Для цитирования: Нижников С. А. Вера и знание: проблемы онтологии и гносеологии в историко-философском контексте // Социум и власть. 2018. № 2 (70). С. 76–82.

УДК 1

ВЕРА И ЗНАНИЕ: ПРОБЛЕМЫ ОНТОЛОГИИ И ГНОСЕОЛОГИИ В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ КОНТЕКСТЕ[1]

Нижников Сергей Анатольевич,
Российский университет дружбы народов,
профессор кафедры истории философии,
доктор философских наук.
Российская Федерация, 117198, г. Москва,
ул. Миклухо-Маклая, 6.
E-mail: nizhnikovs@mail.ru

Аннотация
Раскрывается актуальность веры и описывается ее понятие. Рассматриваются четыре логических варианта соотношения веры и знания в историко-философском контексте: (1) отрицание веры, (2) поглощение ее знанием, (3) вера, включающая в себя знание (как метафизика веры) и (4) отрицание знания. Именно третий вариант определяется как логичный и обоснованный. Определяется зависимость гносеологического аспекта соотношения веры и знания от онтологии. Подвергается критике пантеистическая метафизика и обосновывается трансцендентизм как основание для метафизики веры.

Ключевые понятия:
вера,
знание,
метафизика веры,
фидеизм,
пантеизм,
трансцендентизм.

1. Актуальность и понятие веры

Вопрос о вере является чрезвычайно актуальным в современную сциентистскую, постмодернистскую и глобалистскую эпоху, когда нивелируются все ценности, определяемые как «традиционные». Без веры невозможна сама культура, писал П. Флоренский, невозможно сознание человека, невозможны смысл и мораль, невозможна сама человеческая жизнь.

Вера является универсальным феноменом как с точки зрения культурологической, так и относительно присутствия в сознании человека: она есть в каждой культуре и в каждом сознании. Поэтому Федор Достоевский, Мирча Элиаде и Эрих Фромм доказывали, что все люди верующие и различаются они лишь «предметом» своего верования. Вера необходима с точки зрения мировоззренческой и гносеологической: человеческого знания всегда будет недостаточно, чтобы объяснить все, поэтому его восполняет вера. Без нее мировоззрение не может быть завершенным или будет заполняться всевозможными суевериями, на которые так падок современный «просвещенный» человек. В этом смысле, как подчеркивают указанные мыслители, атеизм невозможен, ибо то, во что человек верит, выступает для него в качестве абсолюта, который может называться как Богом, так и материей (она выполняет те же функции, что и Бог в религии – все порождает и определяет). Обожествляться может как вождь, так и определенный общественный строй (коммунизм ранее, «либеральная демократия», в которой на практике может не быть ни реальной свободы личности, ни народовластия – сейчас), как деньги, так и собственные эгоистические желания. Каждый выбирает себе своего «бога» и поклоняется ему. Вера в трансцендентное начало уничтожает все виды идолопоклонства, так как ничто конечное недостойно поклонения, именно она лежит в основе всех мировых религий и соответствующей философии. В отличие от суеверий, вера носит умозрительный характер, она не «анти-», а сверхнаучна (может включать в себя науку, а не отрицает ее), утверждает свободу, а значит и ответственность человека, т. е. носит моральный характер. Суеверия всегда натуралистичны (будь то черная кошка или знак зодиака, якобы предопределяющий судьбу), антинаучны (несовместимы с научными фактами), уничтожают свободу человека (ставя его в зависимость от внешних сил) и, соответственно, ведут к аморализму (мораль

[1] Публикация подготовлена при поддержке Программы РУДН «5-100».

может быть вменяема только свободному существу).

Феномен веры в трансцендентное начало необходимо осмыслить как духовный акт, который может быть и должен быть подвергнут философской рефлексии. Причем философия здесь не должна надстраиваться над изначальным религиозным опытом, превращаясь в служанку богословия (строя религиозную философию), но и не подменять феномен веры разумом (создавая философию религии). Вера есть особого рода «ученое незнание» (Николай Кузанский), гносис или ведение, умозрительно взыскующее смысл жизни и являющееся одним из непосредственно-первичных и устойчивых методов духовного познания.

В совершенно различных культурах мы можем обнаружить фактически тождественные высказывания о вере и ее необходимости. Например, в Лунь Юй у Конфуция читаем: «Чтобы у человека да не было веры – не знаю, как возможно такое. Если у большой повозки нет скрепы оглобель или у малой повозки нет хомута с кольцом, то как тогда на них поедешь?» [5] В индийском эпосе в Бхагавадгите: «Сообразно сущности каждого бывает его вера, Бхарат. Человек образуется верой, он таков, какова его вера» [3, с. 147]. В христианстве апостол Павел определяет веру как «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (ап. Павел. Послание к Евреям 11:1–3). И. В. Киреевский заявляет: «человек – это его вера» [4, с. 194]. Веру определяют как «опыт свободы» (Г. Флоровский, С. Булгаков), как трансценденцию (В. Несмелов, Д. Бонхёффер), как путь к вечности: «Верующий в Меня имеет жизнь вечную» (Иоанн. 6, 47).

У преп. Антония Великого Египетского содержание феномена веры раскрывается прежде всего через понятие *вечности,* а духовное рождается из соотнесенности человека с ней: «Все наше – ничто пред жизнью вечною... и вся эта земля очень мала пред целым небом...». У Ф. М. Достоевского вера в бессмертие души рассматривается как необходимое условия морали, если же после смерти вырастет только «лопух на могиле» (образ Тургеневского Базарова), то мораль не спасти, как хорошо показал И. Кант в своих этических работах, вернувшись к тому, что отрицал в первой критике. Таким образом, рождается представление о *бессмертии*, которое отождествляется в христианстве с другим понятием – *Царства Небесного*. Указанные понятия часто понимаются в духе просветительского натурализма: вначале их воспринимают как реальную чувственную данность, а затем ниспровергают как не имеющую эмпирического подтверждения. Такой подход не имеет в себе ничего философского, свидетельствует о поверхностном и вульгарном восприятии духовных истин. Последние имеют умозрительный характер, о чем свидетельствует следующее евангельское изречение: «Царствие небесное внутрь вас есть» (Лук. 17,21). Вера как метод «сверхразумного», умозрительного познания не может порождать натуралистические образы, хотя и говорит на их языке. Этот язык сугубо символичен и требует соответствующей дешифровки, которую способна осуществить лишь *духовная философия* или *метафизика веры* [8, с. 3–6].

Духовно-нравственный характер веры возникает в «осевую эпоху», когда происходит прорыв в сферу трансцендентного – рождается представление о сверхсущем благом начале. Для К. Ясперса вера есть «осознание бытия из его истоков»; «подлинная вера есть акт экзистенции, осознающий трансценденцию в ее действительности»; «Верой называется сознание экзистенции в соотнесении с трансценденцией» [14, с. 433]. Тем не менее, речь должна идти не о философской вере как вере философствующих субъектов, а о философии веры как онтологической науке о духовных основаниях смысла бытия. Осмысляя и переживая веру, философия возвращается к своему древнему назначению и определению – врачевательницы души и любви к мудрости, преодолевает сциентистские соблазны и вновь обретает свою метафизическую сущность. Хотя в широком смысле слова вера пронизывает все сознание человека, все стороны его деятельности и бытия, все общественные отношения. Вера не только феномен сугубо религиозный, присутствует она и в науке – ученый, выдвигая гипотезу, верит в нее. В межличностных отношениях: другом мы называем того человека, в которого верим, которому доверяем.

Знание – это истина, которая существует объективно, оно не всегда требует личностного участия. Вера – субъектна и безусловна для личности. Она, будучи в своей основе непостижимой, наделяет смыслом все то, что можно доказать. Истинная вера – это живой духовный процесс человеческого самотворчества. Вера дарует бессмертие, ибо направляет внимание, мышление и созерцание человека на высшие, вечные предметы. Если ум мыслит вечное, то сам приобретает данное качество (Платон, Аристотель). Вера содержит в себе осознание и ощущение вечной жизни в аспекте временности.

Вера есть духовный огонь, возжигающийся по мере самопознания и развертывания сущности человека. Она есть нечто, заложенное в человеке изначально и, выражаясь философским языком, обладает онтологическим, априорным характером. В той или иной степени она присутствует в каждом человеке, но раскрывается в нем по мере развития его личностного духовного познания. При этом не важно, считает ли себя человек атеистом или приверженцем какой-либо религии. Того и другого объединяет вера: у первого – в мораль, у второго – в истинность заповедей. Основанием любой морали (светской и религиозной) является вера. Мораль может основываться только на абсолютных принципах, аксиомах, которые трудно доказуемы. Фридрих Якоби отмечал, что «человек имеет чувство для сверхчувственного», что «Вера есть твердая уверенность в том, чего мы *не видим*. Мы не видим абсолютное, мы верим в него. Обусловленное и относительное мы видим, и называем это ви́дение *знанием*. Здесь – царство науки»; «вера лежит в основе добродетели» [13, с. 558].

И. В. Киреевский вообще рассматривает веру как состояние целостности: «Вера <...> не составляет особого понятия в уме или сердце, не вмещается в одной какой-либо познавательной способности, не относится к одному логическому разуму, или сердечному чувству, или внушению совести, но обнимает всю цельность человека и является только в минуты этой цельности и соразмерно ее полноте. Потому главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство и таким образом восстановляется существенная личность человека в ее первозданной неделимости» [4, с. 192–193]. Г. Флоровский указывает, что «Вера не есть преходящее, мимолетное состояние человеческой души, а постоянный определенный tonos ее – *целостность*, или *целомудрие* духа» [13, с. 84].

2. Онтология и гносеология: логические варианты соотношении веры и знания

Относительно соотношения веры и знания существует много недоразумений, причем с разных сторон. Хотя принципиально этот вопрос решен в качественной философской и богословской литературе.

Широту веры и ее первенство перед знанием развивал в своих произведениях уже Аврелий Августин: «Что я разумею, тому и верю, но не все, чему я верю, то и разумею. Все, что я разумею, то я и знаю, но не все то знаю, чему верю. Я знаю, как полезно верить многому и такому, чего не знаю...» (Об учителе, XI). Уже Климент Александрийский впервые выдвигает идею, составляющую фундамент всей последующей метафизической мысли — гармонии веры и знания: «Нет знания без веры, нет и веры без знания» (Стром. V 177). Особенно глубоко и разносторонне осмысление соотношение веры и знания представлено в отечественной философии. Гносеологически В. В. Несмелов определял веру как «непосредственное интуитивное познание трансцендентной реальности» [7, с. 4]. В. В. Соколов пишет, что «между сферой интеллектуального, от которой отправляется дедукция, и сферой чувственного, представляющей исходное начало индукции, часто выступает *интуиция,* объединяющая эти сферы. Она и концентрирует определяющее, фундаментальное качество философского знания, которое автор называет «*верознанием*» [10, с. 4].

Соотношение веры и знания можно представить в четырех логических вариантах, вытекающих из определенных типов философского мировоззрения, метафизики (см. рисунок).

В первом случае знание отрицает веру, которая отождествляется им с суевериями. Сюда можем отнести все виды натурализма – позитивизм, материализм и т. д., а также рационализм, опирающийся на сенсуализм, который признает только то, что способен постичь и отрицает то, что ему неведомо, тем более непостижимо для него. Это рассудок, не осознающий свою ограниченность и вынужденный отрицать все духовное, так как оно идеально и не воспринимается органами чувств.

Во втором случае знание поглощает веру, тем самым уничтожая ее специфику. Особенно показательна в этом отношении позиция Гегеля. У него все постижимо, даже Бог, а значит, в вере как таковой просто нет необходимости. Вера может присутствовать только там, куда еще не проник, не дошел свет разума. Несмотря на то что немецкий философ критикует рассудочную философию, формулируя спекулятивный метод, он не ушел от нее далеко в непонимании специфики веры. Это связано с его



Соотношения веры и знания

динамическим пантеизмом, который не признает ничего трансцендентного. Бог, Абсолют есть этот мир, просто взятый в его целостности.

В четвертом случае вера, отрицающая знание, сама вырождается в суеверие.

В третьем варианте вера включает в себя знание, поглощая его, но не нивелируя. Она не отрицает разум, но расширяет его горизонты. Только разум, трансцендирующий свои собственные границы, осознающий свою ограниченность, может открыться вере и обрести ее. «Вера – это убежденность в сердце, это знание» [1, с. 203], – пишет Абу Хамид ал-Газали. А для Максима Исповедника «вера есть недоказуемое знание». По Булгакову, «вера не ограничивает разума, который и сам должен знать свои границы» [2].

Шеллинг разработал более изощренный вариант – пантеизм в виде панентеизма, когда не Бог в мире (как в натуралистическом пантеизме Спинозы, например), а мир в Боге (мистический пантеизм, идущий еще от Николая Кузанского и Мейстера Экхарта). Однако общая пантеистическая установка здесь сохраняется, прорыв в сферу трансцендентного отсутствует. Это хорошо понял и раскритиковал Ф. Якоби. Он показал, что рационализм, стремясь построить целостную мировоззренческую систему, неизбежно ведет к пантеизму. Так, критикуя неизбежный при пантеистической метафизике рационализм и детерминизм, Якоби пишет: «Принцип причинности не выводит за пределы природы, то есть – *совокупности конечного*. Чтобы выйти за пределы природы, надо выйти за пределы причинности: она не допускает, чтобы действие *само себя начинало*. Это для рассудка непостижимо» [13, с. 557]. Гегель в своей логической онтологии подменил метафизику вечности диалектическим временным процессом, создав систему детерминизма и имперсонализма.

Исторически первым тщательно разработанным пантеизмом был неоплатонизм, с которымихристианство боролось и интеллектуально, и духовно, который победило в первые века нашей эры. Благодаря этой победе состоялась современная цивилизация. Иначе бы древний мир не закончился, а варварство продолжалось. Сейчас мы утрачиваем плоды этой победы и сдаемся на милость врагу – отсюда и мировые войны, глобальные проблемы, духовно-нравственная деградация человека. Это связано с тем, что в рамках пантеизма невозможно обосновать теодицею, утвердить мораль: зло рассматривается как необходимый компонент мироздания, а не как нечто непотребное, чего не должно быть.

Пантеизм с точки зрения Шеллинга, например, является единственной рациональной картиной мира, а затем может происходить дальнейшая мировоззренческая натурализация – в материализм. Этот путь проходила новоевропейская философия. На уровне человеческой жизни это приоритет материальных ценностей. Чтобы выйти из порочного круга рационализма, необходим вначале духовный прорыв, который может осуществиться только благодаря вере. С позиций рационализма нельзя говорить о трансцендентном вообще, ведь оно – продукт веры, а не логики. Логика не может осуществлять «вертикальную мобильность», она может только вращаться по кругу. Вывести логику на иной уровень может лишь духовно-мировоззренческий прорыв, но тогда действует уже другая логика, из других оснований исходящая. Ап. Павел замечательно сказал о мудрости мира сего и о вере, которая есть безумие для рассудка.

На деле в пантеизме и всех его разновидностях нет трансцендентного, как нет его и в неоплатонизме. Есть понятие сверхсущего как периферии сущего, но не трансцендентного как его мыслят мировые религии и соответствующая им философия. Но только из понятия трансцендентного возможно в том числе логическое обоснование человеческой свободы, добра, ценности человеческой личности. Иначе она растворяется в природе, а в сфере этики происходит потеря четкого разделения добра и зла, что ведет к уничтожению морали – так уже происходило в неоплатонизме и гностицизме. Так, А. Ф. Лосев в этой связи пишет: «Именно неоплатонизм пришел к полному узаконению всего, что творится на свете, к полной законности зла... Это – сама крайняя ступень понимания божества как отражения материальных сил природы и общества» [6, с. 210–211].

Пантеизм и трансцендентизм мировоззренчески противоположны, поэтому соединить их можно, только подчинив одно другому. А попытка соединения приводит к эклектике Хотя и на Западе были принципиальные критики патнеизма, к наиболее ярким представителям которого можно отнести Ф. Якоби. Вот что он пишет по этому поводу, вторя Блезу Паскалю: «...нас интересует лишь *живой Бог*, как высшее существо, творящее мир из *мысли* и *свободы*. Слепо действующая природа – не Бог. <...> “Я исповедую христианство...” Кто обожествляет природу – отрицает Бога» [13, с. 556].

Если несостоятельность неоплатонизма изобличили отцы церкви и христианские мыслители, то Ф. Якоби борется с уже новоевропейским пантеизмом, реанимирующим ходы мысли его античного предшественника. Классическим пантеистом считается Бенедикт (Барух) Спиноза, поэтому против него направлено острие критики Якоби. Он видел, как спинозизм набирает силу в немецкой философии, влияя на Гегеля и Шеллинга, Лессинга и Шлейермахера: «Спиноза смешал природу с Богом. Его мир вечно неизменен. Бессмысленный мир, в котором все вещи, как и человек, в сущности, *мимолетное ничто*. “Безусловное”, неопределенное “целое” и Бог – совершенно не одно и то же. Неисчерпаемая плодотворность природы и творение мира Богом – совершенно разные вещи. Спинозизм, как и “логический эманатизм”, будь то языческий или иудейский, – атеизм. <...> Обожествление природы – бессмыслица. Исходя из природы, Бога нельзя найти. Или Он – первое, или его вообще нет. <...> И нет ничего более нелепого, чем выдавать обожествление природы за истинное христианство» [13, с. 557–558]. Что касается зла, то оно не природно, потому что все сотворенное есть благо, а зло – результат воли, будь то на космическом или человеческом уровне. В христианстве и других духовных традициях зло персонифицировано и абсолютно реально, оно – не потенция, а то, что ведет мир и человека к катастрофе и гибели. Пантеистические рассуждения смазывают остроту проблемы, убаюкивают совесть человека.

В отечественной мысли философия всеединства заимствует пантеистическую (Вл. Соловьев) и панентеистическую установки (С. Франк сам определял себя как последователя философии всеединства и панентеиста). «Христианский платонизм», разрабатываемый в так называемой «русской религиозной философии», и даже отчасти философами-священниками – П. Флоренским и С. Булгаковым, несет в себе панентеистические черты. Метафизика определяет гносеологию, поэтому пантеистическая гносеология неизбежно приводит к поглощению веры знанием, по сути, уничтожает веру в ее сущности и самобытности, но не так откровенно, как это происходит в натурализме. Все формы пантеизма обычно рядятся в рясы христианства, все философы здесь почему-то стремятся присягнуть христианству, отрицая его основополагающие метафизические принципы.

О. Н. Тынянова в этой связи перефразировала известное высказывание: «Сон разума порождает чудовищ». Оказалось,

в XX веке человечество столкнулось с тем, что «не менее страшных чудовищ может породить и бодрствование разума – как научного, так и политического (т. е. управляющего, принимающего решения)» [11, с. 15]. История показала, что тоталитарные общественные системы несовместимы с верой мировых религий: там, где вера деградирует или подавляется, возникают псевдорелигии в виде тоталитарных человеконенавистнических идеологий.

Заключение отметим словами А. В. Семушкина: «Теперь экзистенциальная задача состоит в том, чтобы восстановить утраченную веру отцов вселенской "философской церкви", возвратиться к изначальной смысложизненной озабоченности человека самим собой». В этом случае «вера оказывается внутренним опытом метафизического чувствования», переживания «самовопрошания о своей природе, сущности и назначении». Это опыт «живого духовного самоиспытания», «пытливого самопереживания». Вера больше, чем философия, больше, чем религия, которые так или иначе пытаются изъяснить ее. У Хайдеггера вера заключается в «специфической экзистенциальной возможности», предшествующей как теологии, так и философии. Вскрытие действительно онтологического, а значит, и универсального уровня веры создаст основание для духовного единства человечества, на основе которого только и можно решить глобальные проблемы современности, «соборно объединить распавшееся человечество» [9, с. 304].

---

1. Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере («Ихйа улум ад-Дин»). Избранные главы / пер. В. В. Наумкина. М. : Наука, 1980.

2. Булгаков С. Н. Свет невечерний. М. : Республика, 1994.

3. Бхагавадгита. Ашхабад : Ылым,1951.

4. Киреевский И. В. Отрывки // И. В. Киреевский, П. В. Киреевский. Пол. собр. соч. : в 4 т. Т. 1. Калуга : Гриф, 2006.

5. Конфуций. Беседы и суждения. II, 22 пер. А. Е. Лукьянова). URL: http://lunyu.ru/2/22 (дата обращения: 24.03.2018).

6. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. Т. 6. М. : АСТ, 2000.

7. Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань : Вернисаж, 1992.

8. Сёмушкин А. В. Метафизика веры как проблема познания (предисловие) // С. А. Нижников. Метафизика веры в русской философии : монография. 2-е изд. М. : ИНФРА-М, 2011. С. 3–6.

9. Сёмушкин А. В. Философская вера экзистенциализма и ее притязания на универсальное мировоззрение // Избр. соч. : в 2 т. Т. 2. М. : Изд-во РУДН, 2009. С. 285–304.

10. Соколов В. В. Философия как история философии. М. : Академ. Проект, 2010.

11. Тынянова О. Н. «...Пред лицем сего будущего века». Познание и его субъект: над стихией... внутри стихии... против стихии?.. // Пространство и Время. 2017. № 1(27). С. 10–16.

12. Флоровский Г. В. Человеческая мудрость и премудрость Божия // Из прошлого русской мысли. М. : Аграф, 1998. С. 74–86.

13. Якоби Ф. [Последнее слово к современникам] // С. А. Чернов, И. В. Шевченко. Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. М. : Прогресс-Традиция, 2010. С. 553–559.

14. Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. М. : Республика, 1994. С. 420–308.

References

1. Abu Hamid al-Gazali (1980). Voskreshenie nauk o vere («Ihja ulum ad-Din»). Izbrannye glavy Moscow, Nauka [in Rus].

2. Bulgakov S.N. (1994) Svet nevechernij. Moscow, Respublika [in Rus].

3. Bhagavadgita. Ashhabad, Ylym, 1951 [in Rus].

4. Kireevskij I.V. (2006) Otryvki // I.V. Kireevskij, P.V. Kireevskij. Polnoe sobranie sochinenij: v 4 t. T. 1. Kaluga, Grif [in Rus].

5. Konfucij. Besedy i suzhdenija. II, 22, available at: http://lunyu.ru/2/22 (accessed 24.03.2018) [in Rus].

6. Losev A. F. (2000) Istorija antichnoj jestetiki. Pozdnij jellinizm (T. 6.). Moscow, AST [in Rus].

7. Nesmelov V.I. (1992) Vera i znanie s tochki zrenija gnoseologii. Kazan', Vernisazh [in Rus].

8. Sjomushkin A.V. (2011) Metafizika very kak problema poznanija (predislovie) // S.A. Nizhnikov. Metafizika very v russkoj filosofii. 2-e izd. Moscow, INFRA-M, pp. 3–6 [in Rus].

9. Sjomushkin A.V. (2009) Filosofskaja vera jekzistencializma i ee pritjazanija na universal'noe mirovozzrenie // Izbrannye sochinenija: v 2 t. T. 2. Moscow, Izd-vo RUDN, pp. 285–304 [in Rus].

10. Sokolov V.V. (2010) Filosofija kak istorija filosofii. Moscow, Akademicheskij Proekt [in Rus].

11. Tynyanova O.N. (2017) *Space and Time,* no. 1 (27), pp. 10–16 [in Rus].

12. Florovskij G.V. (1998) Chelovecheskaja mudrost' i premudrost' Bozhija // Iz proshlogo russkoj mysli. Moscow, Agraf, pp. 74–86 [in Rus].

13. Jakobi F. (2010) [Poslednee slovo k sovremennikam] // S.A. Chernov, I.V. Shevchenko Fridrih Jakobi: vera, chuvstvo, razum. Moscow, Progress-Tradicija, pp. 553–559 [in Rus].

14. Jaspers K. (1994) Filosofskaja vera // Smysl i naznachenie istorii. Moscow, Respublika, pp. 420–308 [in Rus].

For citing: Nizhnikov S.A.
Belief and knowledge; problems of anthology and gnosiology in historical and philosophic context //
Socium i vlast'. 2018. № 2 (70). P. 76–82.

UDC 1

BELIEF AND KNOWLEDGE; PROBLEMS OF ONTOLOGY AND GNOSIOLOGY IN HISTORICAL AND PHILOSOPHIC CONTEXT

Nizhnikov Sergey Anatolyevich,
Peoples' Friendship University of Russia,
Professor of the Department Chair
of History of Philosophy, Doctor of Philosophy.
The Russian Federation, 117198,
Moscow, Miklukho-Maklaya Street, 6.
E-mail: nizhnikovs@mail.ru

Annotation
The author clears up the topicality of belief and describes the notion. Four logical variants of correlation between belief and knowledge in historical and philosophic context are considered: (1) negation of belief, (2) taking it over by knowledge, (3) belief including knowledge (as metaphysics of belief) and (4) negation of knowledge. The third variant is defined as logical and reasonable. The author defines the dependence of gnosiological aspect of correlation between belief and knowledge on ontology. Pantheistic metaphysics is criticized and transcendentalism is justified as a basis for metaphysics of belief.

Key concepts:
belief,
knowledge,
metaphysics of belief,
fideism,
pantheism,
transcendentalism