

Воденко Константин Викторович

ХОЛИСТИЧЕСКИЕ ВЕРСИИ СООТНОШЕНИЯ ВЕРЫ И ЗНАНИЯ В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОМ ПАТРИСТИЧЕСКОМ СИНТЕЗЕ

В статье анализируются сложные и противоречивые взаимоотношения веры и разума в средневековой патристике. Изучаются глубинные истоки проблемы веры и разума как результат религиозно-философского патристического синтеза. Рассматривается холистическая версия соотношения веры и знания в ранней патристике.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2010/1/9.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2010. № 1 (5). С. 48-51. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2010/1/

© Издательство "Грамота"

Информацию о том, как опубликовать статью в журнале, можно получить на Интернет сайте издательства: www.gramota.net
Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_hist@gramota.net

УДК 241.1

В статье анализируются сложные и противоречивые взаимоотношения веры и разума в средневековой патристике. Изучаются глубинные истоки проблемы веры и разума как результат религиозно-философского патристического синтеза. Рассматривается холистическая версия соотношения веры и знания в ранней патристике.

Ключевые слова и фразы: вера; разум; патристика; синтез; философия; религия.

Константин Викторович Воденко

Кафедра дизайна и культурологии

Южно-Российский государственный технический университет

(Новочеркасский политехнический институт)

vodenko-kv@rambler.ru

ХОЛИСТИЧЕСКИЕ ВЕРСИИ СООТНОШЕНИЯ ВЕРЫ И ЗНАНИЯ В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОМ ПАТРИСТИЧЕСКОМ СИНТЕЗЕ®

Религиозно-философская культура Средневековья представлена патристикой и схоластикой, одной из ключевых проблем которых был вопрос о соотношении разума и веры. В самом широком плане патристика как многоплановый синтез религиозных ценностей христианства и эллинского литературно-философского наследия может рассматриваться как специфическая форма христианской культуры периода Средневековья, поэтому в концептуальном отношении патристику следует идентифицировать как органическую часть истории европейской мысли, выступающую в таком рассмотрении как предшественница схоластики. Для начала обратимся к анализу гносеологических истоков научного знания в средневековой патристике, что потребует от нас, в первую очередь, выяснения глубинных истоков проблемы соотношения веры и разума.

Для разрешения вопроса об истоках проблемы соотношения веры и разума необходимо ответить на вопрос о том, что представляла собой патристика как совокупность принципов и методов христианской рефлексии, или, иначе говоря, что представляет собой патристика с историко-философской точки зрения. Эта необходимость обуславливается нашим предположением о том, что истоки названной проблемы кроются именно в религиозно-философском патристическом синтезе эллинского культурно-философского наследия и религиозных истин христианского Божественного Откровения.

Остановимся на рассмотрении статуса религиозно-философского патристического синтеза. Частично названная проблема является объектом как исследовательско-монографической зарубежной патрологической литературы, так и современных отечественных религиозноведческих исследований.

Так, историк христианства А. Гарнак определял межкультурный синтез патристики как прогрессирующую эллинизацию первоначального христианства. «Эллинизация» была неизбежным, по его мнению, результатом «врастания» новой религии в традиционное античное общество, и уже в III веке христианство идейно и организационно имело мало общего с тем христианством, каким оно было при Христе. Такова была цена победы: за конечный триумф пришлось заплатить «философизацией» учения. Все, что было создано христианами после Евангелий, нужно поэтому считать плодом в основном эллинского духа и приспособлением религии к понятийному духу эллинской философии [2, с. 141].

Католические оппоненты А. Гарнака, впадая в другую крайность, отмечали, что патристика гораздо меньше зависела от эллинской философии, чем может показаться, а потому более правильно говорить о «христианизации эллинизма, но вряд ли об эллинизации христианства». Если бы, по словам Э. Жильсона, христианство «выродилось» в философию уже во втором веке, оно перестало бы существовать как религия, а тем самым лишилось бы смысла самое понятие «христианская философия». «На самом деле вовсе не философия поддерживала жизнь христианства на протяжении четырех веков; скорее, как раз христианство спасло философию от гибели» [11, с. 6].

Современные историки церкви высказывают весьма различные суждения о творчестве отцов церкви. Так, зарубежный исследователь Э. Брейе пишет о том, что «на протяжении первых пяти веков христианства не существовало ничего такого, что следовало бы назвать христианской философией и что подразумевало бы шкалу интеллектуальных ценностей, или самобытных, или отличных от ценностей, принятых языческими мыслителями» [5, с. 37]. С его точки зрения, теология и эллинистическая философия не противостояли друг другу как две интеллектуальные системы, так как христианство опирается на истины Откровения, а не на философские принципы. Отцы церкви усвоили из греческой философии все, что было совместимо с истинами христианского Откровения, и никакая новая философия и не могла стать результатом столь искусственного соединения.

Противоположный взгляд, более отвечающий оценке А. Гарнака, высказывает зарубежный патролог Х. А. Вулфсон, описывающий мысль отцов как «своего рода переплавку христианских верований в форму некоторой философии, [что] тем самым произвело также христианскую версию греческой философии» [12].

Наконец, К. Тремонтан решительно защищает мнение об историческом существовании христианской философии, которую отцы Церкви последовательно отстаивали от угрозы эллинского синтеза. Эта христианская философия подразумевала основополагающие утверждения о творении, единстве и множественности, знании, свободе и так далее, несовместимые с эллинизмом – и философия эта, в своей основе, библейская. «С точки зрения метафизики, – писал он, – христианскую ортодоксию определила ее верность метафизическим началам, обретенным в библейском богословии» [5, с. 37].

Действительно, в патристике доктринальные проблемы религиозно окрашены, и философские и религиозно-догматические элементы практически неотделимы друг от друга, а теология выступает в качестве аналога «чистой» метафизики. Мы вправе констатировать, что в истории европейского мышления патристика явилась первым типом рефлексии, который по большинству характеристик отвечает понятию религиозной философии. Философствование христианских авторов не могло, совершенно обойтись без рациональных методик, и сознательно избегало их гипертрофирования, характерного для философских школ античности, а впоследствии – для новоевропейской мысли. Более того, как отмечает современный исследователь А. Столяров, «на протяжении полутора тысяч лет не только Европа, но и многие сопредельные регионы не знали иного способа философствования, – иначе говоря, на протяжении этого периода теология являла собой специфическую, и единственную форму реального бытия философской рефлексии» [7, с. 72].

Прот. Г. Флоровский является апологетом так называемого «христианского эллинизма», под которым понимает традицию восточных отцов церкви в противоположность средневековой западной мысли. Он усматривает полнейшую несовместимость греческой философской мысли с Библией [8].

Современный зарубежный историк философии А. Х. Армстронг при анализе истоков христианского богословия отмечает, что вряд ли можно говорить о таком явлении, как «обособленная от теологии христианская философия до времени св. Фомы Аквинского» [1, с. 174]. Искания отцов Церкви он, вслед за Маритеном, предлагает именовать христианской мудростью, так как отцы пытались применить методы, выработанные в результате знакомства с греческой философией, к интерпретации данных из Божественного Откровения. При этом значительная часть их деятельности была преимущественно философской, так как они не отбрасывали разум и возможность рассуждения. Однако, «их философия и теология не может четко разделяться, потому что их разум в большей мере сознательно ставит себя в зависимость от божественной веры и милости» [Там же, с. 175].

Подводя итог исследованию статуса религиозно-философского патристического синтеза в историко-философских и церковно-патрологических исследованиях нам представляется уместным согласиться с наиболее, на наш взгляд, взвешенной и средней позицией прот. И. Мейендорфа. Необходимо исходить из изначального различия между системами древнегреческой философии и концепциями в христианстве. Использование греческой терминологии было неизбежным, так как не существовало иного средства освоения христианского откровения, но, в то же время, понятия греческой философии, используемые христианами авторами, интерпретируются иначе и наполнены другим смыслом [3, с. 37]. Поэтому европейская культура в попытках сохранить античное наследие в виде философских систем и интерпретировать и освоить христианское откровение породила проблему «Афины и Иерусалим», конституирующуюся в вопрос о соотношении разума и веры.

Несомненно, что понятийная структура древнегреческой философской мысли продуцировала в христианстве особые смыслы, не выводимые из него другим путем. Это значит, что понятийно-рефлексивный элемент оказывается оформляющим средством для религиозного опыта. В то же время, сущность христианской религии не может быть выведена из рациональной эллинской философии, и последняя не может в полной мере отразить религиозный опыт. Поэтому религиозно-философский патристический синтез не мог быть полным и законченным. Культурная конвергенция христианского откровения и античной философии конституировалась в гносеологическую биполярность: «религиозный Иерусалим» и «философские Афины». Существование этих двух культурных полюсов и определило проблему соотношения веры и разума в западной культуре.

Озвученную и взятую в качестве базовой в нашем исследовании концепцию истоков проблемы соотношения веры и разума несколько дополняет С. С. Хоружий, который пытаясь объяснить феномен разделения философии и теологии в европейской культуре, считает, что он «отражает в себе исконную новоевропейскую раздвоенность и конфликтность сознания». Истоки оппозиции «философия–теология» «восходят к самому генезису христианства, к его двуполярным эллинско-иудейским корням. В точном смысле и в окончательных терминах, оппозиция философия - теология оформилась лишь в зрелом Средневековье, но есть все основания вести историю их отношений еще со времен раннего христианства» [9].

Далее для подтверждения озвученных идей обратимся к анализу религиозно-философских исканий отцов церкви в контексте соотношения веры и разума. Отметим, что для средневековой христианской мысли характерно многомерное понимание человеческого разума. В рамках рассмотренной гносеологической установки христианской философии, предполагающей многомерную структуру разума, в период патристики возникают различные концепции соотношения веры и разума. Концепция, в соответствии с которой вера и разум способны существовать в непротиворечивом согласии (холизм), представлена в трудах отцов периода апологетики (II вв.), представленного именами Аристиды, Кодрата, Татиана, Юстина, Феофила и др. и являющего собой первый теоретический этап самосознания христианской культуры.

О наличии в трудах апологетов концепции гармонии веры и разума свидетельствуют и самые общие определения веры и разума: вера – это способность человека к познанию Бога; разум – это способность человека к познанию Бога и мира [6].

Уже в этот период обозначилось неоднозначное отношение христиан к языческой культуре. За исключением немногих, крайне негативистски относившихся к христианской культуре (например, Татиан), большинство апологетов оценивало ее вполне положительно, так философия греческих язычников, считали они, есть такой же «детоводитель ко Христу» для язычников, как Ветхий Завет для иудеев.

Важной доктринальной темой апологетики II века (особенно Юстин) является идея Логоса, продуцировавшая, в том числе, и принцип гармонии веры и разума, находящийся в центре внимания христианской философии названного периода. В период формирования апологетики как первой формы теологии требовалась универсальная идея, позволяющая адаптировать христианское учение к языческому мировосприятию. Такой дефиницией стала идея Логоса, которая была знакома языческому миру.

Идея отвлеченной разумности, отождествленная апологетами с Божественной мудростью, позволила синтезировать учение апостола Иоанна Богослова с платонико-стоическими идеями, что проявилось в выявлении христианских элементов в массиве языческого знания (незримый Бог-Логос, естественность богопознания и нравственных законов, бессмертие души и т.п.). Идея Логоса, утверждавшая единство и разумность мироздания, была исключительно пригодна для построения и оформления всех основных частей христианского учения, и была близка апологетам, так как составляла важную часть их духовного опыта. «Христианские апологеты, – писал А. Гарнак, – сделали... важнейший из всех сделанных в истории развития христианского учения шагов, когда провозгласили: Логос есть Иисус Христос... Отождествление Логоса с Христом оказалось решительным моментом для слияния греческой философии с апостольским наследием и привело к последнему мыслящим греков. Для той эпохи идея Логоса была наиболее целесообразной формулой соединения христианской религии с греческим мышлением» [2, с. 148-149].

Таким образом, в античной философии рождается идея о том, что человеческое познание возможно только через причастность божественному Логосу. Говоря о проблеме разума и веры, Л. Шестов указывает на тот факт, что идея Логоса стала самым первым звеном, которое соединило христианство с античной философией и тем самым привело к внедрению разума в базирующееся на идее веры христианство. Тогда и произошло подчинение веры разуму. Причем для Л. Шестова важно то, что Логос стал не просто принципом, раскрывающим опыт веры, а превратился в онтологическое, креативное начало и даже в путь спасения [10, с. 121].

Таким образом, апологетика как первая форма христианской рефлексии явила, во-первых, идею гармонии веры и разума, и, во-вторых, адаптировав идею Логоса, распространила принцип разумности, а, следовательно, и рациональности, на все мироздание, в том, числе и на мышление человека.

Свое дальнейшее развитие холистическая версия соотношения веры и разума получает в ранней греческой патристике (II-III вв.), в частности в трудах Климента Александрийского. У Тита Флавия Климента принцип гармонии веры и разума проявляется, прежде всего, в раскрытии того, что человеческое знание невозможно без веры, что разум проясняет содержание веры. Для Климента, как и для всей последующей традиции христианской философии, вера и разум – опоры движения к Богопознанию. Философия и все прочие науки выполняют вспомогательную роль и служат главной цели – Богопознанию.

Как выходец из платонизма и стоицизма, Климент сохранил уважение к философии, что проявлялось не в ее отбрасывании, как у Татиана, а в подчинении ее откровению, так как в откровении истина дана целиком, а в философии – частично. Согласно Клименту, пропедевтическая по отношению к христианской вере роль философии была ей задана самим Иисусом Христом, который «прежде чем явиться во плоти для спасения людей... подготовил весь христианский мир к этому спасению, дав иудеям закон, а эллинам – философию» [3]. У Климента мы находим защиту философии от тех христиан, которые были предубеждены против нее: «Философия сама по себе вовсе не влияет губительно на человеческую жизнь и... не она является причиной возникновения ложных мнений и дурных дел, как некоторые клеветают на нее, но... она состоит очевидным и воплощенным образом учения истинного, – даром, который эллинам ниспослан от Бога»; ...от веры она не отвлекает нас... напротив, мы ограждаемся философией как бы неким прочным оплотом, открывая в ней некоторого союзника, совместно с которым и обосновываем потом нашу веру» [Там же]. Поэтому «...в просвещенности философией скрывается помощь нам, такой просвещенностью обуславливается тонкость чувства, ведущая к истинным Богопочтению и благочестию». Вместе с тем «положения философов содержат истину, но так лишь, как ореховой скорлупой содержится съедобное зерно» [Там же].

По вопросу соотношения знания и веры Климент считает, что познание возможно только при наличии веры, вера есть условие любого знания, а знание помогает сделать постулаты веры более научными. Вера представляет собой истинное знание Откровения, и она становится еще более прочной при поддержке философии. Такую веру, поддержанную философскими методами, Климент именует осмысленной верой (то есть ведением, гнозисом), и, согласно Клименту, именно она составляет предмет богословия. Таким образом, знание для Климента невозможно без веры в некие основополагающие принципы. Согласимся с современным исследователем А. Нестеруком, в том, что результате исторического развития, приведшего к доминированию чисто рационального подхода, из научных исследований было изгнано любое понимание, основанное на интуиции и духовных озарениях, и вера как восприятие вселенной в целостности ее устройства, изгнана из научных исследований [4, с. 12].

Уместен вопрос: «Может ли климентово понимание философии и науки предложить ключ к новой – и в то же время по сути предмодернистской – методологии посредничества между наукой и богословием?» [Там же].

Итак, в ранней патристике, в целом, получает распространение холистическая версия соотношения веры и разума, представленная в работах апологетов, Климента Александрийского. Однако намечается определенная трансформация этой концепции. В западной традиции данного периода (III-V вв.), представленной трудами блж. Августина вводится положение о том, что вера и знание не исключают друг друга, но все же различаются.

Список литературы

1. Армстронг А. Х. Истоки христианского богословия: введение в античную философию. СПб., 2003.
2. Гарнак А. Сущность христианства. СПб., 1907.
3. Климент Александрийский. Строматы. СПб., 2003.
4. Нестерук А. Логос и космос: богословие, наука и православное предание. М., 2006.
5. Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Минск, 2001.
6. Реверсов И. П. Апологеты. Защитники христианства: лекции с оригинальными текстами апологетов древней Церкви. СПб., 2002.
7. Столяров А. А. Патрология и патристика. М., 2001.
8. Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV-го века. Париж, 1931. Репринт 1999.
9. Хоружий С. С. Православная аскеза – ключ к новому видению человека. М., 2000.
10. Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2001.
11. Gilson E. History of Christian philosophy in the middle ages. New York, 1965.
12. Wolfson H. A. The philosophy of the Church Fathers. Cambridge, 1956.

THE HOLISTIC VERSIONS OF THE CORRELATION OF BELIEF AND KNOWLEDGE IN RELIGIOUS, PHILOSOPHICAL AND PATRISTIC SYNTHESIS

Konstantin Victorovich Vodenko

*Department of Design and Culturology
South-Russian State Technical University (Novocherkassk Polytechnic Institute)
vodenko-kv@rambler.ru*

In the article the complex interrelations of belief and mind in the Middle Ages patristics are analyzed. The deep origins of the belief and mind problem as the result of religious, philosophical and patristic synthesis are studied. The holistic version of the interrelations of belief and mind in the early patristics is regarded.

Key words and phrases: belief; mind; patristics; synthesis; philosophy; religion.

УДК 343.32

Статья посвящена соотношению состава террористического акта и смежных составов преступлений. В статье проводится анализ схожих с составом террористического акта составов преступлений, и выделяются их группы.

Ключевые слова и фразы: террористический акт; преступление; состав преступления; смежные составы преступлений; преступления террористического характера; преступления экстремистского характера; способ преступления.

Алексей Юрьевич Галкин

*Сектор правового обеспечения научно-исследовательской деятельности юридического управления
Южный федеральный университет
jurotdel@rsu.ru*

СОСТАВ ТЕРРОРИСТИЧЕСКОГО АКТА И СМЕЖНЫЕ СОСТАВЫ ПРЕСТУПЛЕНИЙ ©

Безусловно, главной задачей правоприменителей в области уголовного права, является ответ на вопрос «какое преступление было совершено»? Анализ объективных и субъективных признаков состава террористического акта (ст. 205 УК РФ) показывает, что данный состав преступления является одним из сложнейших по квалификации и по ряду признаков схож с другими составами преступлений. Это приводит к довольно частым ошибкам в правоприменительной практике.