|  |
| --- |
| НАУ **Р Е Ф Е Р А Т**по философииФилософское отношение к вереВыполнил: ***ст. гр. 205 ФИТ*** ***Головин В.А.*** Киев 2001  ФИЛОСОФСКОЕ ОТНОШЕНИЕ К ВЕРЕ  Критическими точками, которые на протяжении полутора тысячелетий определяли направление истории становления западноевропейской христианской духовной культуры, были учения о вере Августина, Фомы Аквинского и Мартина Лютера. Все они возникали в конкретном социально-культурном контексте, который в первую очередь определялся основополагающей ролью христианской церкви в политическом и духовном развитии Европы.  При всех содержательных различиях эти три учения объединяет одно обстоятельство: они возникли как результат глубокого осмысления уникального личного опыта их создателей, опыта обретений и потерь, разочарований и надежд. Но этот опыт, будучи в силу обстоятельств включенным в опыт церкви как института, призванного к распространению и поддержанию веры, неизбежно трансформировался в теологические догматы, призванные сохранять и поддерживать веру миллионов людей, не только не имевших такого личного опыта, но и не нуждавшихся в нем. Учения Августина, Фомы и Лютера, так же, как и все другие великие достижения человеческого духа, будучи транслированными для “массового употребления”, неизбежно превращались в свою противоположность.  Мистический символизм средневекового мышления сформировался на почве платонизма, переосмысленного Августином с христианских позиций, и долгое время являлся питательной средой, обеспечивающей сохранение и поддержание средневековой веры с присущим ей стремлением видеть проявления Бога во всех предметах и событиях земного мира. Постепенно этот символизм потерял свою жизненную силу и смысл и уступил свое место стремлению заменить мистические связи между явлениями и предметами каузальными естественно-научными закономерностями.  В свою очередь, аристотелизм, призванный Фомой для возврата к пониманию естественной иерархии земного и небесного миров, дал толчок к развитию рационалистической схоластики, направленной на исследование логических предметных взаимосвязей. Но разум, который Фома привлек на службу откровению, в его системе вовсе не имел приоритета над верой, поскольку и вера, и разум, согласно Фоме, проистекали из одного источника и служили одной цели - богопознанию. По словам Э. Жильсона, “Св. Фома уж точно никогда бы не согласился с тем, что какое-либо метафизическое доказательство бытия Божия может хоть на мгновение избавить христианина от необходимости веры в Бога, который Сам говорит нам с Своем существовании”. 1 Однако из истории философии хорошо известно, что именно система Фомы, гармонично сочетавшая философию и теологию, знание и веру, явилась тем катализатором, который в конце концов привел к их постепенному отрыву друг от друга, а затем и к открытому противостоянию между ними. Теория “двойственной истины”, эта alter ego системы Фомы Аквинского, одержала в европейской философии Нового времени, и прежде всего, в философии Декарта убедительную победу, поскольку в гораздо большей степени соответствовала интеллектуальным потребностям человека новой эпохи европейской истории, который обрел уверенность в своих способностях рационально познавать мир, а потому нуждавшегося в возможности свободно выбирать между знанием и верой. Собственно же томизм, сделавшись официальной доктриной католической церкви, утратил смысловую глубину, и только в начале XX неотомизм снова вернулся к пониманию экзистенциального смысла учения Фомы о разуме и вере.  Еще в большей степени торжеству рационализма, характеризовавшего наступавшую эпоху Просвещения, способствовало учение Мартина Лютера об оправдании верой. Католическая церковь придерживалась принципа fides implicita, “внутренней веры”, согласно которому для спасения человеку достаточно было верить в то, во что верила церковь, или хотя бы просто принимать церковные таинства и исполнять обряды. Реформация основывалась на совершенно ином принципе, согласно которому каждый человек должен был иметь личный опыт благодати, получаемой через веру, личные отношения с Богом, независимо от того, ходит он в церковь или нет. Но для появления этого личного опыта была необходима содержательная почва, для обретения которой каждый человек должен был иметь представление о фундаментальных основах христианского учения.  Это породило специфическую образовательную проблему протестантизма: христианское учение теперь должно было быть изложено в доступной для каждого человека форме, следовательно, оно нуждалось в упрощении, а упрощение было неизбежно связано его с рационализацией. Неслучайно протестантизм с самого начала придавал огромное значение делу образования, и университеты, возникшие в Германии после Реформации, вскоре стали интеллектуальным центром европейского Просвещения.  Другой стороной учения Лютера об оправдании верой было признание особой роли мистического элемента в личном религиозном опыте. Одной из фундаментальных и неразрешимых по сей день проблем, унаследованных протестантизмом от средневекового католицизма и пронизывающих собой всю проблематику немецкой философии XIX-XX вв., было противоречие между “естественной теологией”, которая считала понятие о Боге внутренне присущим человеческой душе и выражала его в терминах разума, и теологией, опиравшейся на личный опыт, опыт мистического соприкосновения с высшим началом. Иначе говоря, это было противоречие между верой, стремящейся опереться на доктрину, обладающую истиной безотносительно к тому, насколько ее разделяют или не разделяют люди, и верующим индивидом, переживающим мистическое сопричастие откровению в своем экзистенциальном опыте. И в том, и в другом случае протестантизм не мог более опираться на авторитет церкви как института, сохраняющего и поддерживающего истинность веры, и должен был надеяться только на человеческие силы и способности, главной из которых была способность интеллектуальная. Кроме того, личный мистический опыт, в свою очередь, нуждался в трансляции, которая неизбежно приобретала рационалистическую форму, поскольку иначе этот опыт легко мог быть интерпретирован в духе сектантского спиритуализма.  Это противоречие прекрасно характеризуется новым отношением к Библии, возникшим вместе с Реформацией. Протестантизм, поставивший Библию на место церкви и сделавший ее настольной книгой для каждого человека, с самого начала выдвинул принцип Scritura suiipsius interpres - Писание интерпретирует само себя. В свою очередь, этот принцип породил историко-критический подход к изучению Библии, который целиком и полностью опирался на научно-рационалистические методы исследования происхождения и авторства библейских текстов, на их филологический и литературоведческий анализ и т.д., отвлекаясь от так называемой проблемы “священной инспирированности” библейских книг. И хотя в целом историко-критический подход к Библии на протяжении последних трехсот лет в протестантизме является преобладающим, с другой стороны, не менее сильной была и остается традиция прочтения Библии “под водительством Святого Духа”, согласно которой никакие научные знания о библейских текстах ни на шаг не приближают к постижению истины Святого Писания, если человек мистическим образом не приобщен к этой истине.  Общее отношение к человеку, возникшее вместе с Реформацией, было противоречивым: с одной стороны, именно протестантизм, оставив изолированного индивида один на один с Богом, который, лишившись земной опоры в виде церкви, стал теперь одиноким не менее, чем человек, дал толчок становлению личности буржуазной эпохи, ответственной за свои действия только перед собой. С другой стороны, в этом отношении присутствовал глубокий пессимизм, вытекающий из признания фундаментальной испорченности человеческой природы первородным грехом. И теперь, как пишет Ж.Маритен, “этот развращенный человек, который не может обладать ценностью для неба и которого вера прикрывает именем Христа, подобно покрывалу, хочет быть ценным для земли в том самом своем виде, в каком он существует, в самой развращенности его природы. Этому очерненному существу место именно здесь, ибо необходимо, чтобы оно жило в этом аду, каким является мир”.2  Фундаментальным принципом эпохи Просвещения, появлению которого с разных сторон способствовали и католицизм, и протестантизм, был принцип автономии индивидуального разума, согласно которому каждый человек имел возможность, способность и право свободно использовать разум, не оглядываясь на религиозные, политические или философские авторитеты и опираясь на законы самого разума. Эта автономия распространялась на все проявления человеческого духа, в том числе, на мистический опыт переживания личной встречи с Богом в вере. Сама возможность рационального мышления человека воспринималась в эту эпоху как наиболее полная манифестация человеческой сущности, как страстная уверенность в рациональной структуре реальности и способности человека к ее разумному изменению, как право выступать от имени истины и справедливости.  Но, как пишет П.Тиллих, “рационализм и мистицизм не противоречат друг другу, как думают некоторые. И в греческой, и в современной культуре рационализм рождался из мистицизма. Рационализм развивался из мистического опыта “внутреннего света” или “внутренней правды”, переживаемого каждым человеком”.3  В основе свойственной Просвещению уверенности в особых правах человека как существа разумного, в конечном счете, лежало мистическое ощущение причастности человека к Богу, который является причиной и источником разумного устройства мира. Поэтому свойственная некоторым философским направлениям этой эпохи интерпретация веры в терминах разума, в сущности, не посягала на мистическое содержание веры как личной встречи человека с Богом. С другой стороны, Просвещению не в меньшей степени было свойственно стремление отодвинуть сферу деятельности Бога за пределы эмпирической реальности человеческой деятельности, оставив за Богом репутацию создателя мира, действие которого носило единовременный характер. В этом смысле главным занятием теологии эпохи Просвещения было рационалистическое доказательство существования Бога, которое являлось манифестацией рациональных способностей человека и в конечном счете способствовало отделению Бога от мира и от человека и секуляризации жизни. В этих условиях вера и разум должны были заново определить сферы своей компетенции. В новой постановке проблемы веры можно выделить следующие основные особенности: во-первых, проблема сущности и смысла веры перешла из сферы теологии в сферу философии. Во-вторых, вера теперь стала пониматься в двух смыслах: традиционном, как свойство религиозности, и в более широком, как фундаментальная установка человека в его отношении к миру. Соотношение веры и разума рассматривалось в различных философских концепциях в зависимости от того смысла, в котором употреблялось само понятие веры, и тот или иной мыслитель, исходя из своих методологических предпочтений, мог рассматривать или веру, или разум в качестве первичной способности человека и выводить одну из другой и наоборот.  В-третьих, в тех случаях, когда о вере в традиционном христианском смысле вели речь теологи, или когда философы выступали как теологи с целью сохранения и развития христианской веры, они неизбежно должны были пользоваться философским языком, языком разума и рефлексии. Проблема соотношения философии и теологии тем самым получила новое развитие. Результатом было то, что теология стала специальной наукой о Боге, а экзистенциальные и методологические вопросы, в том числе, проблема веры, стала обсуждаться преимущественно в рамках философии. Философы и теологи, такие как Ф.Шлейермахер, С.Кьеркегор, А.Ричль, Г.Коген и другие были людьми, которые имели личный опыт состояния веры в том же самом смысле, как это было свойственно их великим предшественникам. Но в тех условиях, когда между светской и религиозной культурой возникла отчетливая граница, те мыслители, которые желали артикулировать свой личный опыт веры, тем самым высказывали прежде всего свое отношение к этому состоянию, которое было оформлено по правилам философского мышления.  Вера относится к числу тех понятий, которые по самому своему содержанию всегда являются предметом непримиримых споров. Веру страстно защищают и не менее страстно отвергают. Однако гораздо чаще происходит другое, когда вера обсуждается в контексте, отличном от ее бытийственного содержания и смысла. Именно это произошло в европейской философии последних веков, которая стала рассматривать веру как некое переходное состояние, где вынужденно принимается без доказательств то, что впоследствии непременно будет рационально обосновано. В этих условиях стратегия защиты веры религиозной философией и философской теологией была заведомо ограничена рационалистическими содержательно-методологическими рамками, в результате чего вера превратилась в одну из категорий, анализируемых согласно законам философского дискурса.  Вера как особенность сообщества и как ситуация индивидуального выбора человека в иудео-христианской библейской традиции не взаимоисключают, но подразумевают друг друга. Человек и Бог соотносятся как личности, и это всегда означает интимный, непосредственный диалог между ними. Согласно ответу, который Иисус дает фарисею (Мат. 22:37-40), “наибольшая заповедь” ветхозаветного закона: “люби Господа Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими” (Втор.6:5) требует в высшей степени личного отношения человека к Богу. Но первым следствием любви к Богу для человека является его отношение к другому человеку: “люби ближнего твоего, как самого себя” (Лев. 19:18). Это именно та заповедь, которую Иисус пришел “не нарушить..., но исполнить” (Мат.5:17). Другими словами, любовь к Богу, составляющая содержание и смысл веры, наивысшим образом проявляется в возникновении сообщества верующих, которое объединено отношением людей друг к другу как к Божественным творениям, то есть относительно Бога как конечной причины самого существования человека. В этом, согласно словам, сказанным Иисусом своим ученикам, заключается миссия церкви на земле: “что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе... Ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них” (Мат. 18:18, 20). И западное, и восточное христианство, при всех отличиях в понимании вероучительных догматов, никогда не подвергало сомнению важность личной ответственности человека за свою веру. Радикальный призыв Мартина Лютера к личному обращению человека к Богу, как уже отмечалось, имел своей целью не подрыв церкви, но ее очищение от авторитарных искажений. Поэтому было бы значительным преувеличением утверждать, что протестантизмом в его историческом споре с католицизмом был сделан выбор в пользу индивидуализма в вере. Скорее, история протестантизма демонстрирует присутствие в нем не менее сильной, чем в католицизме, тенденции к авторитаризму и конформизму, основанной на убеждении в том, что именно возможность свободного обращения каждого человека к Богу и личный мистический опыт приведут к подлинному, а не навязанному церковным авторитетом согласию между людьми в церкви, бывшей синонимом общества. Эпохе Просвещения в целом был присущ пафос такого понимания человека, согласно которому индивидуальное самоутверждение есть утверждение личности как носителя разума, предстающее в качестве ее родовой способности. Просвещению была свойственна глубокая вера в справедливость и истину, в возможности разума, позволяющего человеку на равных соучаствовать в Божественном творении - именно таким был смысл дуализма рационалистической философии со времен Декарта, отстаивавшей принцип, согласно которому Бог и человек в мире имеют собственные сферы компетенции. Заметим, что как только этот дуализм подвергся “снятию” в гегелевской системе, соединившей Бога и человека в абсолютной идее, его непосредственным и ближайшим следствием оказался материализм и атеизм в духе Фейербаха и Маркса. Новая постановка проблемы соотношения веры и знания, возникшая в эпоху Просвещения, заключалась в том, что на место веры как средства познания смысла Божественного творения в философии и теологии теперь был поставлен разум, а “вера” в собственном смысле стала пониматься как знание, обладающее недостаточной степенью достоверности. Однако с точки зрения самосознания того времени, такая интерпретация веры и знания означала не дискредитацию веры, но изменение языка и способа самоосуществления веры в соответствии с потребностями времени. Реакцией на это общее настроение был, с одной стороны, скептизм Д.Юма, объявившего знание разновидностью веры, а с другой, мистицизм Я.Бёме, отрицавшего рациональное знание как таковое. Тем не менее, до определенного момента в истории европейской духовной культуры сохранялся известный паритет между ее светским и религиозным измерением. Однако разрыв был неизбежен: церковь, как католическая, так и протестантская, постепенно вытеснялась на периферию духовной жизни и была вынуждена самоопределяться в противовес набиравшей силу светской культуре. В этих условиях вера стала пониматься в двух противоположных смыслах: во-первых, как “естественно” присущая человеку либо достигаемая мистическим или рациональным путем вера в догматы церкви, отстаивавшая себя в качестве противоположности рациональному познанию в его светском варианте; во-вторых, как состояние человека, выходящее за пределы церковной религиозности. В этом втором смысле в постижении веры человеку стало не на что опираться, кроме как на самого себя. Следствием кризиса институциональной церкви и обретения философией своего собственного языка, отличного от языка теологии, было то, что вера в догматы постепенно стала восприниматься как отчужденная, и человек, желавший сохранить веру, должен был искать в ней свой собственный путь. Именно вера как внутреннее состояние становится предметом личного выбора человека европейской культуры двух последних столетий.  Теоретическое осмысление разрыва между светским и религиозным было произведено Кантом как наиболее полным выразителем и наиболее бескомпромиссным критиком просвещенческого рационализма. Он же первым обозначил различие между “церковной” и “истинной” религиозностью, между эмпирической и “внутренней” церковью, между “исторической” и чистой религиозной верой, тем самым зафиксировав разрыв между сущностью и существованием человека, который с этого момента стал исходным принципом размышлений о вере в западной интеллектуальной традиции. При всем внешнем сходстве с традиционным сюжетом противостояния “града земного” и “града небесного” в католической и протестантской теологии, подход Канта был принципиально иным: критерии различия между подлинным и неподлинным существованием человека, между его эмпирическим статусом и осуществлением его истинного предназначения теперь определялись исходя из внутреннего ощущения самого человека, который стремился придать своему собственному опыту подлинности качество общезначимости.  Другими словами, путь, предложенный Кантом в обретении веры, заключался в обнаружении веры в себе и в оценке библейского откровения с точки зрения его соответствия этому внутреннему ощущению человека. В известном смысле это было продолжением длительной традиции западного христианства, идущей от Августина за тем исключением, что вера перестала ассоциироваться исключительно с церковью. Сам Кант обнаружил в себе веру в категорический императив, по его мнению, сущностным образом свойственную всем людям, независимо от того, следуют они ему или нет, и в соответствии с этим интерпретировал христианство как совершенную моральную религию.  При всей своей привлекательности этот подход содержал в себе неустранимую проблему: он был неизбежно связан с необходимостью вначале договориться о смысле употребляемых понятий, а затем оценить их реальное содержание в сравнении с библейской традицией, осмысленной в соответствии с этим содержанием. И хотя сам Кант, вполне в духе классической протестантской традиции, верил в то, что если люди обнаруживают в себе нравственное чувство, то оно у всех оказывается одним и тем же, все же у него вызывало беспокойство необязательность абсолютных требований нравственности, неизбежно вытекающая из относительного характера Бога, понимаемого как внутреннее моральное отношение человека. Таким образом, с точки зрения философского осмысления теологической проблематики получается, что состояние веры не может быть выражено иначе, как отношение к вере, или же вначале необходимо определить отношение к вере, чтобы потом с его помощью зафиксировать состояние веры. Другими словами, в культуре, носящей преимущественно светский характер, люди, имеющие личный опыт веры, могут транслировать его только после соответствующей рефлексии по его поводу, и состояние веры не может существовать иначе как в сопровождении отношения к этому состоянию. Здесь всегда присутствует противоречие между fides qua creditur (верой, которой верят) и fides quae creditur (верой, в которую верят): с одной стороны, отношение для состояния не является необходимым, с другой стороны, отношение не обязательно подразумевает состояние. Кроме того, необходимость рефлексии, т.е. отношения к вере к экзистенциальному состоянию веры в силу своего рационалистического характера несет в себе опасность превращения состояния веры в веру как субъект-объектное отношение. Как пишет по этому поводу М.Бубер, “во всякой великой религиозности можно видеть, что означает действительность веры: это есть жизнь в обращенности к безусловному бытию..., существование чего безусловно полагается. Во всякой же великой философии можно видеть, что означает истинность мышления, - это означает сделать своим предметом безусловное, из которого следует выводить все прочие предметы. Пусть то, что подразумевает верующий, не будет иметь ни границ, ни имени, не будет восприниматься ни к какой личностной форме: все равно, если он полагает это как наделенное жизнью и свое перед ним выступающее, вера его существует. И напротив, каким бы личностно ограниченным ни мыслилось абсолютное, если я осознаю его как свой предмет, я философствую”.4  Шлейермахер привнес в теологию основной принцип кантовского философского понимания веры: в своей интерпретации веры он исходил из того, что было пережито им самим, и это свое переживание он предложил в качестве общезначимого синонима веры, который, по его мысли, точно так же должен переживаться каждым человеком. Шлейермахер стремился убедить своих читателей в том, что если они найдут в себе мужество вслушаться и вчувствоваться в самих себя, то непременно обнаружат в себе религиозное чувство как основу личностного существования, причем это внутреннее чувство является “подлинным” в отличие от отчужденной веры в церковные догматы. Проблема здесь заключается не в том, насколько подлинным был религиозный опыт самого Шлейермахера, а в том, возможно ли найти такой философский метод, который стал бы обоснованием распространения личного опыта одного человека на всех остальных людей в том случае, если само религиозное чувство проявляет себя только посредством личного опыта. Если согласиться с тем, что философский анализ веры содержит в себе возможность превращения веры из состояние в отношение, то приходится признать, что с одной стороны, наличие такого основания всегда может быть подвергнуто сомнению, но с другой стороны, от сомнения всегда можно избавиться путем категориального анализа личного опыта, который придает ему искомое качество общезначимости.  Понимание веры и религии в либеральной теологии XIX-XX вв. было в значительной степени связано с принятыми в ней принципами критических исследований Библии, особенно Нового Завета. В этой области Шлейермахер считал необходимым придерживаться в отношении Библии общих правил герменевтики и исходить из условий, которые делают возможным само понимание текста. Согласно этим правилам, в чтении Библии, как и в любом акте коммуникации, присутствует возможность непонимания, которая определяется культурно-историческими и психологическими особенностями как автора, так и читателя, и тем обстоятельством, что уникальные особенности личного опыта человека не могут быть адекватно выражены с помощью языка. Поэтому результатом герменевтической процедуры может быть только приблизительное понимание смысла текста. В то же время, поскольку автор или авторы текста обычно не осознают до конца смысла того, о чем они пишут, то процесс интерпретации всегда является также процессом развития этого смысла, то есть интерпретатор может иногда понять смысл текста даже лучше, чем сам автор. Библия как книга веры в традиции либеральной теологии оказалась предметом интерпретации, основанной на тех принципах, которые интерпретатор считает адекватными. Таким же образом предметом интерпретации становилась вера, оказываясь при этом в зависимости от способности верующего к ее пониманию, то есть от его отношения к вере.  Раз начавшись, процесс индивидуализации отношения к вере как к состоянию веры должен был быть доведен до логического конца. Парадоксальный путь решения проблемы общезначимости экзистенциального опыта человека был предложен Кьеркегором. Смысл этого решения заключался в том, чтобы отказаться от метафизического категориального подхода к познанию мира и Бога и исходить в этом познании из уникальности субъективного опыта человеческого существования в мире, которое не имеет причинно-следственной связи с существованием и действием Бога. С точки зрения Кьеркегора, человеческая экзистенция не имеет и не должна иметь качества общезначимости в общепринятом смысле, ее значение заключается именно в уникальности личного опыта человека.  Точно так же вера как уникальный индивидуальный опыт, согласно Кьеркегору, неповторима, необъяснима и парадоксальна, и из того факта, что один человек оказался способным стать “рыцарем веры”, никак не следует, что таким же путем может пойти еще хотя бы один человек, поскольку встреча Бога с человеком абсолютно непредсказуема, и “прыжок в веру” - это всегда прыжок в неизвестность. Кьеркегор боролся не только с претензией гегелевской философии на разрешение всех человеческих проблем, но и с теологией в духе Шлейермахера, которая в своей опоре на внутренний религиозный опыт исходила, по мнению Кьеркегора, из совершенно ненадежного основания, некоего “витального флюида”, который рассеивается, как туман.5  Выше уже говорилось о том, что в ХХ в. теологи, стоящие на противоположных позициях в понимании сущности веры, в равной степени считали Кьеркегора своим предшественником: с одной стороны, это была диалектическая теология, исходившая из признания принципиального отличия Бога от мира, с другой - либеральная теологическая традиция, применившая к пониманию веры основные понятия экзистенциальной философии и психоанализа. Первая исходила из констатации тотальной неподлинности человеческого существования в мире, абсолютной трансцендентности Бога миру и вытекающей из этого неподлинности понимания веры как следствия субъективного опыта человека. Вторая, наоборот, исходила из разрыва между актуальной неподлинностью существования и потенциальной подлинностью, достигаемой во внутреннем опыте веры, и стремилась, как писал П.Тиллих, “убедить некоторых... в наличии скрытой силы веры в них самих”.6  Но и в том, и в другом случае понимание веры не выходило за пределы по существу философского подхода, который был свойственен теологии постольку, поскольку она оставалась философствующей теологией. Однако сущность библейской веры как конкретной земной жизни человека в присутствии Бога трудно поддается философскому абстрагированию именно в силу своей конкретности и единственности. Это происходит и тогда, когда “конкретность” и “единственность” постигаются как абстракции индивидуального существования. В самом стремлении схватить суть явления веры всегда присутствует риск утраты веры. Как писал М.Бубер, “тот, кто устремляется постигнуть само постижение, неизбежно его утрачивает... Смысл обретает только тот, кто сохраняет стойкость перед лицом всей мощи действительности, без каких-либо ограничений или оговорок, и отвечает ей мерой жизни, т.е. полной готовностью самой жизнью удостоверить обретенный смысл”.7  Именно в этом заключается сущность современного кризиса веры: потеряв опору во внешних авторитетах, разуверившись в возможностях разума, человек не может теперь надеяться и на “оправдание верой”, потому что в его отношении к вере неизгладимо присутствует “рационалистическая прививка”, стремление вначале выяснить, что именно состояние веры должно ему принести, а затем, может быть, согласиться с присутствием веры в себе. По выражению М.Бубера, это есть проявление свойственной современному человеку “необходимости присутствовать при собственных действиях в качестве наблюдателя”.8  В рамках философского подхода к вере обсуждались следующие вопросы: является ли вера внутренним настроением человека или имеет какие-либо объективные основания; существует ли предмет веры объективно или же он есть чисто субъективная идея; что первично - вера или знание; что правильнее - следование церковному образцу или поиск личного пути к Богу и т.п. На подобные вопросы ответить удовлетворительным образом человеку, находящемуся вне состояния веры, невозможно, а для человека, пребывающего в вере, они не имеют принципиального смысла. Что касается религиозно-философского ответа, то он обычно строится на использовании таких метафор веры, как “встреча”, “безусловная зависимость”, “страсть”, “предельный интерес” и т.д., которые для верующего являются избыточными, а для неверующего - неубедительными.  Чисто философский подход к вере превращает ее в субъект-объектное отношение по аналогии с познавательным отношением, в котором между субъектом и объектом либо пролегает непроходимая грань, либо их противоположность снимается в рациональном тождестве наподобие гегелевского, и в этом случае разум ставит себя на место Бога. Однако вера как субъект-объектное отношение всегда проигрывает разуму в силу неопознаваемости ее предмета средствами разума. В то же время вера оказывается своеобразной спутницей разума до тех пор, пока он не уверен до конца в своих собственных основаниях, и в этом смысле, как это часто делается, действительно можно говорить о том, что каждый человек “верит во что-нибудь” уже просто потому, что он способен мыслить. Этот подход к вере, заложенный еще в средневековье теорией “двойственной истины” и преобладающий в “светской” европейской философии начиная с XVIII в., в конце концов привел к тому, что христианская вера стала рассматриваться как частный случай религиозной веры, которая, в свою очередь, оказалась частным случаем “веры вообще”.  Что касается экзистенциальных оснований кризиса веры в европейской культуре последнего столетия, то они заключаются в преобладании в ней человеческого типа, который, по словам И.Ильина, “зажил такими органами души, которые бессильны в обращении к священному”.9 В современную эпоху неизмеримо углубился внутренний конфликт человека с самим собой, на первый план выдвинулись те или иные дифференцированные субъективные человеческие способности или качества вместо целостного человека, а человек уподобился “пучку ассоциаций”, и его жизнь рискует “лишиться своего лично духовного единства и распасться распылиться в хаотическую и капризную, несвязную множественность”.10 Такой человек стремится либо к знанию без веры, либо к вере без знания, либо вообще считает, что ни в чем не нуждается в силу невнятности собственных ценностных установок.  В тех же случаях, когда разочаровавшийся в возможностях разума человек ищет прибежища в вере, сама частичность его бытия заставляет его выбирать всякого рода суррогаты, которые в изобилии предоставляются современной идеологически-мировоззренческой индустрией. Человека, живущего в состоянии внутренней душевной раздробленности, легко заставить “верить” во что угодно, в том числе и в бога, который воспринимается в качестве “милосердного друга”, “непреклонного судьи”, “заботливого родителя”, “спасательного круга” и т.п. Подобное ощущение присутствия некоего “высшего начала” мира, в каком бы виде оно ни представало, есть по сути дела не что иное как гипостазированные и абсолютизированные комплексы самого человека. Срабатывает тот самый механизм религиозной “проекции”, который задолго до З.Фрейда был глубоко проанализирован Л.Фейербахом, справедливо указавшим на то, что для избавления от власти гипостазированных сущностей человеку нужно с бу льшим уважением относиться к самому себе.  Очень часто современный человек, выбирая “веру в” Бога в качестве альтернативного разуму пути обретения смысла жизни, тем самым надеется найти себе точку опоры во внешнем авторитете, который должен помочь человеку разрешить его проблемы. Однако этот путь совершенно бесперспективен, поскольку выбор осуществляется из частичного, ограниченного и конъюнктурного стремления поддержать те стороны своей души, которые, с точки зрения субъективного интереса, кажутся человеку наиболее адекватными его представлению о самом себе. Кроме того, поскольку такая “вера” есть отношение к Богу, которое целиком и полностью определяется интеллектуальными, душевными, моральными и т.д. способностями и качествами человека, постольку человек может извлечь из своей веры ровно столько, сколько он сам в нее вкладывает. В вере человек проявляет себя таким, каков он есть в действительности: чем меньше в нем личностной определенности, проясненности и честности по отношению к самому себе, тем более слепой, слабой, зависимой и смутной будет его вера. Если то, во что верит человек, оказывается в конечном счете его собственным представлением о Боге, то такая “вера”, конечно, нисколько не способна помочь человеку, но наоборот, лишь усугубляет его проблемы. Поэтому теоретическое обоснование всякого рода суеверий, фантазий на религиозные темы, “эзотерических” учений, обещающих людям быстрое избавление от всех проблем, которые в изобилии представлено сегодня в литературе и в средствах массовой информации, отнюдь не безобидно. Обращение к истокам традиции христианской веры и к ее развитию в теологических системах великих христианских мыслителей прошлого еще раз напоминает о том, что вера Библии есть стремление к осуществлению подлинной целостности души и духа, открывающей перед человеком необозримую перспективу раскрытия своего духовного потенциала. Вера Библии есть серьезное и ответственное отношение к жизни, к себе и к миру, требующее от человека полного и бескомпромиссного подчинения Богу, который, по словам Э. Жильсона, только и “способен уберечь человека от тирании самого человека”.11 Вера как жизнь в присутствии Бога, как способность действовать в плане вечности избавляет человека от необходимости ориентироваться на самого себя и дает ему критерий подлинной человечности, не зависящий от конкретного уровня развития человека, общества, государства и человечества. Вера в христианском смысле как связь человека с абсолютной Божественной личностью требует абсолютной личностной вовлеченности человека в эту связь, само наличие которой, фиксируя дистанцию между Богом и человеком, делает веру движущей силой вечного стремления человека к совершенству, мерилом которого является совершенство Бога. В то же время вера всегда осознает свою недостаточность и незавершенность уже вследствие бесконечности стоящей перед ней задачи: как говорит человек, обращаясь к Богу, “верую, Господи! помоги моему неверию” (Мк. 9:24). В силу своего личностного характера христианская вера есть глубоко интимное, субъективное дело человека. Дело не только в том, что к вере нельзя принудить - каждый акт веры есть уникальное, неповторимое обращение Бога к конкретному человеку, который способен откликнуться не это обращение только из глубины своей субъективности, тем самым впервые узнавая и обретая самого себя и сущностную связь с другими людьми и со всем миром. Как писал Ж.Маритен, “если существует Бог, то тогда не я, а он является центром всего; и теперь уже не по отношению к какой-то определенной перспективе, где каждая сотворенная субъективность предстает центром постигаемого ею универсума, но в абсолютном смысле, предполагающем трансцендентную субъективность, к которой отнесены все субъективности”.12  Вера всегда была и есть редкий и удивительный дар, сообщающий человеку подлинную духовную красоту и осуществляющий его жизнь в полноте бытия. Как сказано в евангелии, “тесны врата и узок путь, ведущий в жизнь, и немногие находят его” (Мат. 7:14). Но путь этот открыт каждому, и в этом смысле христианская вера есть наиболее естественное состояние человека, дающее ему возможность естественно пребывать в мире. Безусловно, современному человеку трудно, если вообще возможно поставить себя на место Авраама - он слишком обременен рассудочным отношением к жизни и заботой о “хлебе насущном”. В то же время нельзя забывать о том, что “вера Авраама” есть метафора естественного чувства доверия человека к жизни, которое является фундаментом всех его действий и поступков. Вера в исконном библейском смысле, при всем величии ее творческой задачи - сохранения жизненной энергии диалога с Богом, - в то же время дает человеку возможность обрести свой дом на этой земле в неотчужденном и искреннем общении с другими людьми, не отвергая насущные жизненные проблемы, но подчиняя их главной цели человеческого существования - заботе о соответствии тому “образу и подобию”, по которому был сотворен человек.  Подлинная вера, как уже не раз отмечалось выше, не внеразумна и не неразумна, но разумна в высшем смысле этого слова. Религиозный человек не может верить во что-то, отвергаемое его разумом, или, наоборот, утверждать разумом нечто такое, что противоречит его вере. По глубокому замечанию И. Ильина, “религиозная вера не есть вопрос личного “вкуса” или “произволения” и не есть вопрос второстепенного “приукрашения” жизни вроде комнатного фарфора или цветника в саду; это есть вопрос всей жизни, всей судьбы человека, вопрос земной смерти, и, может быть, посмертной гибели. Исключить разум из решения такого вопроса - значило бы поистине лишиться разума”.13  В свое время Р. Бультман настаивал на том, что разговор о Боге должен всегда вестись как разговор о человеческой ситуации в мире. Из этого утверждения вытекает постоянная и настоятельная необходимость поиска и выработки такого языка веры, который, не изменяя смыслу библейских символов, мог бы быть понятен и близок современному человеку в соответствии с культурно-историческим и социальным контекстом его жизни. Главная проблема веры сегодня, как и всегда заключается в том, что в рамках привычного нам рационального стиля мышления сложно, если вообще возможно дать адекватную интерпретацию веры как состояния, поскольку в нем всегда присутствует невербальное экзистенциальное содержание, смысл которого можно почувствовать и понять только изнутри самого состояния веры. Философия как самовыражение разума, говоря о вере, должна знать пределы своей компетенции. В этом случае философское отношение к состоянию веры становится исключительно важным способом прояснения веры, придания ей способа артикуляции, аутентичного особенностям мышления современного человека.  ЛИТЕРАТУРА  1. Жильсон Э. Философ и теология. - М.: “Гнозис”, 1995. - С.66. 2. Маритен Ж. Интегральный гуманизм // Маритен Ж. Философ в мире. М.: Высшая школа, 1994. - С. 63. 3. Tillich, Paul. Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology. - Harper & Row, 1967. - Р.19. 4. Бубер М. Затмение Бога. // Бубер М. Два образа веры. - М.: Республика, 1995. - С.358. 5. См.: Ясперс К. Философская вера. // Ясперс К. Смысл и назначение истории. - М.: Республика, 1991. - С. 424. 6. Тиллих П. Динамика веры. // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. - М.: Юристъ, 1995. - С. 132. 7. Бубер М. Затмение Бога. // Бубер М. Два образа веры. - С. 361. 8. Там же. - С. 415. 9. Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. - М.: ТОО “Рарогъ”, 1993. - С. 62. 10. Там же. С. 319. 11. Жильсон Э. Философ и теология. - С. 162. 12. Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем // Ж.Маритен. Философ в мире. - С. 31. 13. Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. - С. 294. |