

ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

УДК 141.4

DOI: 10.12737/21650

Вера как мистико-гносеологическая онтологема христианского мировоззрения

Belief As Mystic-Gnoseological Ontologema of Christian Philosophy of Life

Получено: 27.09.2016 г. / Одобрено: 05.10.2016 г. / Опубликовано: 19.03.2017 г.

Соболев Ю.В.

Канд. философ. наук, доцент, доцент кафедры философии, Сибирский государственный аэрокосмический университет им. М.Ф. Решетнёва, Россия, 660025, г. Красноярск, пр. им. газ. «Красноярский рабочий», д. 31, e-mail: ysob@mail.ru

Sobolev Yu.V.

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of Philosophy, Siberian State Aerospace University named after acad. M.F. Reshetnev, 31, Prospekt Imeni Gazety Krasnoyarskiy rabochiy, Krasnoyarsk, 660025, Russia, e-mail: ysob@mail.ru

Аннотация. Проблема веры, как одна из ключевых тем гносеологии, видится не менее интересной в историко-религиозном дискурсе. На примере сопоставления иудейской и христианской традиции показаны различные фокусы осмысления феномена веры в её сопряжении с текстами Ветхого и Нового Заветов, христианской экзегезой и позициями видных зарубежных и отечественных философов (М. Бубера, П. Тиллиха, Х. Яннараса, Д. Зильбермана, М. Бахтина).

Ключевые слова: вера, вера-эмуна, вера-пистис, Бог, Церковь, религия, мистика, гносеология, онтологема.

Abstract. The belief's problem as one of the key subjects of gnoseology, doesn't seem less interesting in a historical-religious discourse, as well. The example of comparison of Judaic and Christian tradition shows the various focuses of understanding of a belief's phenomenon in its interface to texts of the Old and New Testament, Christian exegesis and views of prominent foreign and domestic philosophers (M. Buber, P. Tillich, H. Yannaras, D. Zilberman, M. Bakhtin).

Keywords: belief, belief-emuna, belief-pistis, God, Church, religion, mystic, gnoseology, ontologema.

Отправной точкой настоящей статьи следует считать мысль о двух образах веры, высказанную философом М. Бубером в своей одноименной работе, выражение которых находит мыслитель в Ветхом и Новом Заветах: Ветхому соответствует вера-эмуна, а Новому — вера-пистис. С суждением о природе христианского образа веры — веры-пистис, выросшей из среды античной культуры, вполне можно согласиться, разумея под ним исключительно «образ веры» — *теоретический образ* гуманитарного дискурса. Реальное же христианское сознание не знает противопоставления «образов веры», потому что дано недвусмысленное пояснение: «Закон был для нас *детоводителем ко Христу*, дабы нам оправдаться верою» (Гал. 3:24); т.е. новозаветная вера есть продолжение веры-эмуны, ее *совершение*.

Еще один важнейший параллелизм, расширяющий этот вопрос, обнаруживает отечественный философ Д. Зильберман. Опираясь на саму иудейскую традицию в ее историческом развитии и рассматривая веру как способ взаимодействия двух личностей (человека и Бога), Зильберман обнаруживает необычный, на первый взгляд, факт для аврамической

культуры (но вполне естественный для ведизма), условие, которое, как кажется, упустил, Бубер: «Тора для иудаизма выступает в той же роли, какую играет Христос для христианина. К ней взыскуют, сказанное ею толкуют. Но все-таки Тора, хотя и «организм», но остается квазиличностью. Она не может иметь биографии, испытывать человеческие страдания. Отсюда в ней такие потенции, как *многоликость* и способность к проявлению *деонтической* силы — как две возможные реализации интуиции читающего ее текст. Толкующий Тору постоянно испытывает эту альтернативу, и вся история ее толкования структурируется из таких элементов, а потому «тень» этой структуры может быть отброшена на историю народа, прислушивающегося к толкованиям Торы» [3, с. 319]. Не образ веры становится иным, как полагает Бубер (духовный закон остается неизменным!); происходит смена визави *личности* человека; на смену «личности» Торы приходит Личность Самого Бога. Полагаем, не очень ошибемся, сказав, что на самом деле буберовская формулировка веры-пистис высвечивает *лишь одно* измерение веры, становящееся понятным в контексте

суждения отечественного философа Н. Лосского, тонко подметившего, что «для всякого, кто уверен в том, что знание проникает в сущность вещей, возникает мучительный вопрос: почему же философия в своем многовековом развитии не только не доказала этого, но даже, наоборот, широко развила в нас склонность к субъективному идеализму» [5, с. 4].

В этом свете позволим себя сделать несколько пояснений. Христианское переживание веры, кажущееся стороннему взгляду склонным к «индивидуализму», верно лишь отчасти; так как словами Апостола Павла преодолевается эта тенденция, и постулируется, без преувеличения, важнейшее качество новозаветной веры — *соборность* (греч. καθολικός — «всеобщий»), которое, собственно, есть смысловая синонимия с ключевым словом «церковь» (греч. ἐκκλησία — «собрание»): «Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы?» (1 Кор. 6:15); «А соединяющийся с Господом есть один дух с Господом» (1 Кор. 6:17). Св. Кирилл Иерусалимский в своем «Поучении» говорит так: «Церковь называется соборною потому, что она в целой вселенной, от пределов земли, до пределов ее, и потому, что во всеобщности и без всякого опущения преподает все, долженствующее входить в состав человеческого ведения, догматы о видимом и невидимом, о небесном и земном. Еще и потому, что подчиняет благочестию весь человеческий род, и начальников и подчиненных, ученых и неученых» (XVIII, 23).

Видный современный богослов Х. Яннарас по этому поводу пишет: «Первохристианское собрание — не просто кучка людей, временно и случайно оказавшихся вместе. Эти люди живут постольку, поскольку составляют Церковь, единое живое тело, и участвуют в его жизни как «братья» и «сестры», вышедшие из одного и того же материнского лона. Они — члены единого органического живого тела. Аналогичное сознание обнаруживается в народе Израильском на протяжении его истории. /.../ Не теоретические убеждения и не религиозные верования, но призыв Бога собирает и объединяет двенадцать колен Израилевых в избранный народ, чья связь с Богом скреплена особым заветом, или союзом. Это сознание отражено в греческом слове *synagoge* (буквально «собрание»), обозначающем собрание израильской общины. Как *ekklesia*, так и *synagoge* являются переводом одного и того же еврейского термина *gahal*» [8, с. 181]. Заметим, что «собрание» как связь верующих друг с другом и с Богом можно вполне понимать как полноценный эквивалент слов «вера» и «религия»: «В славянской

традиции аналог понятию религия — *вера* (от санскр. *varatra* веревка, канат, т.е. тоже «связывать», «скреплять»)» [6, с. 6].

При всех приведенных ссылках на Священное Писание, экзегетический авторитет святых отцов с точки зрения философов и богословов, следует признать, что индивидуалистский опыт веры занимает достаточно прочное место в исторической жизни Церкви, и, более того, самой Церковью он вынесен в образец подвига духовной жизни). Однако важно подчеркнуть, что *этот* индивидуалистский опыт веры — все же опыт *церковный* (или *внутрицерковный*), ибо М. Бубер, равно как и протестантский теолог П. Тиллих, подразумевают под «рациональностью», «индивидуализмом», «личным отношением с Богом» иной опыт — *внецерковный*. В чем тут дело? Известный богослов прот. Георгий Флоровский поясняет: «Церковные писатели всегда имели ясное представление о том, что в действительности есть Церковь, — хотя это “представление” никогда не сводилось ими к *понятию*, к определению. Лишь в относительно недавнее время, в “осень Средневековья” и особенно в беспокойную эпоху Реформации и Контрреформации, были предприняты попытки определений и обобщений — скорее, наполненные духом межконфессиональных споров и приспособленные для полемики, чем ставшие плодом спокойного богословского созерцания» [7, с. 2]. Принятый в академических трудах по истории религии дифференцированный взгляд на христианство, как то: православие, католицизм и протестантизм, на самом деле не соответствует догматической установке Церкви. При всех богословских расхождениях и православие, и римо-католицизм (и ряд других, например, Армянская апостольская или Сирийская церкви), будучи церковным организмом, обладают *живым эклессийным сознанием*, вбирающим в себя мировой историко-культурный опыт и созидаящим собственную историю и культуру, в то время как протестантизм с момента своего возникновения был и остается христианством, находящимся за пределами Церкви (соборности).

Это обстоятельство приводит нас к заключению: образ христианской веры — веры-пистис, осмысленной в философии и теологии «мертвого Бога», описанный в штудиях Ницше, Бонхёффера, Бульмана, Тиллиха, Кокса, и концепцию «двух образов веры» Бубера нужно рассматривать с двух сторон: с одной стороны, как теоретико-дискурсивный образ, с другой, как локальный опыт веры, лежащий вне «всей *полноты Церкви*» (Кол. 2:9). В этом утверждении нет новизны, — в довольно емком виде эта

мысль получила обоснование в резонансной работе немецкого социолога М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма», 1905; мы же в помощь себе возьмем цитату Д. Зильбермана, высказавшегося по этой теме так: «Реформистский принцип оправдания верой и протестантская идея о том, что “труд есть молитва”, в действительности предполагали существование Бога как обусловленное человеческой верой в него, с одной стороны, и человеческим устремлением к деятельности, с другой. Проще говоря, на что человек возлагает свою веру, то и становится Богом. Признание свободы воли человека сделало необходимым отрицание свободы воли Бога... Поляризация священного и мирского завершилась: в мире Бога нет, и Он это знает. Бог будет выражать свою волю в “вечном завтра”. Бог не должен вмешиваться в ход событий, Он не может творить историю, как в библейские времена. Человек должен делать все это сам вместо Бога. В современном западном мире вера определяется тем, соизволят ли человек верить и вести себя соответствующим образом. Другими словами, его вера формально свободна и в сущности пуста» [3, с. 99].

Но как же мыслится вера в пределах христианской экклесии? Начнем с указания на то, что в Новом Завете слово «вера» встречается 36 раз, а глагол с корнем «веровать» — еще чаще, 84 раза (для сравнения скажем, что слово Христос в полной Библии встречается 126 раз). Этот арифметический показатель сообщает о вовсе не эпизодическом употреблении слова «вера» на страницах Священного Писания. Усилим этот тезис, обратив внимание и на то, что определение веры, данное апостолом Павлом, является единственной дефиницией во всем Новом Завете (!): «*Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом*» (Ев. 11:1).

Вчитывание в библейские места, проясняющие место веры в христианстве, раскрывает для нас главное — невозможность замены этого понятия эквивалентом (что одновременно делает необходимой экспликацию самого понятия в рамках христологии). Недаром на известное прошение пророка Аввакума Бог отвечает следующим образом: «Вот, душа надменная не успокоится, а праведный своею верою жив будет» (Ав. 2:4). «Праведный своею *верою* жив будет» (курсив наш. — Ю.С.), «*верою*» — вот библейская квинтэссенциальная рецепция жизни и спасения! Недаром к этим исходным словам неоднократно обращается апостол Павел — бывший фарисей Савл, цитируя их буквально в своих Посланиях: «А что законом никто не оправдывается пред Богом, это ясно, потому что праведный верою жив будет»

(Гал. 3:11); «В нем открывается правда Божия от веры в веру, как написано: праведный верою жив будет» (Рим. 1:17); «Праведный верою жив будет; а если [кто] поколеблется, не благоволит к тому душа Моя» (Евр. 10:38). (Попутно заметим, что этот «мостик» веры между Ветхим и Новым Заветом, переброшенный апостолом, убеждает нас еще раз в отсутствии демаркационной линии в библейском представлении о *нескольких* образах веры).

Приведенное выше позволяет сказать: вера в библейском контексте есть *божественный императив*, данный человеку. Мы знаем: как действие природы, оформленное в физический закон, представляет для человека значимость в качестве практической экспликации этого закона, так для христианина вера — не просто духовный императив, но *единственный* способ бытия в пространстве личной связи с Богом и через Него с миром. А значит, интерес к анатомированию феномена веры ее носителем отходит на второй план. Из чего легко объясняется «антиномизм» известных евангельских слов: «Я знаю, в Кого уверовал» (Тим. 1:12): «Когда человек открывает, что некое знание (духовное и нравственное) не может быть им просто “принято к сведению”, а требует от него жизненного ответа — этим ответом оказывается вера. Поэтому вера не нуждается в преобразовании в какую-либо форму “позитивного знания”. Для верующего Бог — это очевидность, которая требует веры» [4, с. 17]. Соглашаясь с этой мыслью, дополним ее словами отечественного философа М. Бахтина, «облекшего» веру в следующую емкую формулу: «Эмоционально-волевой тон, объемлющий и проникающий единственное бытие-событие, не есть пассивная психическая реакция, а некая должная установка сознания, нравственно значимая и ответственно активная. Это ответственно осознанное движение сознания, превращающее возможность в действительность осуществленного поступка, поступка-мысли, чувства, желания и пр.» [1, с. 97].

Итак, христианское переживание веры — *непосредственное*, а касательство с гносеологической дихотомией «вера—разум» в рамках настоящей традиции, по большому счету, лишь схоластическое. Потому что, в первую голову, в практику духовной жизни христианина положен *опыт* — он здесь и рассматривается в качестве когнитивной парадигмы, где проверочным «механизмом» и «критерием истинности» выступает сам человек. Поэтому в патристике можно выделить два уровня (понимания) веры.

Первый уровень являет собой гносеолого-догматическое понимание веры, в котором человек вы-

ражает свое согласие с мировоззрением, заключенным в догматическую канонику. Настоящий уровень можно считать общим и универсальным, необходимым для взаимосвязи субъекта с мировоззренческой установкой той или иной парадигмы (оговоримся лишь, что общим будет не смысловое наполнение — религиозное или мифологическое, и различиями внутри этих систем, а само *согласие и принятие* человеком той или иной мировоззренческой структуры).

Второй уровень веры — мистический — подразумевает «включение» человека в то божественное бытие, где вера становится уже не просто сотериологическим способом, но *непосредственным соединением* человека с Самим Источником жизни, и Предмет веры входит внутрь человека, наполняя его: «*Царствие Божие внутрь вас есть*» (Лк. 17:21); «*И уже не я живу, но живет во мне Христос*» (Гал. 2:20).

Таким образом, веру в христианстве следует рассматривать как двухуровневый гносео-онтологический феномен, образующий фундамент и архитектуру новозаветной *каноники*. Эта особенность позволяет нам говорить о фундаментальном различии *универсальной веры* и *христианской веры* (распространенная дихотомия в системе авраамических культов: *закон — канон*). В то же время наличие двух уровней веры, определяющих содержание христианского мировоззрения, провоцирует вероучительный конфликт внутри самого учения. Речь идет об интериорном антагонизме *религии* и *мистики* в рамках одного воззрения, с одной стороны, и слиянии и отождествлении (как понятийного, так и практического) веры и религии, с другой.

Вопрос о взаимосвязи религии и мистики заслуживает особого рассмотрения. Одним из первых, кто уделил этой теме серьезное внимание, был немецкий социолог М. Вебер. Ученый, анализируя крупнейшие религиозные традиции, преследовал цель установления тех фундаментальных констант и доминант, с помощью которых можно описать разнообразные социальные и политические структуры, а также особенности их функционирования. Вебер проводит очень четкую границу разделения между понятиями «религия» и «мистическая аскеза», где последняя отождествляется с религиозными учениями Древней Индии — «колыбелью теоретически и практически наиболее враждебных миру форм религиозной этики, когда-либо существовавших на земле» [2, с. 1]. Дифференцируя религиозный мир на «западный» и «восточный», социолог стоит на позициях религиозной этики «западного» типа

(оставив в стороне оценочное суждение этой «предвзятости», скажем, что она имеет здесь свое положительное значение). Разводя понятия «аскетизм» и «мистика», Вебер, объясняя встроенность аскезы в жизнь христианского праксиса, настойчиво противопоставляет ее мистицизму восточного культа.

В этом плане прав русский философ В. Соловьев, наделяя этику христианства гигиеническим значением, а не терапевтическим. Если аскеза подтверждена характером самого христианского учения (типология по Веберу: христианин — «бродячий ремесленник»), то мистический тип, бесспорно, характерен для индуизма («упорядочивающий мир маг») и буддизма («странствующий по миру монах-созерцатель»), нежели для христианства.

Согласно Евангелию, одной из первейших особенностей новозаветного мировоззрения выступает деятельностный аскетический характер учения (свидетельство тому — содержание книги Деяний святых апостолов), что диаметрально «установке» созерцающего мистика, избегающего мира. Впрочем, следуя за мыслью Вебера, важно оговориться, что мистика присутствует и в христианском учении (по аналогии с иудаизмом, на которое ссылается немецкий социолог), но это мистицизм, близкий «пророческому движению мессианского типа», а не «мистически-экстатическим» техникам восточных культов. Вспомните слова апостола Павла: «**Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость; потому что немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков**» (1 Кор. 1:22)!

Но каким же образом разрешается в христианстве вопрос тождественности мистики-аскетизма и веры-религиозности? Ответ мы получаем из нескольких мест Священного Писания. Первое место — диалог фарисея Никодима со Христом (Ин. 3:1–21). Христос говорит о рождении свыше (духовном рождении от воды и Духа), без которого невозможно ни увидеть Царство Божие, ни войти в него: «Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше» (Ин. 3:7). На непонимание Никодима Иисус отвечает: «Ты — учитель Израилев, и этого ли не знаешь? Истинно, истинно говорю тебе: мы говорим о том, что знаем, и свидетельствуем о том, что видели, а вы свидетельства Нашего не принимаете. Если Я сказал вам о земном, и вы не верите, — как поверите, если буду говорить вам о небесном?» (Ин. 3:10–12). Второе место: «Истинно, истинно

говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6:53–54). Третье место: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь» (Мф. 28:19); и, собственно, образец исполнения повеления: «Итак, что ты медлишь? Встань, крестись и омой грехи твои, призвав имя Господа Иисуса» (Дн. 22:16).

Сведение этих мест в один ракурс позволяет нам увидеть квинтэссенцию новозаветного учения. Как нетрудно заметить, никакой мистики (в мистически-экстатическом понимании восточного типа) в приведенных стихах нет, как нет ее и в заповедях Блаженства. Однако следует эксплицировать выводимый из апостольских слов *евангельский мистицизм* (или, если угодно, как было определено ранее, мистицизм «иудейского» типа). Рецепция этого типа мистицизма достаточно проста и подчеркнута практична, если поместить за скобки трансценденцию божественной благодати: принятие верой Иисуса Христа Богом — вход покаянием и крещением в Церковь — участие в Таинствах — следование божественным заповедям. Но каждый этап человеческого *делания* сопровождается и преобразуется *деланием* Бога — действием божественной благодати (совокупно — синергия). Схематически это можно выразить так:

Обращение → Крещение → участие в Таинствах →
христианская жизнь

Благодать

Вот почему не стоит удивляться ночному собеседнику Христа, который с искренней непосредственностью осведомляется после ответа Учителя: «Как может человек родиться, будучи стар? неуже-

ли может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?» (Ин. 3:4). Не составит труда изложить подробный план ритуальных действий (ими было наполнено ветхозаветное устройство жизни иудея), но как объяснить фарисею «действие Бога в человеке», «снять покров» с «механики» благодати? Поэтому «праведный верою жив будет», а значит, *мистицизм* закона Благодати заключается в самой Благодати и раскрывается в ее действии. *Верой, по вере, через веру*. Об этом говорят точные слова современного богослова: «Очищать себя для Бога», «любить Бога» — это мотив, который есть во многих религиях мира. Но Евангелие решительным образом демистифицировало этот путь Богопознания. Чтобы стяжать любовь к Богу или проявить ее, оказывается, не необходимо аскетическое странничество по горам и пустыням... Подать чашу воды просящему прохожему — значит отныне проявить любовь к самому Богу. Посетить больного — значит совершить путешествие в само Царство Небесное. Отдать одежду бедствующему — значит прикрыть Голгофскую наготу Богочеловека. Простить долг своему обидчику — значит сделать своим вечным должником самого Творца неба и земли...» [3, с. 22].

Итого, необходимо подчеркнуть, что вера в христианском мировоззрении занимает особое место:

- с одной стороны, как данный человеку божественный императив;
- с другой, как единственный и *непосредственный* способ бытия в пространстве личной связи с Богом и через Него с миром;
- с третьей, как мистико-гносеологическая онтологема, объединяющая в себе и первое, и второе («сверхиррациональная антиномия», по слову британского богослова Уэра Каллиста). Графически это выглядит следующим образом:

Религия = Христианство = Вера

ВЕРА

Бог

Литература

1. *Бахтин М.М.* От философии поступка к риторике поступка [Текст] / М.М. Бахтин. — М.: Лабиринт, 1996. — 176 с.
2. *Вебер М.* Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира. Избранное [Текст] / М. Вебер. — М.: Юрист, 1994. — 704 с.
3. *Зильберман Д.Б.* К пониманию культурной традиции [Текст] / Д.Б. Зильберман. — М.: Институт развития им. Г.П. Щедровитского, 2015. — 623 с.

4. *Кураев А.В.* О вере и знании [Текст] / А.В. Кураев. — М.: Аргус, 1995. — 57 с.
5. *Лосский Н.* Обоснование интуитивизма [Текст] / Н. Лосский. — СПб.: С.-Петербургский ун-тет, 1906. — 369 с.
6. *Соболев Ю.В.* Религиоведение. Ч. 1 [Текст] / Ю.В. Соболев. — Красноярск: Изд-во СибГТУ, 2012. — 108 с.
7. *Флоровский Г.В.* Избранные богословские статьи [Текст] / Г.В. Флоровский. — М.: Пробел, 2000. — 303 с.
8. *Яннарас Х.* Вера Церкви: Введение в православное богословие [Текст] / Х. Яннарас. — М.: Центр по изучению религий, 1992. — 250 с.

References

1. Bakhtin M.M. *Ot filosofii postupka k ritorike postupka* [From the philosophy of the act to the rhetoric of action]. Moscow, "Labirint" Publ., 1996. 176 p.
2. Veber M. *Teoriya stupeney i napravleniy religioznogo nepriyatiya mira. Izbrannoe* [Theory of stages and directions of religious rejection of the world. Favorites]. Moscow, Yurist Publ., 1994. 704 p.
3. Zil'berman D.B. *K ponimaniyu kul'turnoy traditsii* [By understanding the cultural tradition]. Moscow, NNF «Institut razvitiya im. G.P. Shchedrovitskogo» Publ., 2015. 623 p.
4. Kuraev A.V. *O vere i znanii* [On faith and knowledge]. Moscow, Argus Publ., 1995. 57 p.
5. Losskiy N. *Obosnovanie intuitivizma* [Rationale intuitionism]. St. Petersburg, S.- Peterburgskiy universitet Publ., 1906. 369 p.
6. Sobolev Yu.V. *Religiovedenie* [Religious Studies]. SibGTU Publ., 2012. 108 p.
7. Florovskiy G.V. *Izbrannye bogoslovskie stat'i* [Selected theological articles]. Moscow, Probel Publ., 2000. 303 p.
8. Yannaras Kh. *Vera Tserkvi: Vvedenie v pravoslavnoe bogoslovie* [Church Faith: An Introduction to Orthodox theology]. Moscow, Tsentr po izucheniyu religiy Publ., 1992. 250 p.