

ВЕРА КАК БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА В БОГЕ

Вера в иудео-христианской традиции конституирует особую связь человека с Богом и переживание этой связи, основанной на уникальном опыте, имеющем для испытывающего его человека исключительную очевидность и достоверность. Вера есть способность к опознанию причастности человека к тому, что выше человека.

Понятие «вера» в европейской духовной культуре имеет двойной смысл. С одной стороны, еще с античности в философии различалось естественное знание, полученное чувственно-рассудочным путем, и сверхъестественное, мистическое знание, которое в методологическом плане может быть определено как вера. С другой стороны, в I–IV вв. н.э., в период формирования канона христианского Священного Писания, в мировоззренческом контексте греко-латинского мира постепенно возникает иное понимание веры, опирающееся на Ветхий и Новый Завет и имеющее не познавательный, но экзистенциальный смысл.

Веру в первом смысле можно определить как высший вид знания, которое хотя и выходит за пределы рациональных способностей человека, но опирается на них и придает им определенную завершенность. Вера во втором смысле вообще не коррелируется с рациональным или мистическим знанием. Это понимание веры выражено ап. Павлом: «Если имею *дар* пророчества и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви – то я ничто» (1 Кор. 13:2). Вера («действующая любовью» [Гал. 5:6]) оказывается смыслом человеческого существования, которое вообще возможно лишь постольку, поскольку человек движим стремлением к высшей истине, постижение которой происходит непосредственно в самом жизненном процессе.

Иудео-христианское понимание веры парадоксально и противоречиво. Выделим несколько наиболее существенных аспектов проблемы веры:

* Степанова Елена Алексеевна – главный научный сотрудник отдела философии ИФиП УрО РАН, доктор философских наук.

1. *Проблема разрыва.* Экзистенциальную динамику религии как связи земного и небесного определяет наличие фундаментального *разрыва* между этими двумя векторами человеческого существования. Другими словами, сама необходимость веры определяется отчуждением человека от высшего начала мира и погруженностью в земное существование. В библейской картине человеческой истории утрата первоначального единства человека с Богом, символически описанная в сюжете о грехопадении Адама, оказывается не только первичным историческим фактом, но и смыслообразующим событием, которое определяет сущность человека в ее земном измерении. Это утраченное единство переживается как наиболее драматическое обстоятельство человеческой жизни, а надежда на его восстановление является той движущей силой, благодаря которой библейская история приобретает свой динамизм.

2. *Проблема тождества веры и предмета веры.* Силой, которая помогает человеку сохранить стремление к восстановлению первоначальной гармонии Божественного творения, является вера; способом, которым Бог указывает человеку направление к обретению этой гармонии, оказывается откровение. Поэтому веру в иудео-христианской традиции можно определить как *со-участие человека в откровении Бога*. Очевидно, что в таком качестве вера может осуществиться только в том случае, если человек принимает сам источник откровения в качестве безусловно существующего и вовлечен в осуществление откровения всем своим существом.

Таким образом, понятие веры неизбежно оказывается *тавтологичным*: вера как обращенность к безусловному и соучастие в нем требует безусловного признания существования того, в чем соучаствует человек. Другими словами, верить возможно лишь постольку, поскольку то, что определяет веру, безусловно существует, что, в свою очередь, опознается самой же верой. Именно поэтому *вера требует вовлеченности всего человеческого существования*. Таково качество веры, которое конституирует библейский тип человека: это человек, пребывающий в определенной связи с Богом, которая и делает его таким, каков он есть, то есть знающим о наличии такой связи и из нее строящим свою жизнь.

В этом же заключается источник *парадокса необъяснимости* веры: человек, пребывающий в ней, знает, что-то, что определяет его веру, существует безусловно и полностью определяет собой его

жизнь; тот, кто находится вне этого состояния, может относиться к этому тем или иным образом, но во всех случаях его отношение будет отчужденным и внешним.

Само состояние веры всегда проблематично: именно потому, что она сама есть ответ на отделенность человека от предмета веры, вера есть *стремление* к Богу, она свидетельствует о разрыве между человеком и бытием. Этот разрыв переживается и осмысливается как величайшая трагедия человеческого существования, переданная древним псалмопевцем: «Боже мой! Боже мой! Для чего Ты оставил меня? Далеко от спасения моего слова вопля моего. Боже мой! Я вопию днем, – и Ты не внемлешь мне, ночью, – и нет мне успокоения» (Пс. 21:2-3).

3. *Проблема соотношения экзистенциального доверия и интеллектуального принятия.* В своей книге «Два образа веры» Мартин Бубер выделил в иудео-христианской традиции два типа веры: веру как доверие к чему-либо, и веру как принятие чего-либо. И в том, и в другом случае речь идет о вовлеченности человека в отношение веры во всей целостности его бытия: «Отношение доверия основано на состоянии соприкосновения: соприкосновение моей целостности с тем, к чему я испытываю доверие. Отношение признания основано на акте принятия: моя личная целостность принимает то, что я признаю истинным... В одном случае человек “находится” в отношении веры, в другом – он “обращается к отношению веры”»¹. По мнению М. Бубера, классическим примером первого состояния – отношения доверия человека к Богу – является вера Израиля в том виде, в каком она описана в Ветхом Завете, прежде всего в Пятикнижии («эмуна»). Вторая форма веры («пистис») возникает вместе с христианством, которое объединило ветхозаветную традицию с греческим образом мышления.

Ветхозаветный и новозаветный образы веры не противоречат друг другу, они представляют собой целостное описание веры как способа человеческого существования в разных историко-культурных контекстах. Сама феноменология веры свидетельствует о том, что вера-доверие как первичное состояние человека неизбежно включает в себя и акт принятия того, к чему человек испытывает

¹ Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 234-235.

доверие, поскольку предмет доверия не совпадает с человеком и отделен от него. В силу этого доверие всегда имеет альтернативу – недоверие и отпадение от Бога. Различие между ветхозаветным и новозаветным представлениями о вере определяется тем, что человек предстает в Библии на разных стадиях своего существования. Если акт принятия Бога в Ветхом Завете не связан с интеллектуальными усилиями, то это объясняется тем, что там речь идет о таком типе человека, который в истории своей жизни еще не дошел до стадии разложения мира на бытие и мышление.

Евангельская версия ветхозаветной веры возникает в ином историческом контексте, в котором уже присутствует философия, поставившая во главу угла разум. С точки зрения развития человеческой личности, в Новом Завете мы имеем дело с человеком, живущим в условиях распавшегося сообщества, индивидуализированного существования, сопровождающегося внутренней саморазорванностью, но при этом в большей степени осознающего себя в качестве представителя рода. Для него вера как состояние доверия включает в себя веру как акт принятия истинности благовести о Христе, однако во всех случаях доверие как фундаментальное состояние человека оказывается первичным – без доверия к Богу невозможно принять благовест о его распятом и воскресшем Сыне. В Новом Завете богоизбранным становится не народ, а человек как род, который через веру отличает себя от других людей, не желающих и не умеющих принять в себя ту человеческую природу, которую являет собой Иисус Христос. Предпосылкой евангельской веры является крайняя степень отпадения человека от Бога, делающего необходимым благодатное действие Бога в его земном воплощении через Христа.

В ожидании второго пришествия Христа вера становится условием спасения человека. Гарантом веры оказывается Христос, своей жертвой спасающий мир от греха и смерти без всяких условий. Задачей христианской церкви в этой ситуации становится охранение и поддержание вероучительного догмата как символической формулы спасения человечества. Человек через Христа получает чувство единства своего исторического развития, и все события земной истории получают свое истинное значение лишь постольку, поскольку они включены в драму отношений человека с Богом. Смысл и масштаб этого действия, связанного с проблемой

жизни и смерти человека и человечества, должен предохранять догмат от превращения в мертвую букву. Однако в процессе институционализации церкви и превращения ее в активного действующего агента земной истории возникла необходимость защиты «живой веры» от ее догматизации и объективации в пределах самой церкви. Исполнение этой задачи всегда было связано с личной ответственностью человека за свое бытие в мире.

4. *Проблема артикуляции и трансляции веры.* Вера должна передаваться от человека к человеку, поскольку она определяет собой существование не только изолированного индивида, но и сообщества. Согласно Ветхому Завету, избранный народ Израиля как сообщество веры конституирован Богом, и вера воспроизводится изнутри этого сообщества в каждом следующем поколении посредством праведников и пророков. Христианская еkkлезия (церковь) возникает в процессе передачи благодатьной вести о Христе от человека к человеку и от общины к общине.

В процессе распространения веры постепенно формировался новозаветный канон, ставший письменным свидетельством веры и началом церковного предания, и «слово» оказалось главным способом передачи евангельского провозвестия. Если в Ветхом Завете, особенно в Пятикнижии, рассказ о вере народа Израиля ведется преимущественно в форме повествования о действительной и легендарной истории народа и его отдельных представителей, символический смысл которой развивается и углубляется каждым поколением, то в Новом Завете, помимо евангельской истории о Христе, присутствует богатая и глубокая богословская рефлексия как интерпретация евангельского провозвестия для людей послепасхальной эпохи и для «язычников», что особенно ярко воплотилось в посланиях ап. Павла.

Факт ассимиляции философской методологии, прежде всего греческой, церковным богословием – это органическая часть истории христианства. Великие христианские мыслители никогда не испытывали опасений по поводу того, что использование философии заставит веру говорить на чуждом ей языке. Когда вера как «обращенность к безусловному бытию»¹ является первичной, она

¹ Бубер М. Два образа веры ... С. 358.

может пользоваться любым языком, будь то язык иконы, литургии, музыки, художественной литературы или философии.

5. *Проблема отношения человека к своей вере.* Веру всегда подстерегает опасность того, что в ней как в медиаторе земного существования человека и божественного «плана» этого существования может произойти преувеличение одного за счет другого. Если человек сосредоточен исключительно на высшем начале, он может потерять ощущение реальности жизни и предаться чувству собственной исключительности. Если вера обращена на собственные человеческие проблемы, может возникнуть искушение строить ее по человеческим меркам, например по меркам разума. Развитие этого процесса можно наблюдать в истории европейской духовной культуры, где по мере нарастания кризиса институциональной церкви, усиления светского компонента культуры и становления рационализма постепенно происходила подмена языка веры языком разума и философии. В результате человек превратился в субъект веры, а Бог – в ее объект, возникло ощущение непреодолимой дистанции между человеком и Богом. Превращение состояния веры в субъект-объектное отношение человека к Богу вообще возникло вместе с философией, которая фактом своего существования фиксировала раскол в существовании человека на бытие как таковое и бытие в созерцаемой и мыслимой форме.

Иудео-христианское понимание веры включает в себя два основных качественных состояния: во-первых, это абсолютное доверие Богу, позволяющее человеку следовать Божьей воле во всем и расцениваемое Богом как «праведность»; во-вторых, это способность осознавать греховность своей природы и готовность принять дар божественной благодати, сообщаемый людям через искупительную жертву Иисуса Христа. Вера понимается как совместное деяние Бога, дарующего человеку возможность соучастия в откровении, и человека, расположенного к соучастию в Божественном плане спасения.

Вера оказывается условием осуществления человеческой жизни во всей возможной полноте и целостности, поскольку задает критерий человеческого существования, выходящий за пределы человеческой природы и человечества как рода. Таким критерием является Бог как абсолютное бытие, в котором человек обретает не только завершенность, но и возможность бесконечного развития. В этом

смысле вера оказывается тождественной самому существованию человека в мире во всей его парадоксальной противоречивости.

Религиозность в христианском смысле статически проявляется в вере-состоянии (доверии к Богу), а динамически – в вере-стремлении (приближении к Богу), которая требует абсолютной вовлеченности человека. В содержательном смысле любовь к Богу не может быть отношением к внешнему предмету, это есть любовь к Богу как к совершенной абсолютной личности.

Вера в христианстве есть причастность ко всемирно-историческому событию воскресения Христа, и именно она является той границей, которая разделяет тех, кто принимает воскресение как фундаментальный фактор, изменяющий греховную человеческую природу, и тех, кто остается под властью греха и смерти. Таким образом, вера есть тот главный и единственный признак, который конституирует христианский тип личности и христианскую церковь как сообщество верующих и прообраз Царства Божьего на земле, в котором происходит воссоединение людей с Богом и друг с другом. Воскресение как предмет христианской веры является не некоторым внешним фактом, который верующий принимает в качестве истинного, но принципиальным условием внутреннего изменения человеческой души. Доверяя Богу, человек доверяет смыслу своего собственного существования, критерием которого становится совершенство Бога.

Итак, христианская вера, выросшая из ветхозаветной традиции, возникла прежде всего как образ жизни такого человека, для которого главным фактором его существования является напряженно-личностное переживание взаимоотношений с Богом. Гигантский масштаб поставленной христианством задачи по изменению основных векторов развития человеческой личности, его космополитический характер, формировавшийся в острой полемике с национализмом раввинистического иудаизма, с самого начала включило христианство в пестрый, многомерный и противоречивый мировоззренческий контекст современного ему мира.

С первых веков существования христианства в нем активно обсуждалась поставленная античной философией проблема соотношения земного и небесного, чувственного и сверхчувственного, которая постепенно трансформировалась в проблему соотношения веры и разума, откровения и естественного познания. Величайшей

заслугой богословов патристического периода развития христианской мысли явилась та смелость, с которой они использовали достижения философской и научной мысли античности для выработки адекватного способа самовыражения христианской веры в новых исторических обстоятельствах. Как пишет В. Виндельбанд, «истинная сила христианской веры заключалась в том, что она вступила в ... отживший, усталый мир с юношеской силой чистого и высокого религиозного чувства и непреклонного убеждения; но она могла завоевать старый культурный мир только тем, что она восприняла его в себя и ассимилировала его»¹. Это стало возможным прежде всего потому, что христианская церковь, в противоположность отвлеченной диалектике неоплатоников или абстрактным идеалам стоиков, отстаивала в своем учении переживание Бога как духовной личности, а также стремление человека к богоподобию через веру, его живую, непосредственную заинтересованность в Божественной личности и тем самым в себе самом.

Бог в иудео-христианской традиции понимается как абсолютная личность, и именно поэтому он может открываться людям различным образом и с разных сторон. Различия между Ветхим и Новым Заветом прежде всего определяется разницей в отношениях между Богом и человеком: в Ветхом Завете Бог выступает как Бог-творец, законодатель, воспитатель и судья своего народа; в Новом Завете Бог уподобляется человеку, проживает человеческую жизнь и умирает человеческой смертью.

По аналогии с этим можно рассматривать те или иные периоды развития христианского вероучения как различные, не сводимые друг к другу и не отменяемые друг другом стадии самоопределения человека, находящегося в различных историко-культурных обстоятельствах, относительно Бога, открывающего себя людям в той мере, в какой они способны его воспринять. Общеизвестно, что между западными и восточными богословами, между католическим и протестантским учением, между православной, католической и протестантской церковью существуют значительные богословские и обрядовые различия. Однако, по нашему мнению, эти различия не столь существенны, если оценивать историю хри-

¹ Виндельбанд В. История философии. Киев, 1997. С. 180.

стианства в широком культурно-историческом смысле. Главным ее фактором остается актуальное состояние веры как соучастия человека в откровении Бога, которое, согласно внутренней логике христианского учения, не зависит ни от личных качеств человека, ни от степени его «правоверности», но является даром Божьей благодати.

Именно поэтому чрезвычайно трудным и неоднозначным занятием является попытка выделения каких бы то ни было критериев «истинной веры». В то же время достаточно определенно можно сказать, чем вера не является: она не есть субъект-объектное отношение между человеком и Богом, в котором Бог выступает как независимый и оторванный от человека «предмет», который за недостатком знания постигается «верой». «Объект» невозможно распять на кресте, он не в состоянии радоваться и горевать, восторгаться и проклинать, воодушевляться и испытывать тоску. Субъект-объектное понимание веры есть вторичный продукт рационализма, который стремится поставить веру на уровень знания с низкой степенью доказательности.

Особую сложность представляет проблема соотношения веры и церкви. С одной стороны, сама сущность веры в христианском понимании подразумевает то, что вера имеет смысл только в рамках сообщества верующих, поскольку она является качеством, конституирующим особый тип отношений между людьми, в которых посредником выступает Бог. С другой стороны, история христианской церкви, как западной, так и восточной, дает множество примеров того, как сама институциональная церковь в силу разнообразных исторических причин оказывалась ответственной за превращение «живой веры» как образа жизни в мертвую догму. Это приводило и приводит к бесконечным взаимным претензиям между различными христианскими деноминациями, каждая из которых претендует на обладание единственно правильной и аутентичной верой. Но, по справедливому замечанию И. Ильина, «всякое религиозное принуждение – даже принуждение к истинной вере, – повреждает духовность человека и умаляет силу, искренность и цельность его веры»¹.

Религиозный опыт, опыт веры – это история личной встречи человека с Богом, в которой человек свободно и самостоятельно

¹ Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. М., 1994. С. 79.

принимает Бога и своей жизнью отвечает на эту встречу. Этот опыт неповторим и уникален, и все люди, идущие путем веры, способны узнать и понять друг друга, потому что в этом опыте, при всех его индивидуальных особенностях, есть нечто общее: это Бог как содержание и смысл веры, который бесконечно многообразен и в то же время всегда один и тот же.

Учения великих христианских богословов Аврелия Августина, Фомы Аквинского и Мартина Лютера о вере, определившие собой основное направление духовного развития западной христианской церкви, были теми критическими точками, которые на протяжении полутора тысячелетий определяли направление духовного становления западноевропейской цивилизации. 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. Этот опыт, будучи включен в опыт церкви, трансформировался в богословские догматы, призванные сохранять и поддерживать веру миллионов людей, не только не имевших такого личного опыта, но и не нуждавшихся в нем.

Мистический символизм средневекового мышления, сформировавшийся на почве платонизма, переосмысленного Августином с христианских позиций, долгое время являлся питательной средой, обеспечивавшей 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 мистические связи между явлениями и предметами были заменены каузальными естественно-научными закономерностями.

В свою очередь, аристотелизм, призванный Фомой для анализа естественной иерархии земного и небесного миров, дал толчок развитию рационалистической схоластики, направленной на исследование логических предметных взаимосвязей. Разум, который Фома привлек на службу откровению, в его системе вовсе не имел приоритета над верой, поскольку и разум, и вера, согласно Фоме, происходили 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 о Своем существовании»¹. Однако из истории философии хорошо известно, что именно система Фомы, гармонично сочетавшая философию и богословие, знание и веру, явилась тем катализатором, который в конце концов привел к их отрыву друг от друга.

Еще в большей степени торжеству рационализма способствовало учение Мартина Лютера об оправдании верой. Концепция человеческой природы, вытекавшая из этого учения, была противоречивой. С одной стороны, именно протестантизм, оставив изолированного индивида один на один с Богом, который, лишившись земной опоры в виде церкви, стал теперь не менее одиноким, чем человек, дал толчок становлению личности буржуазной эпохи, ответственной за свои действия только перед собой. С другой стороны, в этой концепции присутствовал глубокий пессимизм, вытекавший из признания фундаментальной испорченности человеческой природы первородным грехом. 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 очерченному существу место именно здесь, ибо необходимо, чтобы оно жило в этом аду, каким является мир»².

Эпоха Просвещения, как известно, провозгласила принцип автономии человеческого разума, которая распространялась на все проявления человеческого духа, в том числе на мистический опыт переживания личной встречи с Богом в вере. Сама способность к рациональному мышлению воспринималась как наиболее полная манифестация человеческой сущности. 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”, переживаемой каждым человеком»³. В основе рационализма лежало

¹ Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995. С. 66.

² Маритен Ж. Философ в мире. М., 1993. С. 63.

³ Tillich P. Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology. New York, 1967. P. 19.

мистическое ощущение причастности человека к Богу, который является причиной и источником разумного устройства мира. В то же время Просвещению было свойственно стремление отодвинуть сферу деятельности Бога за пределы эмпирической реальности человеческой деятельности, оставив за Богом одновременную честь сотворения мира.

В этих условиях вера и разум должны были заново определить сферы своей компетенции. Во-первых, проблема сущности и смысла веры перешла из сферы богословия в сферу философии. Богословие стало специальной наукой о Боге, а экзистенциальные и методологические вопросы, в том числе проблема веры, стали обсуждаться в рамках преимущественно философского дискурса, то есть в контексте, отличном от ее бытийственного содержания. Во-вторых, вера стала пониматься не только в традиционном религиозном смысле, но и более широко – в качестве фундаментальной установки в отношении человека к миру в целом. И тот или иной мыслитель в зависимости от своих предпочтений мог рассматривать веру или разум в качестве первичной способности человека и выводить одно из другого. В конечном счете на место веры в качестве средства познания Божественного откровения был поставлен разум, а вера в собственном смысле стала пониматься как знание, обладающее недостаточной степенью достоверности.

Философское осмысление богословской проблематики приводит к тому, что для того, чтобы выразить *состояние веры*, необходимо прежде всего определить *отношение к вере*. 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. В то же время отношение не является необходимым для состояния и не обязательно его подразумевает. Здесь всегда присутствует противоречие между *fides qua creditur* (верой, которой верят) и *fides quae creditur* (верой, в которую верят). Кроме того, необходимость рефлексии, т.е. отношения к экзистенциальному состоянию веры в силу своего рационалистического характера всегда несет в себе опасность превращения состояния веры в веру как субъект-объектное отношение.

В действительности 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. М. Бубер писал: «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, то есть полной готовностью самой жизнью удостоверить обретенный смысл»¹.

В этом заключается сущность современного кризиса веры: потеряв опору во внешних авторитетах, разуверившись в возможностях разума, человек не может теперь надеяться на «оправдание верой», потому что в его отношении к вере неизгладимо присутствует «рационалистическая прививка», стремление вначале выяснить, что именно состояние веры должно 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»².

В рамках философского подхода к вере обычно обсуждаются следующие вопросы: является ли вера внутренним настроением человека или она имеет какие-либо объективные основания; существует ли предмет веры объективно или же это 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, как «встреча», «безусловная зависимость», «страсть», «предельный интерес» и т.д., которые для верующего являются избыточными, а для неверующего – неубедительными.

¹ Бубер М. Два образа ... С. 361.

² Там же. С. 415.

Философский анализ веры неизбежно 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. 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, 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 средневековой 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».

Экзистенциальные основания кризиса веры в европейской культуре последних двух веков заключаются в преобладании такого человеческого типа, который, по словам И. Ильина, «зажил такими органами души, которые бессильны в обращении к священному»¹. В современную эпоху неизмеримо углубился внутренний конфликт человека с самим собой, на первый план выдвинулись те или иные дифференцированные человеческие способности или качества вместо целостного человека, он уподобился «пучку ассоциаций», и его жизнь рискует «лишиться своего лично духовного единства и расплыться в хаотическую и капризную, несвязную множественность»². Такой человек стремится либо к знанию без веры, либо к вере без знания, либо вообще считает, что он 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 представляются современной идеологически-мировоз-

¹ Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. М., 1994. С. 62.

² Там же. С. 319.

зренческой 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 не представало, есть по сути дела не что иное, как гипостазированные и абсолютизированные комплексы самого человека. Здесь срабатывает тот самый механизм «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 большим 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 ему 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. Всякого рода суеверия, фантазии на религиозные темы, эзотерические учения, обещающие людям быстрое избавление от всех проблем, которые в изобилии представлены сегодня в литературе и в средствах массовой информации, отнюдь не безобидны.

Обращение к истокам традиции христианской веры и к ее развитию в богословских 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»¹. 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 зависящей 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, фиксирующее дистанцию между Богом и человеком, делает веру движущей силой вечного стремления человека к совершенству, мерилom 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. Проблема не только в том, что к вере нельзя принудить – каждый акт веры есть уникальное, неповторимое обращение Бога к конкретному человеку, который способен откликнуться на 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 абсо-

¹ Жильсон Э. Философ и теология ... С. 162.

лютом смысле, предполагающем трансцендентную субъективность, к которой отнесены все субъективности»¹.

Вера всегда была и есть редкий и удивительный дар, сообщающий человеку подлинную духовную красоту и осуществляющий его жизнь во всей полноте бытия. Как сказано в Евангелии: «Тесны врата и узок путь, ведущий в жизнь, и немногие находят его» (Матф. 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 библейского Авраама, которому Бог вменил его веру в праведность – ныне человек 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 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»².

¹ Маритен Ж. Философ в мире ... С. 31.

² Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. М., 1994. С. 294.

В свое время Р. Бульманн настаивал на том, что разговор о Боге должен всегда вестись как разговор о человеческой ситуации в мире. Из этого утверждения вытекает постоянная и настоящая 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 образа мышления сложно, если вообще возможно, дать адекватную интерпретацию веры, поскольку в ней 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, и тогда философское отношение к вере становится исключительно важным способом прояснения веры, аутентичной особенностям мышления современного человека.