

ВПЕРЕД, К ВЫСОКОМУ СРЕДНЕВЕКОВЬЮ!

В.Е. КОВРЕВСКАЯ

Высокое Средневековье, пытавшееся осуществить некий синтез рационального и религиозного видения мира, может предложить нам в определенном смысле продуктивную модель взаимоотношений между верой и разумом.

Научный разум – не панацея

К началу XXI века, после всех трагедий, пережитых человечеством за последнее столетие, стало очевидно, что наука, одно из главных завоеваний современной цивилизации, не может быть панацеей от всех катастроф, а научный разум не в состоянии решить все проблемы, встающие перед нами на пороге нового тысячелетия.

Сегодня практически ясно, что возможности человеческого разума ограничены. Многие вещи приходят к разуму, прямо скажем, «сверхразумным» образом, путем интуиции, озарения, инсайта. Кроме того, следует признать, что в некоторых сферах жизни разум мало эффективен.

Мы не должны забывать, что современная наука со всеми ее сложными инструментами познания дает нам образ той Вселенной, который способно нарисовать наше нынешнее воображение. Наука объясняет только то, что человек в состоянии осознать сейчас, т.е. только доступное его пониманию на данный момент. Мы не знаем того, что существует выше и ниже уровня нашего восприятия, поэтому мы никогда не обладаем полнотой информации.

Эйнштейн в своих статьях часто говорит о «космическом религиозном чувстве» как условии научного творчества: «...космическое религиозное чувство является сильнейшим и благороднейшим из пружин научного исследования»¹. И далее еще более выразительно: «Самое прекрасное и глубокое переживание, выпадающее на долю человека, – это ощущение мистического. Оно лежит в основе религии и всех наиболее глубоких тенденций в искусстве и науке. Тот, кто не испытал этого ощущения, кажется мне если не мертвецом, то во всяком случае слепым»².

Это «ощущение мистического», вера в существование вещей, превышающих человеческий разум (не противоречащих разуму, а именно превышающих разум)³, никак не препятствует желанию исследовать этот мир и понять в нем все то, что на данный момент можно понять. Более того, как раз это ощущение часто вдохновляет человека на пути к истине.

История знает много примеров, когда христианская вера ничуть не мешала ученому в его научном поиске. И Кеплер, и Гали-

лей, и Ньютон были верующими людьми, несмотря на все их подчас весьма сложные отношения с христианской церковью. По мнению Эйнштейна, «люди такого склада черпают силу в космическом религиозном чувстве»⁴.

Однако опыт последних столетий свидетельствует о непрекращающемся конфликте научного познания и религиозного постижения. Мыслители Нового и Новейшего времени все более осознают принципиальную трагическую несовместимость этих двух экзистенциальных сфер.

Проблема соотношения веры и разума, науки и религии остается и сегодня одной из самых актуальных и острых. Без преувеличения можно сказать, что это одна из самых обсуждаемых проблем не только в философской, но и шире – во всей научной мировой общественности, о чем свидетельствуют постоянно появляющиеся многочисленные публикации по данной теме, а также современные общественные дискуссии.

Можем ли мы найти в истории мысли пример более или менее оптимального взаимоотношения между верой и разумом, наукой и религией?

Античность, превозносившая разум в качестве одной из (если не самой) высших ценностей, не знала этой глобальной антитезы. Проблема взаимоотношения веры и разума (теологии и философии – соответственно) возникает только в начале Средневековья в связи с той исключительной ролью, которую начинает играть в общественной жизни христианская религия.

В острых богословских спорах и изощренных философских диспутах того времени впервые решался вопрос о статусе рационального познания в обществе, основной идеологической установкой которого был принцип теоцентризма. И ответ, который дала высокая схоластика, отличает на редкость оптимистический взгляд на возможность гармоничного сочетания разума и веры.

Не противоразумна, а сверхразумна

Истины веры и разума не могут противоречить друг другу – таков один из главных постулатов схоластической философии. Вера не противоречит разуму, а превышает его. Откровение сообщает человеку то, что человеческому разуму еще (или никогда) не доступно. «Уверуй и думай что хочешь!», – мог бы сказать Фома Аквинский, перефразируя старое изречение Августина.

Самая большая заслуга в достижении согласия веры и разума принадлежит, без сомнения, Альберту Великому, Фоме Аквинскому и их последователям. Однако к такому решению средневековая схоластика пришла далеко не сразу. Потребовался долгий путь и много усилий мыслителей разных направлений и школ, чтобы достичь этого наиболее сбалансированного решения. «Начиная

с истоков патристики и до конца XIV столетия, — пишет Э. Жильсон, — история христианской мысли — это история непрерывных усилий показать согласие естественного разума и веры там, где оно существует, и добиться его там, где оно отсутствует»⁵.

Пожалуй, самой влиятельной в средневековой схоластике позицией до Фомы Аквинского была тенденция, идущая от Августина, существенно сближавшая веру и разум, но отдающая безусловный приоритет вере. Вера и разум взаимодополняемы. Вера направляет разум, а разум укрепляет веру путем максимального прояснения. Как сформулировал позже эту позицию Ансельм Кентерберийский, «*fides quaerens intellectum*» и «*credo ut intelligam*» — «вера, ищущая понимания» и «верую, чтобы понимать».

Такое решение проблемы взаимоотношения веры и разума, естественно, было весьма далеко от крайней иррационалистической позиции, выраженной в формуле: «*credo quia absurdum*» — «верую, ибо нелепо» (ошибочно приписываемой Тертуллиану, но вполне соответствующей духу некоторых его высказываний). Последняя вела к полному разрыву между богословием и философией и, по вполне понятным причинам, была неприемлема для церкви. Поэтому ортодоксальная теология обычно исходила из позиции Августина.

В XII — XIII вв. в западноевропейской схоластике наряду с августинианской традицией все более набирает силу противоположная тенденция — к разграничению философии и теологии и к чрезмерной рационализации теологии. Это направление было также неприемлемо для церкви, поскольку фактически ставило теологию в зависимость от философии.

Еще в предшествующем столетии Абельяр пытался обосновать догматы веры, переводя их на язык философских рассуждений и нередко рационалистически переосмысляя их (формула Абельяра — «*intelligo ut credam*» — «понимаю, чтобы верить»). Более последовательный вариант рационалистического решения проблемы был представлен в трудах Аверроэса, считавшего теологию псевдознанием. Философская истина, выражаемая в категориях и понятиях, по мнению Аверроэса, стоит выше религиозной истины, отрывающейся в образах и метафорах.

В условиях нарастающего влияния аристотелизма наиболее влиятельными среди христианских теологов XIII в. становились различные разновидности так называемой теории «двух истин», или «двойственной истины» (*duplex veritas*)⁶. К одной разновидности этого направления можно отнести философов Шартской школы (в особенности Жильбера Порретанского), к другой — Сигера Брабантского, Боэция Дакийского (за приверженность аверроистским взглядам прозванных «латинскими аверроистами») и др. Общей для них тенденцией было утверждение различия предметов и методов науки и философии, с одной стороны,

религии и теологии, с другой. Но если философы Шартской школы считали, что между философией и теологией не может быть противоречия именно в силу их различия, то «латинские авверонисты» допускали возможность такого противоречия.

Уже Альберт Великий, учитель Фомы Аквинского, проводил четкое разделение областей теологии и философии, не смешивая и не противопоставляя их, но признавая самодостаточность каждой из них в своей сфере. Фома завершает начатую Альбертом Великим работу, направленную на то, чтобы ввести аристотелизм в русло христианской догматики и таким образом примирить разум с христианством, а христианскую теологию — с философией. Вслед за учителем, Аквинат разграничивает области философии и теологии: предметом первой являются «истины разума» (*veritas rationis*), предметом второй — «истины веры» (*veritas fidei*). Наука и философия выводят свои истины, опираясь на опыт и разум, в то время как теология черпает их в Откровении, т.е. философия и теология радикально отличаются по своим методам.

Однако это не означает полного различия предметов философии и теологии, на котором настаивали представители концепции «двух истин». Фома полагает, что такое различие является лишь частичным. Поскольку и философия, и теология пытаются постичь Бога, который есть источник всякой истины, то не может быть принципиального противоречия между Откровением и правильно действующим разумом: «В самом деле, известно, — читаем у Фомы, — что врожденное разуму от природы, в высшей степени истинно — настолько, что даже помыслить это ложным невозможно. С другой стороны, нельзя счесть ложными и истины веры, столь очевидно подтвержденные свыше. А поскольку истине противоречит лишь ложь... постольку невозможно, чтобы вышеупомянутая истина веры противоречила тем принципам, которые разум познает естественным образом»⁷.

Вера, основанная на Откровении, не противоречит естественному познанию. Вера может быть рационально обоснована, иначе она не была бы истинной. Разум, правильно используемый и направляемый, следует рассматривать как средство постижения божественной истины. Очень высоко оценивая человеческий разум, Фома тем самым допускает различные способы познания мира и обосновывает право на существование и естественных наук⁸.

Устарел ли средневековый спор?

Позиция, сформулированная Фомой Аквинским, звучит на редкость актуально и сегодня. Нынешняя ситуация в чем-то напоминает средневековую. Давний спор не утратил своей остроты. И именно Средневековье может предложить нам в определенном смысле продуктивную модель взаимоотношений между верой и разумом.

Сегодня существуют разные решения проблемы соотношения разума и веры, науки и религии. Различные точки зрения условно можно разделить на два направления: примирение разума и веры (позиция Фомы) и полное их разделение (позиция «двойственной истины»). К первому направлению принадлежит, естественно, большинство религиозных мыслителей и многие ученые, ко второму – в основном представители естественных наук. Приведем несколько мнений.

В неотолизме, в особенности со второй половины XX в., происходит переориентация с сугубо теоцентрической точки зрения в решении всех проблем на более взвешенную, конформистскую позицию. Широко признается необходимость «модернизировать» классическое наследие. Новый, более гибкий подход к решению проблемы соотношения разума и веры был сформулирован в принятом II Ватиканским собором (1962 – 1965) документе (конституции) «церковь в современном мире», а также в последующих работах католических мыслителей.

Классический представитель неотолизма Ж. Маритен считает, что собственная проблема нашего времени состоит в «примирении знания и мудрости, в гармонии жизни и духа»⁹. Доказывая необходимость гармонии разума и веры, Маритен считает плодотворным главенство теологии и связанной с ней метафизики как «наивысших форм знания» над конкретными теоретическими науками.

Доктор богословия Йозеф Ратцингер (нынешний папа Бенедикт XVI) в своих работах подчеркивает потребность богословия в философии как побуждающей к поиску истины. «Вера желает и может удостоверить себя. Она хочет объяснить себя другим. Она претендует на то, чтобы быть логосом... Миссионерской она может быть лишь в том случае, если действительно превосходит все традиции и взывает к разуму, стремится к самой истине»¹⁰. С другой стороны, и философия нуждается в богословии, ведь философия сама по себе не может ответить на некоторые важнейшие вопросы: о Боге, о конце и цели человеческого существования и т.п. «По-настоящему основательный философ никогда не сможет обойтись без вопроса о Боге, основании и цели бытия вообще»¹¹.

Среди нерелигиозных подходов к проблеме следует отметить попытки полного противопоставления этих двух сфер общественного сознания – религии и философии. Например, В.С. Библер подчеркивает их глубинную противоположность и взаимоисключающий характер: «В контексте культуры религиозная вера и философское мышление находятся в одном меловом кругу предельных вопросов бытия, но они осуществляются (отвечают на эти вопросы) в противоположении друг к другу, во взаимоисключении»¹². Философский разум отрицает саму идею веры, причем по отношению как раз к тем всеобщим началам бытия, для которых вера только и имеет смысл¹³.

Автор концептуального введения и научный редактор сборника «Философско-религиозные истоки науки»¹⁴ П.П. Гайденко полагает, что, прежде всего, нужно освободиться от одного из устойчивых предрассудков — от противопоставления религии и науки как иррационального подхода рациональному. «Без всяких оговорок относить религию вообще к сфере иррационального, противопоставляя ее науке как носительнице рациональности и интеллектуализма, было бы слишком большим упрощением»¹⁵. П.П. Гайденко указывает на глубокую взаимозависимость религии, философии и научного познания, на общность подхода к миру философии и религии. «Религиозная этика побуждает к установлению смысловых связей между явлениями, и это в известной мере сближает ее и с философией, и с наукой»¹⁶.

Проблема взаимоотношения веры и знания, науки и религии — одна из самых обсуждаемых тем в отечественных философских (и не только философских) изданиях. В своей статье «Вера и знание в современной культуре» В.А. Лекторский утверждает, что сегодня понимание взаимоотношения веры и знания существенно изменилось. Наука принципиально не может обойтись без веры, отношения между верой и знанием — это не отношения взаимного исключения. Они предполагают друг друга и переплетаются друг с другом¹⁷. Автор обращает внимание на то, что вера играет важную роль в процессе познания: вера, как фундаментальная установка доверия, делает возможным сам научный процесс. «Создание условий для гармонического сочетания веры и рационального знания — одна из насущных проблем современной культуры», — заключает В.А. Лекторский¹⁸. Фома Аквинский был первым, кто сформулировал эту позицию еще в XIII веке.

Таким образом, только после долгого и трудного исторического пути, после многовековых попыток доказать приоритет либо веры над разумом, либо разума над верой — мы начинаем понимать, что не абсолютная вера во всемогущую науку, а трезвая оценка возможностей разума и более гибкий подход, признающий важность иррационального, мистического, «сверхразумного» компонента в человеческой жизни и в процессе познания, способны продвинуть нас на пути к истине. И тут великие богословы Средних веков, пытающиеся осуществить некий синтез рационального и религиозного видения мира, могут нас кое-чему научить¹⁹.

Примечания

¹ Эйнштейн А. Без формул. М., 2003. С.171.

² Там же. С.181.

³ Лейбниц, обсуждая ту же проблему в XVIII в., объяснял различие между противоразумным и сверхразумным следующим образом: «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» (*Лейбниц Г.В.* Соч. в 4-х тт. Т.4. М., 1989. С. 111).

⁴ *Эйнштейн А.* Цит. соч. С.171.

⁵ *Жильсон Э.* Философия в Средние века. М., 2004. С. 571.

⁶ Термин, принадлежащий «первому цензору» в истории культуры — Парижскому епископу Этьену Тампье, с именем которого связаны известные осуждения 1270 и 1277 гг. В 1277 г. Тампье осудил список из 219 тезисов, извлеченных из сочинений схоластов, последователей Аристотеля, и содержащих недопустимые с точки зрения религиозной доктрины положения.

⁷ S.C.G., I, 7. — «Summa contra gentiles» (Аквинский Фома. Сумма против язычников. Кн. 1 / пер. Т.Ю. Бородай. М.: Институт Св. Фомы. 2000. С. 55).

⁸ «Различие в способах, с помощью которых может быть познан предмет, создает многообразие наук. Одно и то же заключение, как то, что земля кругла, может быть сделано и астрологом, и физиком, но астролог придет к нему через посредство математического умозрения, отвлекаясь от материи, физик же через посредство рассуждений, имеющих в виду материю» [S. Th., I, Ia, 1, q.ad 2 — «Summa theologiae» (цит. по: *Боргаш Ю.* Фома Аквинский / пер. С.С. Аверинцева. М., 1975. С. 144)].

⁹ *Маритен Ж.* Знание и мудрость. М., 1999. С. 28.

¹⁰ *Ратцингер Й.* Сущность и задачи богословия. М., 2007. С. 37.

¹¹ Там же. С. 32.

¹² *Библер В.С.* От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XXI век. М., 1991. С. 318.

¹³ Там же.

¹⁴ Философско-религиозные истоки науки. М., 1997.

¹⁵ Там же. С. 7.

П.П. Гайденок показывает связь науки Нового времени и всего европейского естествознания не только с христианством, но и с возрожденческим неоплатонизмом и эзотерически-окультистскими учениями: герметизмом и каббалой (см.: *Гайденок П.П.* Христианство и наука: противостояние или союз? // Наука — философия — религия: в поисках общего знаменателя. М., 2003. С.14).

¹⁶ Философско-религиозные истоки науки. С. 8.

¹⁷ См.: *Лекторский В.А.* Вера и знание в современной культуре // Вопросы философии. 2007. № 2. С. 15.

¹⁸ Там же. С. 19.

¹⁹ Как тут не вспомнить замечание А.Эйнштейна о том, что «в наш материалистический век серьезными учеными могут быть только глубоко религиозные люди» (*Эйнштейн А.* Без формул. М., 2003. С. 171).