Постижение веры

Е. А. Степанова

Издательство
Уральского
университета

Но Сын Человеческий пришед найдет ли веру на земле?

Евангелие от Луки, 18:8

Е. А. Степанова

ПОСТИЖЕНИЕ ВЕРЫ

E. A. Stepanova

Comprehension of Faith

Ekaterinburg
Ural University Press
1998

Е. А. Степанова

Постижение веры

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
1998

ББК Ю3
С79

Научные рецензенты:
доктор философских наук
В. И. Кашперский,
доктор философских наук
Д. В. Пивоваров

Редактор
И. М. Харитонова

Степанова Е. А.

С79 Постижение веры. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1998.– 252 с.
ISBN 5–7525–0657–3

Книга посвящена исследованию смысла веры в библейской традиции, в христианской теологии и европейской религиозной философии. В ней дается сравнительное описание историко-культурных типов состояния веры на примере творчества крупнейших христианских богословов и философов. Вера рассматривается как экзистенциальное пребывание человека в единстве с Богом и делается попытка создания адекватного философского способа изложения проблемы веры, избегающего противопоставления веры и знания.

Книга предназначена для широкого круга читателей.

$С\frac{0403000000–22}{182(02)–98}$ ББК Ю3

ISBN 5–7525–0657–3 © Е. А. Степанова, 1998

Оглавление

Введение 6

Глава I. Состояние веры 14

§1. Библейский образ веры 21

§2. Путь к вере 55

§3. Жизнь в вере 74

§4. Оправдание верой 93

§5. Предстояние в вере 112

Вера сообщества:

некоторые выводы 147

Глава II. Отношение к вере 153

§1. Вера в пределах разума 159

§2. Вера в пределах чувства 177

§3. Тоска по вере 193

§4. Кризис веры 211

Вера человека:

некоторые выводы 237

Заключение 246

Введение

Современный период духовного развития человечества без преувеличения можно охарактеризовать как кризисный. Традиционные мировоззренческие системы, основанные на научных, философских или религиозных принципах, в значительной степени потеряли кредит доверия в глазах людей и обнаруживают либо тенденцию к размыванию границ между противоположными и взаимоисключающими концепциями и к торжеству плюралистического анархизма, либо, наоборот, стремление к обособлению, противопоставлению и выделению той или иной концепции или способа восприятия мира в качестве единственно правильного.

Это обусловлено прежде всего кризисом разума и рационального мировоззрения, равно как и соответствующих последним процессов становления и переформирования цивилизационных, национальных и культурных структур во всемирном масштабе. Ситуация кризиса – это человеческая ситуация, фиксирующая несовместимость базовых ценностей современного человека с реальным жизненным процессом. Поэтому кризис затронул все без исключения стороны общественной и индивидуальной жизни, включая убеждения. Он обостряется еще и в силу тех возможностей распространения идей в современном мире, которые предоставляются новыми технологи-

ями и коммуникационными системами. В этих условиях настоятельно необходимой становится задача уяснения смысла тех оснований, на которых строится отношение людей к миру и выработка ими своей жизненной стратегии, в том числе таких «классических» понятий, как вера и разум, откровение и знание.

Ситуация кризиса наиболее остро ощущается в тех странах и регионах мира, которые в силу различных обстоятельств претерпевают в современный период глубокую трансформацию всех сторон социальной жизни, включая экономику, политику, нравственные и культурные ценности, религиозные традиции и психологические устои. Нет необходимости подробно останавливаться на глубине, сложности и неоднозначности тех процессов, которые в этом смысле переживает сегодня Россия. Отметим лишь, что по степени воздействия на умы и души людей, по неопределенности последствий, по растерянности, тоске по утрате понятных и достижимых жизненных целей, стремлению к выработке альтернативного мировоззрения или попыткам обрести фундамент в национальных традициях современный кризис в России имеет масштабы едва ли не большие, чем кризис начала века. Этот кризис затронул базовые структуры сознания, духовной и душевной жизни, подсознания и психики. Он выражается в утрате нравственных ориентиров и идеалов, в стремлении к некритическому воспроизводству традиции, развязывании низменных инстинктов и т. п. Преодоление этого кризиса подразумевает достижение ясности и определенности в отношении как исторически сложившихся в России форм общественного сознания, в частности такой его части, как вера, так и современного духовного состояния людей.

Одной из ключевых сфер духовной жизни, определяющих духовное состояние, убеждения, ценности человека, является религия. Глобальный кризис не мог не затронуть и мировые религии, в том числе христианство. Разделение философии XVI–XIX вв. на «религиозную» и «светскую» было одной из причин того, что, во-первых, уже в этот период традиционные религиозные ценности в значительной степени девальвировались под влиянием процессов секуляризации и развития науки и технологии,

которые породили веру в земное господство и демиургические потенции человека. Во-вторых, противоречия в институциональном христианстве привели к тому, что в глазах людей оно во многом утратило способность к выработке аутентичных и толерантных форм религиозных убеждений, отвечающих духовным устремлениям человека. Эта ситуация особенно обострилась к концу XX в. Кроме того, в некоторых христианских конфессиях сегодня существует, с одной стороны, стремление к углублению различий между деноминациями и противопоставление одних другим с позиций «аутентичности» и верности «исторической традиции». С другой стороны, присутствует не менее сильная тенденция к размыванию границ между различными христианскими направлениями, возникновение новых деноминаций, претендующих на создание универсальной формы христианства, не говоря уже о многочисленных попытках создания межрелигиозных вероучений, объединяющих в себе принципы и положения различных и порой взаимоисключающих религиозных традиций. Усиление связанной с этим мировоззренческой неопределенности приводит к тому, что становится все больше людей, которые не идентифицируют себя ни в качестве верующих, ни в качестве неверующих, которые «не верят ни во что до конца или верят во все сразу»[1].

По словам П. Тиллиха, «вряд ли существует другой религиозный термин, употребляющийся как в теологии, так и в повседневной жизни, который подвергся бы большему числу неверных толкований, искажений и спорных определений, чем слово „вера“. Это один из тех терминов, который сам нуждается в исцелении, прежде чем его можно будет использовать для исцеления людей. Сегодня термин „вера“ скорее способен стать причиной заболевания, чем выздоровления. Он запутывает, сбивает с толку и порождает то скептицизм, то фанатизм, то интеллектуальное сопротивление, то эмоциональную самоотдачу, то подчинение подменам»[2].

[1] Религия и политика в посткоммунистической России (материалы «круглого стола») // Вопр. филос. 1992. № 7. С. 14.

[2] Тиллих П. Динамика веры // Тиллих П. Теология культуры. Избранное. М.: Юристъ, 1995. С. 132.

Понятие веры часто применяется к характеристике религиозности как таковой безотносительно к сущности и смыслу конкретных религиозных течений. Такое употребление этого слова правомерно, но дискуссионно, поскольку разные религиозные системы подразумевают различные принципы понимания человека в его отношении к высшему началу мира и понимания самого этого высшего начала и в соответствии с этим содержат различное понимание соотношения между человеком и абсолютом, между конечным и бесконечным, между творением и творцом, которое традиционно обозначается как «вера». Но тем не менее в разных религиозных системах в это понятие вкладывается разный смысл, если оно вообще употребляется. Определение смысла этого понятия применительно к христианской традиции, опирающейся на Ветхий и Новый Завет в качестве Священного Писания, для которого понятие веры является фундаментальным, важно в плане межконфессионального диалога, выступающего важным фактором политических и социально-культурных оснований взаимоотношений между людьми. Этот диалог подразумевает осознанное представление о собственных убеждениях и мировоззренческих основаниях и точность в употреблении исходных понятий.

Понятие «вера» часто употребляется также в широком смысле в качестве когнитивной установки, сопряженной с понятием «знание» и не связанной непосредственно с религиозным отношением к миру. Такое понимание веры получило развитие в европейской духовной культуре сравнительно недавно. Оно было связано с изменением соотношения между религиозной и светской культурой, начавшееся в период позднего средневековья и завершившегося оттеснением религиозного компонента культуры на периферию духовной жизни Европы и преобладанием рационализма, в контексте которого вере была заранее уготована участь дополнительного и необязательного аргумента в пользу разума.

Однако в современных условиях, когда классический рационализм переживает глубокий кризис, вопрос о соотношении веры и знания, веры и разума приобретает новое звучание. Вера оказывается тем способом духовной де-

ятельности, с помощью которого человек пытается найти противоположный рационализму путь, способный помочь решить важнейшие экзистенциальные и мировоззренческие проблемы человека и человечества. Поэтому прояснение смысла понятия «вера» и соотношения веры и знания, их интерпретация в соответствии как со сложившейся традицией, так и с современным уровнем понимания становится возможным путем исследования и сравнительного анализа богатейшей историко-философской и историко-богословской иудео-христианской традиции. Обращение к истокам веры, к творчеству тех мыслителей, которые уделяли особое внимание анализу этого понятия, есть один из способов восстановления его в правах и использования той самой исцеляющей силы, которую несет в себе вера.

Вера в Библии понимается как состояние доверия человека Богу, которое в Ветхом Завете конституирует особые отношения между Богом и избранным им народом, а в Новом Завете призвано привести человечество как род к восстановлению единства божественного и человеческого начала мира через Иисуса Христа. Состояние веры, строго говоря, есть единственное и исключительное содержание жизни человека, придающее ей смысл, определяющее собой и включающее в себя все его возможные действия, способности и проявления. «Верующий» в библейском смысле не есть человек, верящий в то, во что не верят другие; это есть иной тип человека, строящий свою жизнь в диалоге с Богом как живой личностью, в отличие от «язычника», обладающего тем или иным видом знания (верования) о безличном божественном начале мира. Христианская вера есть максимальное сосредоточение экзистенциальной энергии человека на актуализации божественного проекта его существования, требующее от человека радикального отказа от своеволия.

Вера в христианстве понимается как связь, встреча человека с Богом, как соучастие человека в откровении Бога, которое определяется естественной расположенностью человека к доверию Богу. В то же время она есть дар Бога, сообщающий человеку способность постигать откровение в условиях разрушенного в грехопадении единства

временного и вечного, человеческого и божественного начала мира, и в этом смысле она есть чудо, которое, тем не менее, всегда возможно.

В силу своего естественно-сверхъестественной природы христианская вера парадоксальна в том смысле, что она есть условие самой себя: исполнение того, что Бог требует от человека через веру, возможно только в силу того, что человек доверяет Богу, и сама возможность веры определяется Богом как ее предметом. Вера возможна постольку, поскольку существует Бог как предмет веры, что, в свою очередь, удостоверяется только через веру. Это обстоятельство порождает специфическую герменевтическую проблему веры: говоря о вере, человек ориентируется только на свой личный духовный опыт, который, тем не менее, обладает для него качеством общезначимости, поскольку исходит из предмета, независимого от какого бы то ни было опыта человека; в то же время понимание этого опыта другим человеком возможно только при наличии у него такого же опыта, который определяется тем же предметом.

Вера была тем экзистенциальным условием, которое позволило христианской теологии с момента ее возникновения творчески воспринять традицию античного мистического рационализма. В напряженной дискуссии с неоплатонизмом и гностицизмом христианская теология приняла радикально иную точку отсчета в обсуждении проблемы соотношения веры и знания. Речь шла не о замене знания верой, а об изменении представления о предмете и источнике веры и знания: поскольку им является Бог, обеспечивающий экзистенциальную целостность человека, то между верой и знанием нет и не может быть никаких противоречий. В рамках этой точки зрения различие между западными и восточными отцами церкви и между неоплатонической и аристотелевской традицией, ассимилированными соответственно Августином и Фомой Аквинским, не столь существенно, поскольку при разнице в методологических подходах в богословии сохранялось неприкосновенным главное: живая вера в Бога как личность и личный мистический опыт откровения.

Начало кризиса христианской веры было положено поздней схоластикой, жестко разграничившей откровение и знание, предметным обособлением философии от теологии и противоречиями внутри институциональной церкви, приведшими к Реформации. Революция в понимании веры, совершенная М. Лютером, его стремление оградить веру не только от церкви, но и от философии в силу многих причин привели к противоположным результатам и послужили толчком многократного усиления рационалистического элемента в теологии, предметной самоидентификации религиозной философии, стремления «светской» философии монополизировать традиционную теологическую проблематику и осмыслить ее философскими средствами. Логическим следствием протестантизма стало обоснованное И. Кантом понимание веры как исключительно внутреннего состояния человека, экзистенциально отчужденного от предмета веры.

Изменение соотношения между европейской философией и теологией в пользу философии привело к тому, что анализ сущности веры оказался ограниченным рамками и правилами философского дискурса, в котором артикуляция веры как состояния доверия Богу стала возможной только в форме отношения к вере, подразумевающего дистанцию между субъективным переживанием веры тем или иным мыслителем и его пониманием сущности этого переживания. Поскольку, как было сказано выше, вера как экзистенциальное состояние не имеет никакой другой причины присутствия в человеке, кроме самой себя, постольку она не нуждается в философском обосновании. В конечном счете преобладание «отношения к состоянию» объективно способствовало тому, что вера стала пониматься как недостаточно убедительная альтернатива разуму. Однако в рамках философии невозможно обосновать, что есть «истинная вера» и каковы ее критерии: философское отношение к вере всегда обусловлено культурно-исторически и ограничено принципами и методами той или иной философской традиции.

Если понимать веру как условие экзистенциальной целостности человека, проблема противостояния веры и разума оказывается мнимой. Действительной проблемой

веры сегодня, как и всегда, является не ее противоположность разуму, но ее присутствие в человеке, требующее адекватного выражения в соответствии с уровнем современного духовного развития. Итогом длительной традиции философского осмысления веры следует считать, с одной стороны, исчерпанность традиционных форм, методов и аргументов спора между разными конфессионально соотнесенными философскими концепциями, а с другой — невозможность и ненужность отказа от языка разума в выражении веры. Вера современного человека должна быть разумной в том же самом смысле, как это понимали западные и восточные отцы церкви и великие христианские мыслители прошлого.

Проблемы современного мира можно решить только на основе общего понимания тех опасностей, которые грозят сегодня человечеству, главной из них является девальвация духовных ценностей и сопровождающее процесс глобализации мирового развития углубление культурно-национальной и конфессиональной дифференциации между людьми. Христианская вера в своем аутентичном смысле является подлинной основой диалога между людьми, культурами, обществами, интеллектуальными традициями. Вера есть та почва, которая способна преодолеть исторически сложившиеся различия между различными религиозно-культурными структурами, сформировавшимися в рамках европейской цивилизации, поскольку она позволяет занять высшую точку отсчета в дискуссиях между ними, а именно позицию предельной заинтересованности в человеческой самореализации и в обретении естественного чувства единства с миром.

Глава I Состояние веры

Понятие религии в том виде, в каком оно сложилось в европейской иудео-христианской традиции, имеет вполне определенный смысл. Он вытекает из смысла самого слова «религия» и обозначает связь человека с Богом и переживание этой связи, основанной на уникальном опыте, имеющем для испытывающего его человека особую очевидность и достоверность. Эта способность к опознанию причастности человека к тому, что выше человека, обычно называется *верой*. В нашем исследовании мы будем употреблять понятие веры преимущественно в том смысле, какой оно имеет в иудео-христианской интерпретации библейской истории отношений между Богом и человеком, где вера есть фундаментальный способ самоопределения человека относительно Бога как абсолютного личностного бытия. Мы исходим из того, что «именно слово „вера" в христианстве чаще всего используется для обозначения отношения человека в Богу, т. е. для обозначения отношения, вообще конституирующего эту религию»[1].

Содержание понятия «вера» в европейской духовной культуре имеет двойное происхождение: с одной стороны, в античной философии различалось естественное зна-

[1] Кимелев Ю. Современная западная философия религии. М.: Мысль, 1989. С. 139.

ние, получаемое 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 мировоззренческий контекст греко-латинского мира постепенно входит иное понимание веры, опирающееся на Ветхий и Новый Завет и имеющее не познавательный, а экзистенциальный смысл.

Необходимость в религии как в связи земного и небесного определяется наличием фундаментального разрыва между ними. В библейской картине мира и человеческой истории утрата первоначального единства человека с Богом, символически описанная в истории грехопадения Адама, оказывается не только первичным историческим фактом, но и смыслообразующим событием, исходя из которого определяется сущность человека в его земном существовании. Это утраченное единство переживается как наиболее драматическое обстоятельство человеческой жизни, и надежда на его восстановление является той движущей силой, благодаря которой библейская история обретает свой динамизм.

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 иудеохристианской 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 бытием. Такими образом, понятие веры неизбежно тавтологично: 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. *Вера в этом смысле есть вся жизнь человека*: именно 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 главная проблема 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 нему тем или иным образом, но во всех случаях это отношение будет отчужденным и внешним. Однако само состояние веры тоже проблематично: именно потому, что она сама есть ответ на отделенность человека от предмета веры, вера всегда есть *стремление* к Богу, к пребыванию в бытии, которое не может быть абсолютным и предполагает разрыв между человеком и бытием. Этот разрыв может переживаться и осмысливаться по-разному: от отчаянного призыва, переданного древним псалмопевцем: «Боже мой! Боже мой! Для чего Ты оставил меня? Далеки 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),— до превращения состояния веры в субъект-объектное отношение человека к Богу. Последнее возникает вместе с философией, которая фактом своего существования фиксирует раскол в существовании человека на бытие как таковое и бытие в созерцаемой и мыслимой форме.

В своей книге «Два образа веры» Мартин Бубер выделяет два типа веры: вера как доверие к чему-либо и вера как принятие чего-либо. И в том и в другом случае речь идет о вовлеченности в отношение веры человека во всей целостности его бытия: «...отношение доверия основано на состоянии соприкосновения: соприкосновения 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»[2].

[2] Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 234—235.

Классическим примером первого состояния — отношения доверия человека к Богу, по мнению М. Бубера, — является вера Израиля в том виде, в каком она описана в Ветхом Завете, прежде всего в Пятикнижии. Вторая форма веры возникает вместе с христианством, которое объединило ветхозаветную традицию с греческим образом мышления, и дальнейшее развитие христианства «шло от формулы к формуле и привело к настоящему исповеданию веры, включавшему некоторое количество членов. По существу, это развитие уже не принадлежит самой живой религии, а относится к ее интеллектуально оформленной периферии — теологии и религиозной философии»[3].

С нашей точки зрения, проблема веры выглядит иначе. Как уже было сказано выше, 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 доверие, поскольку предмет доверия не совпадает с человеком и отделен от него. В силу этого доверие всегда имеет альтернативу — недоверие и отпадение от Бога. Акт принятия не обязательно должен иметь интеллектуальный характер, но это связано прежде всего с тем, что в Ветхом Завете речь идет о таком типе человека, который в истории своей жизни еще не дошел до стадии разложения мира на бытие и мышление. Это, конечно, очевидно с онтогенетической, исторической точки зрения, однако более важным для нас представляется филогенез человеческой личности, представленный в Библии и делающий ее бессмертным источником нашего знания о человеке. Кроме того, в Ветхом Завете вера («эмуна») конституирует сообщество Израиля, вся драма отношений людей с Богом проистекает в сложном контексте богоизбранности, а все остальные народы исключены из состояния веры по определению (мотив о том, что «гора дома Господня будет поставлена во главу гор, и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы» [Ис. 2:2] намечается только у поздних пророков).

«Пистис», евангельская вера, возникает в ином историческом контексте, в котором уже присутствует философия, поставившая во главу угла разум. С точки зрения раз-

[3] Там же. С. 256.

вития 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 благой вести, однако во всех случаях доверие как фундаментальное состояние человека оказывается первичным – без доверия к Богу невозможно принять благую весть 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 или не умеющих воспользоваться той человеческой природой, которую являет собой Иисус Христос. Но путь, который показывает людям Христос, открыт каждому: «Да будете сынами Отца вашего Небесного; ибо Он повелевает солнцу своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и несправедливых» (Мат. 5:45).

В то же время евангельская вера фиксирует крайнюю степень отпадения человека от Бога, делающего необходимым благодатное действие Бога в его земном воплощении через Христа. Тем самым альтернатива доверия/недоверия, веры/неверия становится еще более обостренной: «...время близко. Неправедный пусть еще делает неправду; нечистый пусть еще сквернится; праведный да творит правду еще, и святый да освящается еще. Се, гряду скоро, и возмездие Мое со Мною, чтобы воздать каждому по делам его» (Отк. 22:11-12).

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

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

Еще одной важной проблемой веры является необходимость ее артикуляции и трансляции. Эта проблема получает новую постановку в связи с появлением христианства. Согласно Ветхому Завету, избранный народ Израиля как сообщество веры конституирован Богом и вера воспроизводится изнутри этого сообщества в каждом следующем поколении, по крайней мере, посредством праведников и пророков, тогда как христианская экклезия (церковь) возникает в процессе передачи благой вести о Христе от одного человека к другому под водительством Святого Духа. В процессе этого распространения веры от человека к человеку, от общины к общине постепенно формируется новозаветный канон, становящийся письменным свидетельством веры и началом церковного предания, и таким образом «слово» становится главным способом передачи евангельского провозвестия. Если в Ветхом Завете, особенно в Пятикнижии, рассказ о вере народа Израиля ведется преимущественно в форме повествования о легендарной и действительной истории народа и его отдельных представителях, символический смысл которой углубляется и развивается с каждым поколением, то в Новом Завете, помимо евангельской истории о Христе, уже присутствует «теология» как интерпретация евангельского провозвестия для людей послепасхальной эпохи и для «язычников», что особенно ярко воплощается в посланиях апостола Павла[4].

Поэтому факт ассимиляции философских учений, прежде всего греческих, церковной теологией является

[4] Согла́сно современному подходу, теология есть характерная особенность всей Библии в том смысле, что концептуальные теологические принципы заложены уже в форме отбора и подачи библейского текста.

вполне органичной частью истории христианской традиции. И великие христианские мыслители никогда не испытывали опасений по поводу того, что использование философии заставит веру говорить на чуждом ей языке. Тогда, когда вера «как обращенность к безусловному бытию»[5], как жизнь, как живая вера во всех случаях оказывается первичной, она может пользоваться любым языком, будь то язык иконы, литургии, музыки, художественной литературы или философии.

Действительная опасность, подстерегающая веру в силу того, что она является медиатором земного существования человека и божественного «плана» этого существования, заключается в преувеличении одного за счет другого. В случае обращенности человека исключительно к высшему началу он может потерять ощущение действительной жизни и предаться чувству собственной исключительности. Тогда, когда вера обращена прежде всего на самого человека, возникает искушение строить ее по человеческим меркам, прежде всего, 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 как языка действительной жизни языком разума и философии, в результате чего человек превратился в субъект веры, а Бог – в ее объект и возникло ощущение непреодолимой дистанции между человеком и Богом. Творчество христианских мыслителей, которое будет рассмотрено ниже, не в последнюю очередь было сосредоточено на выработке адекватного языка веры, в котором рациональные методы могли бы быть использованы без ущерба для смысла и содержания христианского учения.

[5] См.: Бубер М. Два образа веры. С. 358.

§1 Библейский образ веры

Ветхозаветный образ веры. М. Бубер следующим образом определяет «эмуну» — веру Ветхого Завета: эта вера есть *состояние доверия* кому-либо без «достаточного основания», состояния, которое основано на соприкосновении человека во всей его целостности с тем, к чему он испытывает доверие. «Понятие „эмуна“ включает в себя обоюдосвязанные стороны устойчивости: активную — „верность“ и рецептивную „доверие“. Если мы желаем воздать должное выразившейся здесь подлинной интенции духа еврейского языка, то нам не следует „доверие“, как и „верность“, понимать исключительно во внутреннем, психологическом смысле. Душа человека всецело вовлечена в состояние „верности“, как и в состояние „доверия“, но в обоих случаях решающей становится необходимость превращения душевного состояния в состояние жизни. И верность и доверие проявляются в реальной сфере отношений между двумя существами. Только в полной реальности подобного отношения можно быть как верным, так и доверяющим»[6].

Как пишет М. Бубер, неправомерно было бы определять веру Израиля как веру в Бога Яхве, которая отличала бы его от других народов, поклоняющихся иным богам. Выражение «верить в Бога» вообще не встречается ни в Ветхом, ни в Новом Завете. Ветхозаветное состояние веры — это жизнь в соприкосновении с Богом, незримое присутствие которого среди избранного им народа собственно и создает Израиль как народ. Верить в Ветхом Завете — значит доверять Богу настолько, чтобы следовать его воле во всех проявлениях человеческой жизни. «В мире Израиля для выбора между верой и неверием отсутствуют предпосылки, равно как и место, потому что мир Израиля развился из союза, заключенного с Богом. Разделение, о котором возвещает Священное Писание Израиля, не может проходить между верующими и неверующими, потому что в этом мире не существует проблемы выбора между верой и неверием. Разделение, которое здесь

[6] Там же. С. 247—248.

подразумевается, совершается между теми, кто осуществляет свою веру в мире, и теми, кто свою веру не осуществляет. Осуществление веры происходит не в одночасье, когда человек принимает решение, которое имеет решающее значение для принимающего это решение, но во всецелой жизни всецелого человека, следовательно, в актуальной целокупности его отношения,— и не только к Богу, но и к отведенной ему области мира и к себе самому. В соответствии с этим человек исполняет дела Божии в той мере, в какой его вера становится действенной во всей его жизни. Для Израиля — сообразно его образу веры — все может зависеть только от того, чтобы его вера осуществлялась как живое доверие к Богу. Можно „верить, что Бог есть" и жить, таясь от Него; но тот, кто доверяет Ему, живет перед Его лицом... Доверие по сути своей есть подтверждение и проверка на деле такого доверия к Богу в полноте жизни, вопреки переменчивости земной судьбы, которую испытывает человек»[7].

Вера древнего Израиля — это вера общины, союз которой с Богом делает возможным как существование самой этой общины, так и существование каждого отдельного ее члена. Но хотя вера Израиля есть содержание жизни сообщества верующих, это вовсе не означает того, что каждый член этого сообщества в одинаковой степени испытывает состояние доверия к Богу и живет сообразно его воле. С одной стороны, это сообщество отделено от остального мира тем, что всех его членов связывает одинаковое ощущение жизни в присутствии Бога. С другой стороны, в актуальном состоянии доверия и соответственно верности Божьей воле живут лишь немногие представители народа Израиля, которые являют собой не только живую силу ветхозаветной традиции, но и гарантию того, что союз Израиля с Богом, благодаря усилиям немногих праведников, не будет разрушен. Все эти герои веры перечисляются в 11 главе Послания к евреям: Авель и Енох, Ной, Авраам и Сарра, Исаак и Иаков, Иосиф, Моисей... «И что еще скажу? Недостанет мне времени, чтобы повествовать о Гедео-

[7] Бубер М. Два образа веры. С. 255.

не, о Вараке, о Самсоне и Иеффае, о Давиде, Самуиле и (других) пророках, которые верою побеждали царства, творили правду, получали обетования, заграждали уста львов, угашали силу огня, избегали острия меча, укреплялись от немощи, были крепки на войне, прогоняли полки чужих; <...> те, которых весь мир не был достоин, скитались по пустыням и горам, по пещерам и ущельям земли» (Евр. 11:32-34, 38). Ветхозаветная история говорит нам о том, что вера как состояние доверия к Богу всегда является предметом личной ответственности человека и требует от него постоянных усилий в осуществлении ее в жизни и противостоянии превратностей судьбы.

История человечества, изложенная в Ветхом Завете с момента сотворения мира, начинается с некоторого «нулевого» состояния, в котором пребывали Адам и Ева до грехопадения. Это состояние нельзя определить как состояние доверия к Богу, поскольку существование в непосредственном соприкосновении с Богом подразумевает не доверие и верность, а полное растворение человека как части творения в Боге и созданном им для него мире. Такое растворение предполагает существование в плане сущности творения, в котором человеку предписывается «возделывать и хранить» (Быт. 2:15) землю, подобно тому, как Бог почил в седьмой день творения «от всех дел Своих, которые Бог творил и созидал» (Быт. 2:3). В этот первоначальный период человек и Бог должны действовать совместно и таким образом, чтобы никакое действие не нарушало порядка творения.

Однако запрет на срывание плодов с дерева познания добра и зла потенциально нарушает это состояние первоначальной гармонии человека с Богом и миром. Не останавливаясь подробно на смысле истории грехопадения, скажем только, что само наличие запрета демаркирует принципиальную отделенность Бога от его творения, поэтому можно утверждать, что это «нулевое состояние» человека нарушается неизбежным образом. «Состояние, в котором находится человек, есть, конечно, состояние соприкосновения с партнером, т. е. это

близость. Но во всем, что произрастает отсюда, все же сохраняется последняя, неустранимая дистанция»[8].

Искушение, которому подвергаются Ева и Адам, в плане нашей проблемы заключается в стремлении разрушить это первоначальное состояние слитности человека с Богом, посеяв недоверие к правдивости его слов: «И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю?» (Быт. 3:1). Тем самым перед человеком впервые ставится альтернатива доверия/недоверия и создается возможность выбора: остаться верным Богу или нарушить данный им запрет. Но даже нарушение запрета (возникновения состояния своеволия, недоверия, противоположного доверию) не означает сомнение в существовании Бога, то есть *доверие во всех случаях остается первичным относительно недоверия*: «Сущность сотворенного достигла бытия, задуманного творением, и даже чрезвычайное „искушение" может лишь выявить и актуализировать то, что установилось тогда»[9].

С другой стороны, возникшая в результате грехопадения альтернатива доверия/недоверия оказывается фундаментом первоначально отсутствовавшего состояния веры как состояния доверия и верности, которое становится прерогативой отдельных людей, сумевших противостоять своеволию и хранить верность Богу. Другими словами, проявленное в грехопадении недоверие человека Богу актуализирует само состояние доверия как способа жизни в присутствии Бога. И хотя первородный грех распространяется на всех людей, то есть все люди потенциально могут отступить от доверия к Богу и верности его воле, всегда остается возможность сохранения доверия и жизни, осуществляемой в плане этого состояния. Так или иначе, вера становится в высшей степени личностным состоянием, и поэтому все ветхозаветные герои веры известны нам по именам. Эту альтернативу прекрасно иллюстрирует история Авеля и Каина: «Верою Авель принес Богу жертву лучшую, нежели Каин; ею получил свидетельство, что он праведен, как засвидетельствовал Бог о дарах его» (Евр. 11:4). Каин, как и Авель, живет в присутствии Бога.

[8] Бубер М. Два образа веры. С. 235.
[9] Там же. С. 259.

Но если Авель принимает его волю беспрекословно, то Каин оказывается перед выбором: сохранить доверие к воле Бога, который может призреть или отвергнуть все, что посчитает нужным, или утратить его. Отныне люди будут часто оказываться в такой ситуации, когда им приходится выбирать: довериться воле Бога или посчитать себя «как боги, знающие добро и зло».

Сущность ветхозаветного состояния веры полнее всего раскрывается в истории Авраама, который представляет собой пример высшей степени доверия Богу. В 12 главе Бытия рассказывается о том, как Господь сказал Аврааму: «пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, в землю, которую я укажу тебе» (12:1). Действие, которое совершает затем Авраам: «И пошел Авраам, как сказал ему Господь» (12:4), являет собой образец беспрекословного подчинения Божьей воле, в котором верующий демонстрирует свое сущностное отношение к Богу не столько тем, что совершает указанное ему действие, сколько тем, что не может его не совершить.

Дальнейшая история повествует о том, что Бог дает Аврааму обетование: «И сделаю потомство твое, как песок земный; если кто может сосчитать песок земный, то и потомство твое сочтено будет» (13:16). Смысл обетования заключается в том, что именно доверие Авраама, его вера в безусловное осуществление обещанного делает возможным это осуществление, то есть *вера Авраама делает возможным само возникновение Израиля как народа.* Доверие бездетного Авраама к обещанию Бога рассматривается в Ветхом Завете как высшее проявление верующего: «Авраам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность» (15:6). Здесь, как пишет М. Бубер, происходит соединение верующего с Богом в сфере абсолютной возможности: «...и потому, здесь все, что само по себе невозможно, становится возможным и на самом деле возможно. Стало быть, эта универсальная возможность распространяется и на того, кто вошел в сферу Бога, на „верующего“. Но она распространяется на верующего лишь потому, что он принят в сферу Бога»[10].

[10] Там же. С. 242.

Таким образом, то, что оценивается Богом как праведность, вытекает из сущностного отношения верующего к Богу, которое превращает его жизнь в сферу абсолютных возможностей, но не за счет воли самого верующего, который совершает некое действие навстречу воле Бога, а за счет того, что само состояние веры переносит верующего в сферу деятельности Бога, для которого нет ничего невозможного: «Он не обладает могуществом Бога; напротив, могущество обладает им, когда и если верующий покорился ему и действительно покорен ему»[11].

Эту абсолютную возможность демонстрирует последовавшее за обетованием бесчисленного потомства рождение Исаака девяностолетней Сарой (Саррой), которое, с одной стороны, не нарушает раз и навсегда установленный естественный порядок природы, но, с другой стороны, оказывается таким исключением из правил, которое можно назвать чудом. Но самое главное в рождении Исаака заключается в том, что Бог оказывается верен своему обещанию, а Авраам, в свою очередь, вследствие своего сущностного доверия Богу, принимает рождение Исаака как должное. Тем большее значение приобретает требование Бога отдать чудом рожденного Исаака в жертву — оно демонстрирует как неисповедимость божественной воли для человека, так и верность Авраама доверию Богу, в соответствии с которым человек всегда действует в плане божественной воли, которая может как давать, так и отнимать. Иными словами, состояние доверия исключает сомнение в обоснованности божественных требований, и в этом смысле рождение Исаака так же несомненно, как и необходимость принести его в жертву, или, что то же самое, рождение Исаака так же необоснованно, как и его возможная потеря.

Существует множество различных толкований смысла истории о жертвоприношении Авраама. Отметим, что если исходить из актуального душевного состояния Авраама и его жизненной интенции, нет ничего странного в том, с какой готовностью он подчиняется требованию Бога принести сына в жертву: Исаак является даром Бога по обетованию, и поэтому Бог может распоряжаться им,

[11] Бубер М. Два образа веры. С. 242.

как захочет. Парадоксальность этой библейской ситуации заключается еще и в том, что принесение Исаака в жертву сделало бы невозможным исполнение обетования, данного Богом Аврааму, поскольку других детей у него не было. Это косвенным образом свидетельствует о том, что Бог, испытывая Авраама, ставит дальнейшее осуществление обетования в зависимость от его послушания. Праведность и послушание Авраама как бы вынуждает Бога утвердиться в своей собственной верности данному им обещанию.

«Вера Авраама» в Ветхом Завете есть вера по определению — она представляет собой такое состояние человека, в котором вся его жизнь оказывается естественным осуществлением божественной воли, которая не объясняется и не обсуждается, поскольку сомнение в такой жизни невозможно. Однако неправильно было бы считать, что вера Ветхого Завета представляет собой беспрекословное, всей силой своего существа, подчинение верующего божественной воле. Вера Ветхого Завета диалогична, то есть она подразумевает верность определенным условиям обеих сторон — и Бога, и человека. Эта диалогичность лишь неявно намечена в истории Содома и Гоморры, когда Авраам, обращаясь к Богу с заступничеством, восклицает: «Судия всей земли поступит ли неправосудно?» (18:25). И хотя данный конкретный диалог ничем не заканчивается («И пошел Господь, перестав говорить с Авраамом», [18:33]), в других случаях Бог прислушивается к заступничеству верующего и изменяет свои намерения.

Другой библейский герой веры, Моисей, особенно часто требует от Бога верности своему народу: «Моисей слышал, что народ плачет в семействах своих, каждый у дверей шатра своего; и сильно воспламенился гнев Господень, и прискорбно было для Моисея. И сказал Моисей Господу: для чего ты мучишь раба Твоего? И почему я не нашел милости пред очами Твоими, что ты возложил на меня бремя всего народа сего? Разве я носил во чреве весь народ сей, и разве я родил его, что ты говоришь мне: неси его на руках твоих, как нянька носит ребенка, в землю, которую Ты с клятвою обещал отцам его?» (Числ. 11:10-12).

Моисей как бы напоминает Богу о том, что абсолютная возможность — это возможность Бога, а человек способен действовать только сообразно вложенным в него Богом возможностям, которые именно поэтому не могут быть абсолютными. Отсюда видно, что ветхозаветная вера является вполне «земной» — она вовсе не требует от человека постоянного напряженного существования на пределе своих возможностей, и если Бог забывает соизмерять свои возможности с человеческими, человек имеет право напомнить ему об этом. Скорее, эта вера идентична естественному человеческому существованию, в котором человек предстает таким, какой он есть, и может проявлять слабость, нерешительность, страх — любые естественные человеческие качества, и они не вменяются ему в вину, поскольку Бог, в свою очередь, доверяет человеку в главном — в том, что человек, даже будучи слабым, постоянно живет в присутствии Бога.

Отличие степени доверия Моисея к Богу от доверия других людей хорошо видно на примере истории из 4 главы книги Исход: «И отвечал Моисей и сказал: а если они не поверят мне и не послушают голоса моего, и скажут: „не явился тебе Господь?“ И сказал ему Господь: что это в руке у тебя? Он отвечал: жезл. Господь сказал: брось его на землю. Он бросил его на землю, и жезл превратился в змея, и Моисей побежал от него. И сказал господь Моисею: простри руку твою и возьми его за хвост. Он простер руку свою и взял его; и он стал жезлом в руке его. Это для того, чтобы поверили, что явился тебе Господь, Бог отцов их, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» (1-4). Народ здесь для подкрепления веры нуждается в зримых чудесах и знамениях, тогда как Моисей естественным образом откликается на призыв Бога: «вот я!» (3:4); так же поступает и пророк Исайя: «вот я, пошли меня» (Ис. 6:8). Еще более зримо роль Моисея как непосредственно слышащего голос Бога проявляется на Синае: «И сказал Господь Моисею: вот, Я приду к тебе в густом облаке, дабы слышал народ, как я буду говорить с тобою, и поверил тебе навсегда» (Исх. 19:9). В данном случае, как и в ситуации пророков, поверить Моисею как посреднику между Богом и людьми — значит поверить Богу.

Другой аспект ветхозаветного диалогического отношения веры между Богом и человеком демонстрирует история Иова. Иов также не подвергает сомнению право Бога поступать так, как Бог считает нужным. Скорее, Иов отстаивает свое право на понимание справедливости наказания: «Если я буду оправдываться, то мои же уста обвинят меня... <...> Все одно; поэтому я сказал, что Он губит и непорочного и виновного, если этого поражает Он бичом вдруг, то пытке невинных посмеивается» (Иов 9:19-24). Верующий должен доверять Богу и в благословении, и в проклятии: «...видимая обезбоженность мира нисколько не умаляет доверия Иова к Богу»[12]. Однако диалогическая вера допускает право каждой стороны на свое собственное мнение перед лицом друг друга. В конце концов именно верность Иова своей позиции отменяет данное ему наказание: «Наконец, мы должны отметить, что в 42:8 именно об Иове, а не о его друзьях сказано, что он говорил „верно“. Этот приговор в пользу Иова показывает, что смирение, угодное Богу,— это не простая покорность или послушание, но мужество стоять перед лицом Всевышнего и ставить перед ним новые вопросы»[13]. Таким образом, вера Ветхого Завета имеет следующие основные черты.

† Разговор о вере имеет смысл только в рамках сообщества людей, объединенных одинаковым отношением к Богу, одинаковым ощущением его присутствия и необходимостью соблюдения завета, который определяет составляющие состояния веры: «Сама эта вера в Бога родилась... из странствий, в ходе которых складывались племена и народ. И народ считал Бога своим предводителем в странствиях. Таким образом, здесь индивид находится внутри объективной памяти поколений об этом предводительстве и об этом договоре, его вера есть постоянное доверие к заключившему договор и предводительствующему Господу, доверчивое постоянство в соприкосновении с Ним»[14].

[12] Бубер М. Два образа веры. С. 255.
[13] Brueggemann W. A Shape for Old Testament Theology II: Embrace of Pain // The Catholic Biblical Quaterly. 1985. № 47. P. 405.
[14] Бубер М. Два образа веры. С. 237.

В этом сообществе люди могут отличаться друг от друга по степени доверия к Богу, но даже полное недоверие подразумевает веру в его присутствие. Другими словами, вера есть сущность сообщества, отличающая его от прочих, но степень доверия у членов сообщества может быть различной. Ветхий Завет — это история немногих, сохранивших верность Богу во всех обстоятельствах и тем самым взявших на себя ответственность за весь народ Израиля, постоянно впадавший в грех своеволия.

† Ветхозаветная вера есть целостность человеческого существования, которая обеспечивается состоянием доверия. И наоборот, эта вера (доверие) есть врожденное, само собой разумеющееся качество человека, которое осуществляется в целостности жизни. Целостность человеческого существования определяется силой доверия к Богу как источнику самого существования человека и его сущностного содержания: «...в решении вопроса о выборе веры или неверия обнаруживается, каков на самом деле человек есть и каким он всегда был»[15].

В этом смысле эта вера и есть сама человеческая жизнь во всех ее проявлениях, а неверие равносильно смерти: «Ибо заповедь сия, которую я заповедую тебе сегодня, не недоступна для тебя и не далека... <...> Но весьма близко к тебе слово сие; оно в устах твоих и в сердце твоем, чтоб исполнять его... <...> Во свидетели пред вами призываю сегодня небо и землю: жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие» (Втор. 30:11,14,19).

† Ветхозаветная вера — это не вера людей в Бога, а совместное существование Бога и человека, в котором не только человек находится в состоянии доверия к Богу, но и Бог доверяет человеку в том, что человек доверяет Богу. Это двустороннее отношение подразумевает взаимную ответственность верующего человека и волящего Бога, который ограничивает свою волю теми возможностями, которые он вкладывает в человека как в свой образ и подобие. Но Бог нуждается в доверяющем ему человеке так же, как и человек нуждается в Боге.

По отношению к народу Израиля Бог выступает главным образом как законодатель и судья. Но в общей тенден-

[15] Бубер М. Два образа веры. С. 255.

ции ветхозаветной теологии постепенно нарастает ожидание Богом ответа человека в любви и доверии: «Ибо я милости хочу, а не жертвы, и Боговедения более, нежели всесожжений» (Ос. 6:6). Неверие человека в конечном счете не может изменить верность Бога своему творению — этот аспект Божьего участия в вере впервые проявляется в истории о потопе, когда Бог в конце концов говорит «в сердце Своем: не буду больше проклинать землю за человека, потому что помышления сердца человеческого — зло от юности его; и не буду больше поражать всего живущего, как Я сделал» (Быт. 8:21). В еще более яркой форме эта верность Бога проявляется в следующих стихах книги пророка Осии: «Народ мой закоснел в отпадении от Меня. И хотя призывают к горнему, он не возвышается единодушно... Повернулось во Мне сердце Мое, возгорелась вся жалость моя! Не сделаю по ярости гнева Моего, не истреблю Ефрема, ибо Я — Бог, а не человек, среди тебя — Святый...» (Ос. 11:7-9). Святый — это тот, кто верен всегда, даже если люди по своему неразумию отпадают от веры и предпочитают своеволие.

Таким образом, верность Бога в Ветхом Завете оказывается единственным основанием состояния доверия человека, которое определяет всю его жизнь в присутствии Бога. Человек древнего Израиля не нуждается в доказательстве существования невидимого и незримого Бога. Хотя Бог незрим, это нисколько его не умаляет, поскольку он дает себя видеть в своих проявлениях, которые испытывает верующий, соотнося каждое явление и событие с Богом. В движении к Богу человек участвует всей целостностью своей личности, и состояние доверия оказывается мерилом его праведности.

† † †

Новозаветный образ веры. *Евангельское понимание веры*, выраженное в многочисленных речениях Иисуса по этому поводу, тождественно ветхозаветному представлению о вере как доверии к Богу в качестве единственного реального основания человеческого существования. Например, в сходных по содержанию многочисленных историях об исцелении Иисус говорит о том, что толь-

ко вера способна помочь страждущему: «Иисус же, обратившись и увидев ее, сказал: дерзай, дщерь! вера твоя спасла тебя. Женщина с того часа стала здорова» (Мат. 9:22; Мар. 5:34. См. также: Мат. 15:28; Мар. 2:5; Лук. 7:50 и др.). Во всех этих случаях Иисус обращается к «обыкновенным» людям, встреченным им на его пути, отмечая, что эти люди имели веру, даже не подозревая об этом. Здесь звучит тот же мотив, что и в определении праведности Авраама: вера оказывается естественным качеством и состоянием человека и позволяет восстанавливать естественный порядок вещей в соответствии с замыслом божественного творения.

Однако в евангельских притчах о вере присутствует и совершенно новый по сравнению с Ветхим Заветом аспект: состояние веры должно стать более определенным, нежели естественное, врожденное ощущение доверия к присутствию Бога: «Ты веруешь, что Бог един: хорошо делаешь; и бесы веруют и трепещут» (Иак. 2:19). В истории об исцелении слуги сотника (Мат. 8:5-13; Лук. 7:1-10) сотник описывает причину, по которой он призвал Иисуса исцелить своего слугу: «Ибо я и подвластный человек, но, имея у себя в подчинении воинов, говорю одному: „пойди“, и идет; и другому: „приди“, и приходит; и слуге моему: „сделай то“, и делает» (Лук. 7:8). В ответ на это Иисус, обращаясь к следовавшим за ним людям, говорит: «Сказываю вам, что и в Израиле не нашел Я такой веры» (Лук. 7:9). Другими словами, сотник говорит о том, что для него способность Иисуса исцелить больного слугу несомненна. Здесь совершенно ясно указывается на то, что вера сотника включает в себя веру в исцеляющую силу самого Иисуса, который действует от имени Бога, который, в отличие от незримого и невыразимого Бога Ветхого Завета, присутствует при акте веры непосредственно и лично.

Со своими учениками Иисус говорит о вере совершенно иначе, чем с обычными людьми, потому что именно от них требуется прежде всего поверить (довериться) Иисусу как посланнику Бога. Апостолы силой своей веры в Иисуса должны принести благую весть о нем другим людям (см.: Лук. 22:32), поэтому Иисус постоянно подвергает их веру испытаниям и часто обвиняет их в недостатке

веры. Например, в знаменитой сцене хождения апостола Петра по воде Иисус говорит ему: «маловерный! зачем ты усомнился?» (Мат. 14:31); в истории об укрощении бури он укоряет апостолов: «что вы так боязливы? как у вас нет веры» (Мар. 4:40).

Очевидно, что требования, предъявляемые Иисусом к апостолам по поводу их веры, чрезвычайно высоки. Кроме того, «обыкновенные» люди порой чаще проявляли себя как естественным образом верующие в Бога через Иисуса, чем его ученики, которые постоянно находились рядом с ним. Но именно к ученикам обращены знаменитые слова Иисуса о вере: достаточно веры «с горчичное зерно» (Мат. 17:20, Лук. 17:6), которая может творить чудеса: «Имейте веру Божию. Ибо истинно говорю вам: если кто скажет горе сей: „поднимись и ввергнись в море“, и не усумнится в сердце своем, но поверит, что сбудется по словам его, — будет ему, что ни скажет» (Мар. 11:23). В молитве верующий может просить Бога обо всем: «Потому говорю вам: все, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите, — и будет вам» (Мар. 11:24). Но получить можно только то, в чем человек действительно нуждается: «И Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно» (Мат. 6:6).

Здесь мы видим появление нового типа личности: для ветхозаветного человека состояние веры является естественным, но в новозаветном человеке уже намечается противоположность не между *состоянием доверия и недоверия, а между состоянием доверия и неверия*: на грани между ними постоянно находятся апостолы. Ветхозаветный человек не просит Бога, но доверяет ему. Новозаветный человек находится с Богом в состоянии активного диалога. Об этом напоминают слова евангельской молитвы: «верую, Господи! помоги моему неверию» (Мар. 9:24). В евангелиях вера рассматривается уже не только как *состояние*, но и как *действие*, направленное на создание и укрепление веры других людей. В словах, обращенных к Петру, Иисус говорит: «Но Я молился о тебе, чтобы не оскудела вера твоя; и ты некогда, обратившись, утверди братьев своих» (Лук. 22:32). Это распространение веры от человека к человеку является главной целью, поставленной Иисусом

перед его учениками; как написано в одном из посланий Павла: «Ибо я не стыжусь благовествования Христова, потому что оно есть сила Божия ко спасению всякому верующему, <...> в нем открывается правда Божия от веры в веру» (Рим. 16, 17). В отличие от ветхозаветной общины верующих, сложившейся в жизни с Богом, христианская община складывается из индивидов — обратившихся в веру людей, которые призывают за собой других, подобно тому, как Иисус призвал своих учеников.

Понимание силы веры в евангелиях тесно связано со способностью творить чудеса. Вера верующих в Иисуса делает возможным исцеление и изгнание бесов (см.: Мар. 9:17-29), и наоборот, неверие людей лишает его этих способностей, как, например, в Назарете: «И не мог совершить там никакого чуда; только на немногих больных, возложив руки, исцелил их. И дивился неверию их» (Мар. 6:5-6). Таким образом, в определенном смысле вера оказывается расположенностью к принятию чуда. Этот мотив особенно часто звучит в Евангелии от Иоанна.

В синоптических евангелиях вера понимается главным образом как ответ на явление Иисуса, доверие к его власти. В Евангелии от Иоанна, гораздо более христологическом по своему характеру, вера в Иисуса рассматривается как равная вере в Бога. Например, в ответ на вопрос иудеев, не Христос ли он, Иисус отвечает: «Я сказал вам, и вы не верите; дела, которые Я творю во имя Отца Моего, они свидетельствуют обо Мне; Но вы не верите» (10:25-26). У Иоанна присутствует четкая последовательность: верующий в Бога должен верить в то, что Иисус все делает от Его имени; об этом свидетельствуют его дела; верующий в Бога и в Иисуса сам способен творить чудеса: «Верьте мне, что Я в Отце, и Отец во Мне; а если не так, то верьте Мне по самым делам. Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит; потому что Я к Отцу Моему иду» (14:11-12).

«Для Иоанна вера представляет собой отношение, а не интеллектуальное согласие с содержанием верова-

ния»[16]: говоря о вере, Иоанн имеет в виду «абсолютное» доверие Иисусу как Сыну Божьему и через него — Богу. Поэтому акт веры есть приход к Иисусу: «Вот дело Божье, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал» (6:29) (доверяли тому, кого Он послал). Не вдаваясь в подробности по поводу теологических отличий между синоптическими евангелиями и Евангелием от Иоанна, отметим, что здесь выражение «верить в» не означает отношения к Иисусу как к объекту веры. Речь идет о том, что Иисус, открывая себя людям, как Сын Божий подразумевает идентичность веры как доверия Богу во всем, в том числе и в том, что Бог пришел к людям в человеческом облике.

Главный смысл евангельского представления о вере можно свести к двум основным положениям: «если сколько-нибудь можешь веровать, все возможно верующему» (Мар. 9:23) и «человекам это невозможно, но не Богу; ибо все возможно Богу» (Мар. 10:27). Если второе положение целиком соответствует духу и смыслу Ветхого Завета (ср.: «Знаю, что ты все можешь, и что намерение Твое не может быть остановлено» [Иов 42:20]), в котором верующий человек, как уже было сказано, доверяя всемогуществу Бога, не становится сам всемогущим, но попадает в сферу действия божественной воли, то первое положение выражает собой главное отличие новозаветных представлений о вере от ветхозаветных — в евангелиях тот, кому доверяет человек, живет и действует рядом с ним и совместно с ним, поэтому вера в него дает возможность человеку не просто следовать неисповедимой воле Бога, но и активно вмешиваться в творящиеся на земле события при условии, что это вмешательство будет направлено на осуществление конечного божественного замысла о мире и человеке — создание Царства Божьего.

Ветхозаветное и евангельское понимание веры дополняют и развивают друг друга. В обоих случаях речь идет, согласно терминологии М. Бубера, о вере как состоянии доверительного отношения к Богу, а не как акте принятия чего-либо в качестве истины[17]. Бог ни в Ветхом Завете, ни

[16] Walker I. Faith and Belief. A Philosophical Approach. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1994. P. 108.
[17] См.: Бубер М. Два образа веры. С. 234—235.

в евангелиях не есть предмет или объект веры, но условие доверия верующего как сущностного проявления его жизни. Библейская вера не нуждается в каком-либо философском или психологическом обосновании, она представляет собой не свод убеждений, но образ и способ жизни, она требует своего осуществления в целостности жизни.

Различие в понимании сущности веры между обоими заветами определяется различием между божественными ипостасями: Бог-Отец Ветхого Завета никогда не равен верующему, хотя и находится с ним в отношении «обратной связи»; Бог-Сын евангелий в своем человеческом воплощении присутствует рядом с верующим непосредственно и является для него зримым примером и образцом, следование которому делает верующего потенциально равным Богу. Само явление Христа, земное воплощение Бога свидетельствует о том, что он изменил свое отношение к человеку и к миру, расставшись с функциями судьи-законодателя и поставив себя вровень со своим творением: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Иоан. 3:16).

Это различие в божественных проявлениях определяет динамику веры: в Ветхом Завете доверие к Богу наполняет всю жизнь человека, так что для него становится возможным существование в темпе Бога: исполнение обетования Аврааму, как и всех ветхозаветных обетований, вера в которое вменилась ему в праведность, относится к будущему, и уверенность в наступлении этого будущего дает верующему возможность не спешить, но совершать нужное действие в нужное время: поскольку «человек не может постигнуть дел, которые Бог делает, от начала до конца» (Еккл. 3:11), верующий не должен спешить, и его попытка вмешательства в волю Бога рассматривается как проявление греха своеволия: «Вот, душа надменная не успокоится, а праведный своею верою жив будет» (Авв. 2:4).

Евангельское представление о времени, связанное с эсхатологическими ожиданиями Царства Божьего, которое одновременно грядет в будущем («исполнилось время и приблизилось Царство Божие» [Мар. 1:15]) и осуществляется сегодня и сейчас («Царство Божие внутри вас

есть» [Лук. 17:21]), требует от верующего активного действия в осуществлении этого Царства. Вера здесь становится не просто исполнением воли Бога, но волевым действием человека, хотя и определенного божественным замыслом, но значимого самого по себе. Смысл этого действия определяется земной миссией Иисуса, который требует от верующих в него активного сотворчества в следовании его путем. Этим объясняется особая требовательность к вере учеников. На примере историй об исцелениях хорошо видно, что исцеление оказывается возможным только как совместное действие Иисуса и человека.

С точки зрения евангелий верующий должен всегда помнить о том, что необходимо спешить, поэтому вся его жизнь оказывается наполненной действием: «Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете, стучите, и отворят вам» (Мат. 6:7). Поскольку направленное к Богу действие оказывается не только праведным, но и сообразным божественной воле, верующий получает возможность творить чудеса, подобно Иисусу: «Бог же творил немало чудес руками Павла» (Деян. 19:11).

В Новом Завете, так же как и в Ветхом, чудеса и знамения даются для укрепления веры обычных людей, а с избранными и пророками Бог общается непосредственно, то есть происходит чудо высшего порядка, недоступное другим. В евангелиях чудеса, творимые Иисусом, воздействуют на людей по-разному: «Многие, видя чудеса, которые Он творил, уверовали во имя Его» (Иоан. 2:23), но: «Столько чудес сотворил Он пред ними, и они не уверовали в Него» (12:37).

В обоих заветах, таким образом, вера одновременно доступна всем и основана на ощущении непосредственного присутствия Бога (в евангелиях соответственно — посредством Иисуса) и в то же время для своего актуального осуществления требует усилий со стороны человека. Именно на просьбу апостолов умножить в них веру (см.: Лук. 17:4) Иисус говорит о том, что достаточно веры с горчичное зерно, чтобы следовать божественной воле: «Так и вы, когда исполните все повеленное вам, говорите: мы рабы, ничего, не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать» (17:10).

Парадокс библейской веры заключается в том, что человек одновременно ничего не может сделать сам, без помощи Бога, и в то же время если он не доверяет Богу, Бог не может заставить его сделать что-либо. «Умножить» можно лишь то, что уже есть: но с точки зрения Библии вера есть всегда, однако ее не всегда достаточно. С другой стороны, верующему возможно все, что находится во власти Бога, и для обретения этой возможности степень веры не имеет значения. В евангелиях «с предельной ясностью говорится также, что подлинная вера – вовсе не привилегия Иисуса, а нечто, доступное людям как таковым, и что, сколь бы мало они ни имели веры, у них ее достаточно, лишь бы это была настоящая вера»[18]. Сам Иисус выступает как абсолютный образец фундаментального доверия Богу. Другими словами, верить в Иисуса – значит верить Богу так, как верит ему Иисус.

Библейская вера не исключает сомнения, но это сомнение, как уже говорилось, не в существовании Бога, а в способности человека исполнить волю Бога. Высшее проявление такого экзистенциального сомнения выражено в возгласе Иисуса на кресте: «Боже мой, Боже мой! Для чего Ты Меня оставил?» (Мат. 27:46). Здесь, по словам П. Тиллиха, речь идет о таком сомнении, которое «вынуждено осознать присутствие элемента ненадежности во всякой экзистенциальной истине. Одновременно сомнение, присутствующее в вере, приемлет эту ненадежность и принимает ее в себя в акте мужества»[19].

Таким образом, евангельское понимание веры, не отличаясь от ветхозаветного по содержанию понимания состояния веры как доверия и верности Богу, имеет свои специфические черты, которые определяются явлением Бога людям в образе Иисуса Христа. Это обстоятельство делает акт веры по одним и тем же причинам одновременно и более простым, и более сложным: доверять видимому Богу труднее, потому что повышается уровень ожидания человеческого ответа в вере, и легче, потому что он осязаем. И наоборот: в определенном смысле доверие Авраама более естественно, потому что он доверяет неви-

[18] Бубер М. Два образа веры. С. 242.
[19] Тиллих П. Динамика веры. С. 146.

димому Богу, чем вера апостолов: доверять тому, кто находится рядом, Богу, представшему в человеческом облике, «рефлексивнее» и сложнее. В целом можно сказать, что различия между Ветхим Заветом и евангелиями в понимании веры проистекают из того, что состояние веры испытывают и там, и тут люди, находящиеся в разных человеческих ситуациях, определяемых антитезой раба-сына и ребенка-взрослого: в Ветхом Завете Бог в основном относится к людям как к неразумным детям, хотя и называет Авраама своим «другом» (Ис. 41:8). В евангелии Иисус говорит: «Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я называю вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего» (Иоан. 15:15). Поэтому верующий в Новом Завете становится не только исполнителем Божьей воли, но и активным «сработником» на Божьей ниве (см.: 1 Кор. 3:9).

† † †

Учение о вере апостола Павла. В посланиях апостола Павла, особенно в посланиях к галатам и к римлянам, изложено его учение об «оправдании верой», которое представляет собой иное понимание веры по сравнению как с Ветхим Заветом, так и с евангелиями. Отличие определяется прежде всего тем, что Павел как апостол, живший в послепасхальный период, и как «апостол язычников» имел перед собой совершенно другие задачи, чем те, которые решались авторами евангельских историй, не говоря уже о ветхозаветных. Иисус, говоря о вере, имел в виду самого себя как пример и образец абсолютного доверия Богу, и верующий должен был просто следовать этому образцу. Миссия Павла заключалась в проповеди Иисуса как Сына Божьего не только иудеям, но и язычникам, то есть людям, сформировавшимся вне израильской общины веры.

М. Бубер видит здесь переход от понимания веры как состояния естественного доверия человека к Богу через явление Христа как воплощения веры и одновременно ее образца, к такому пониманию веры, которое, по его словам, заключается в акте «обращения» к отношению веры, принятие чего-либо в качестве истинного без «достаточ-

ных оснований», которое возникло, как он полагает, вместе с появлением раннего христианства[20]. Для такого мнения есть объективные основания, связанные прежде всего с существенным изменением характера и интенции христианского учения по сравнению с ветхозаветным, которое идентифицировалось как преимущественно учение избранного Богом народа, через который Бог обращается ко всем народам. Христианство с самого начала выступало как миссия обращения неверующих в верующих, что в конечном счете не могло не сказаться на понимании самой сущности веры. Есть принципиальная разница между ветхозаветным человеком, частью народа Израиля, который хотя и может проявлять своеволие и отпадать от Бога, но все же пребывает в сфере союза с Богом, и между «язычником», которого нужно обратить в веру, то есть радикально изменить его исходный духовный статус и душевное состояние. В такой ситуации неизбежно появление «предмета веры», в истинности которого следует убедить обращаемого.

Но, строго говоря, такое появление выходит за рамки Нового Завета, хотя в определенном смысле в нем уже содержится потенциальная возможность такого отделения предмета веры от состояния веры. Если проследить библейское исследование веры с самого начала, то мы видим, что разрыв между Богом и человеком, впервые произошедший в грехопадении Адама, постоянно увеличивается. Смысл веры в том, чтобы заполнить этот разрыв, но он все же всегда присутствует.

Явление Христа также направлено на восстановление связи между Богом и человеком, но с его уходом ответственность за поддержание веры возлагается на людей, которые всегда могут отступить от своей задачи. С другой стороны, необходимость передачи веры и благой вести от человека к человеку постепенно делает неизбежным формулирование принципов веры в виде кредо. Это происходит уже в истории христианской церкви, которая тем самым демонстрирует двойственность своего земного существования – задачи обращения неверующих и установления различия между верующим и неверующим:

[20] См.: Бубер М. Два образа веры. С. 232.

«Они отломились неверием, а ты держишься верою» (Рим. 11:20).

М. Бубер полагает, что этот тип веры сформировался на основе греческого образа мышления, где было разработано представление о рациональном принятии истины: «Хотя эта вера по своей сути смогла возвыситься и возвысилась до благочестия полной самоотдачи, до мистики пребывания в единстве с Тем, в Кого веруют, — она покоится на основании, которое, невзирая на его „иррациональность", следует называть логическим или ноэтическим. Эта вера покоится на принятии-за-истину и признании-в-качестве-истинного некоего утверждения, возвещаемого о предмете веры»[21].

Оставляя в стороне проблему влияния эллинистического образа мышления на теологию Павла, отметим, что, хотя его учение о вере действительно отличается от рассмотренных выше ветхозаветных и евангельских представлений, однако, не следует торопиться с выводами относительно того, что это учение основывается на принципе принятия какого-то утверждения за истину и что Павел в своем понимании веры переходит от веры-состояния к вере-отношению, ведь именно по поводу эллинистической философии апостолом было сказано: «Ибо мудрость мира сего есть безумие перед Богом» (1 Кор. 3:19). Это утверждение М. Бубера проблематично прежде всего потому, что история самого Павла говорит нам не о его сознательном обращении в христианство, а об обращении внезапном и ничем с человеческой точки зрения не мотивированном (см.: Деян. 9:1-9). Именно личный опыт Павла позволял ему отстаивать бескомпромиссный принцип, согласно которому «праведный верою жив будет» (Рим. 1:17).

† Учение Павла об «оправдании верой» прежде всего основано на противопоставлении веры и «дел закона». Закон, согласно Павлу, был дан Богом людям для того, чтобы уменьшить последствия Адамова грехопадения. Но поскольку появление закона само по себе уже свидетельствует о греховности человека, исполнение его не может изменить человеческую природу: «Что же скажем? Неужели от закона грех? Никак. Но я не иначе узнал грех, как по-

[21] Там же. С. 339.

средством закона. Ибо я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил: не пожелай» (Рим. 7:7). Закон свят, но, сталкиваясь с греховной человеческой природой, он содействует умножению греха: «Ибо мы знаем, что закон духовен, а я плотян, предан греху. Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим. 7:14-15). Эту раздвоенность закон преодолеть не в состоянии, наоборот, он же в конечном счете ее поддерживает, хотя и задает человеческой жизни определенные рамки: «А до пришествия веры мы заключены были под стражею закона, до того времени, как надлежало открыться вере. Итак, закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою; по пришествии же веры, мы уже не под руководством детоводителя» (Гал. 3:23-25).

То, что Павел говорит о законе как о «детоводителе», очень показательно: для него оказывается особенно важным подчеркнуть, что ветхозаветный подзаконный человек подобен ребенку, который по своему неразумию способен только нарушать заповеди и грешить. Но это состояние не окончательно: Христос дает людям возможность справиться с необузданностью своей инфантильной натуры и повзрослеть: «Как и вы некогда были непослушны Богу... <...> Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим. 11:32).

Ссылаясь на Авраама, веру которого Бог вменил ему в праведность, Павел специально подчеркивает, что праведность Авраама не имеет отношения к исполнению закона, поскольку обетование было дано ему до появления закона, «следовательно, обетование дано Аврааму, покорному не закону, а своей вере»[22]. Если бы закон был в состоянии исправить человеческую природу, «то подлинно праведность была бы от закона» (Гал. 3:21). Авраам выступает для Павла как подтверждение и пример изначальной человеческой сущности, для которой вера оказывается естественным состоянием, а праведность — естественным качеством: «Ибо не законом даровано Аврааму, или семени его, обетование — быть наследником мира, но праведностью

[22] Швейцер А. Мистика апостола Павла // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М.: Прогресс, 1992. С. 371.

веры. Если утверждающиеся на законе суть наследники, то тщетна вера, бездейственно обетование» (Рим. 4:11-12). Но, согласно Павлу, люди не в состоянии следовать по пути Авраама, поэтому его пример, как и жизнь других ветхозаветных героев веры, остается до поры редким исключением из правил, поддерживающим надежду на избавление от греха и наказание за грех, хотя принципиальная возможность идти по пути веры у человека есть всегда: «желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу» (Рим. 7:18).

Восстановление первоначального божественного замысла о человеке становится возможным только после искупительной смерти Иисуса Христа: «Посему как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни» (Рим. 5:15). То, что совершает для людей Иисус, не зависит ни от каких их прошлых, нынешних или будущих действий, а является даром божественной благодати. Сущность личности Иисуса такова, что «Его существованием и делами, Его жизнью и смертью людям вынесен приговор вопреки их собственному решению, и они могут лишь принять его и последовать данному приговору по своему усмотрению»[23].

Следовательно, путь к вере после распятия становится потенциально открытым для каждого человека, который пожелает им идти. Вера, согласно Павлу, есть ответ человека Богу на его искупительную жертву, действие человека в ответ на действие Бога, которое дает человеку возможность оправдания за грех: «Итак, оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа, через которого верою и получили мы доступ к той благодати, в которой стоим и хвалимся надеждою славы Божией» (Рим. 5:1-2). Конечно, здесь идет речь совсем о другом типе человека, чем ветхозаветный Авраам. Тот, к кому обращается Павел, есть человек, если еще не осознавший свою греховность, то по крайней мере чувствующий ее и страдающий от нее, утративший «мир с Богом» и стремящийся к его восстановлению. Такой человек по-

[23] Барт К. Христос и Адам // Страницы. 1996. № 1. С. 7.

стоянно балансирует на грани между верой и возможностью ее утраты. Аврааму такая саморефлексия была совершенно не свойственна. Но человеку Нового Завета путь к вере как к естественному, данному от рождения доверию к Богу закрыт. Поэтому христианская вера начинается с покаяния. Христос говорит: «Я пришел призвать не праведников, а грешников к покаянию» (Лук. 5:32).

Таким образом, учение Павла об оправдании верой исходит из совершенно других предпосылок относительно природы человека, чем Ветхий Завет. В то же время мы видим, что Павел перерабатывает многие ветхозаветные мотивы применительно к новым условиям: Бог Ветхого Завета в принципе одинаково относится к человеку до и после грехопадения и, хотя и требует от него исполнения своей воли, оставляет за собой право оценить праведность человека, которая в общем и целом не зависит от внешнего исполнения закона. В Ветхом Завете возвращению человека к Богу ничто не может помешать, в том числе и первородный грех: «Грех этот изменил исходную ситуацию, но не помешал свободе и силе Бога, способного преодолеть ее, ибо творческой воле Бога не может принести ущерба никакое действие сотворенного»[24].

Человек, к которому обращается Павел, находится в состоянии утраты единства с Богом. Средство для восстановления этого единства — «дела закона», в силу саморазорванности человека, не дают ему возможности обрести праведность и оправдаться перед Богом. Поэтому человеку остается только одно: покаяться, то есть осознать свою греховную природу, и вернуться к исходному состоянию веры, которая только и может оправдать его в глазах Бога. Подзаконный человек живет в разрыве с собой: «Но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим. 7:23). Таким образом, вера оказывается единственным способом восстановления утраченной целостности человеческой личности.

Оправдание перед Богом, согласно Павлу,— это бытие в Боге через Иисуса Христа, которое и есть вера. Понятно, что поскольку речь идет о глубинных основаниях су-

[24] Бубер М. Два образа веры. С. 330.

ществования человека, оно не зависит ни от каких внешних поступков, или «дел закона». Наоборот, поведение верующего и его действие, направленное на проповедь евангелия, всецело определяется этими глубинными основаниями. Фактически Павел имеет в виду такого человека, который отошел от самого себя и должен к себе вернуться, что тождественно возвращению к Богу: «Вера как таковая лишена эффективного значения, но становится действенной, лишь поскольку ведет к начинающемуся с момента крещения бытию во Христе»[25].

Учение Павла о вере говорит нам о радикальных изменениях, произошедших с человеком с ветхозаветных времен. В Ветхом Завете союз людей с Богом держался на праведниках наподобие Авраама, которых, конечно, было немного, но для которых вера (доверие) Богу было достижимо не вследствие каких-то особых усилий, а в результате следования естественному человеческому состоянию ощущения божественного присутствия. Для Павла Авраам, являясь «отцом верующих», также дает будущим поколениям надежду на восстановление утраченной связи с Богом, будучи примером праведника независимо от дел закона. Но центральным звеном этого восстановления является распятый за грехи людей и воскресший из мертвых Христос: «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою... дабы благословение Авраамово через Христа Иисуса распространилось на язычников, чтобы нам получить обещанного Духа верою» (Гал. 3:13).

Однако исходная ситуация Нового Завета такова, что не только человек оторван от Бога, но и Бог исчерпал способы воздействия на человека с помощью закона. Закон как внешний регулятор человеческой жизни больше не действует, в лучшем случае он может привести лишь к фарисейскому благочестию, против которого боролся Иисус. Цель Иисуса – такое исполнение закона, которое превращает закон во внутреннее основание человеческой жизни: «не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мат. 5:17). С точки зрения теологии Нового Завета это означает, что Бог вынужден изменить свое отношение к человеку, совер-

[25] Швейцер А. Мистика апостола Павла. С. 369.

шить какое-то действие, которое восстановит его связь с людьми. Этим действием Бога и является искупительная смерть Христа.

† Главным содержанием и условием новозаветной веры для Павла было воскресение Христа: «А если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера наша» (1 Кор. 15:14). Можно предположить, что Павел в качестве основания веры предлагает поверить (то есть принять за истину) в некоторый факт, а именно в воскресение Христа. Многие исследователи истории религии считают, что успех проповеди христианства в первые века объясняется тем, что его основным утверждением было утверждение об умирающем и воскресающем Боге, которое было традиционным для многих средиземноморских культур. М. Бубер пишет, что евреи не могли поверить в это: «...своеобразный упорный реализм евреев в том, что касается плоти и плотской смерти, мог нарушаться эсхатологическими воззрениями, но противоречащие этому реализму сообщения об отдельном событии могли втор-гаться крайне редко. Напротив, эллинистическому „язычнику“ его вера в умирающих и воскресающих мистериальных богов открывала свободную дорогу»[26]. Мы не будем сейчас останавливаться на проблеме того, почему вера в воскресение оказалась несовместимой с иудаизмом. Что касается аргумента о традиционности верований в умирающего и воскресающего бога, он, при всей своей достоверности, отнюдь не объясняет секрета устойчивости христианства на протяжении веков и в совершенно различных культурах.

Конечно, в истории христианства достаточно примеров того, что люди верили в факт воскресения Христа как во внешнюю для себя истину. М. Бубер возлагает ответственность за такое понимание именно на Павла: «...если стремиться постичь суть веры, которой требует Павел, то поистине самым правильным будет исходить из веры в воскресение Иисуса»[27]. Однако Павел, говоря о воскресении, имел в виду нечто совершенно иное, нежели требование поверить в некий факт: воскресение Христа для него — это

[26] Бубер М. Два образа веры. С. 295.
[27] Там же. С. 293.

прежде всего фундаментальное событие, которое радикальным образом меняет характер отношений между Богом и человеком и саму человеческую природу. Это событие он пережил сам на пути в Дамаск, когда воскресший Христос явился к нему и призвал служить себе. Речь идет не о том, что человек должен поверить в воскресение независимо от того, было ли оно на самом деле и верит ли в него кто-либо, но о том, что, если бы не было воскресения, верить было бы вообще невозможно, хотя это не означает того, что вера присутствует в людях безусловно.

Ветхозаветный Бог через пророка Исайю говорит: «Мои мысли — не ваши мысли, ни ваши пути — пути Мои, говорит Господь. Но, как небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших, и мысли Мои выше мыслей ваших» (Ис. 55:8-9). Доверие между Богом и ветхозаветным человеком не подразумевает равенства между ними. Иисус, умирающий на кресте, как человек, делает возможным немыслимое с ветхозаветной точки зрения: отныне не только Бог может понимать человека и прозревать тайники его души, но и человек может понять Бога.

С Богом слиться невозможно: «...между творцом и тварью лежит бездна, как бездна между абсолютным и условным; ее нельзя перепрыгнуть ни логически, ни бытийственно. Но есть мост, который перекинут над этой бездной. И почувствовал этот мост Павел сам, потому что он увидел Христа и внутренне с ним соединился»[28]. Павел говорит об этом: «Я сораспялся Христу» (Гал. 2:19). То, что Христос умер за людей, когда они были еще грешниками, дает верующему силу покаяния и такого сопереживания, которое позволяет соединиться со Христом в событии его смерти. Но из этого следует, согласно Павлу, что таким же образом верующий может соучаствовать и в воскресении Христа: «Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения» (Рим. 6:4-5).

[28] Мень А. Христианство // Мень А. Радостная весть. М.: АО «Вита-центр», 1992. С. 18.

Но воскресение, которое возвращает человеку-Иисусу его божественную природу, для Павла означает прежде всего уничтожение греховности человеческой природы и возможность новой жизни человека в присутствии Бога: «Ибо что Он умер, то умер однажды для греха; а что живет, то живет для Бога. Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 6:10-11). Христос умер за то, чтобы верующие в него могли обрести новую жизнь, которая бы восстанавливала человека в том его первоначальном состоянии, которое о нем задумал Бог. «Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 4:17). Другими словами, воскресение Христа есть гарантия жизни человека, и вера в воскресение тождественна вере в жизнь. В отличие от ветхозаветного состояния доверия человека к Богу как объемлющему человека условию его существования, вера в Новом Завете помещает Бога в самый центр человеческой жизни: «И уже не я живу, а живет во мне Христос» (Гал. 2:19).

Итак, вера в Христа распятого и воскресшего, согласно Павлу, есть восстановление естественного человеческого статуса единства с Творцом. Ветхозаветное доверие обеспечивало единство человека с Богом, утраченное в результате грехопадения, которое вызывало необходимость в самом состоянии доверия как гарантии сохранения связи между ними, но, тем не менее, фиксировало фундаментальный разрыв с Богом.

Вера, в истолковании Павла начинающаяся с осознания этого разрыва и человеческой греховности через покаяние, оказывается единственным подлинным состоянием человека и условием единства его с Богом. Доверие человека к Богу в Ветхом Завете и оценка его праведности свидетельствуют о том, что человек и после грехопадения не был оставлен Богом. Но Христос являет собой подлинность человеческой экзистенции, осознав которую и вобрав в себя человек может без страха смотреть на свое прошлое разорванное состояние: «Христос — истинный человек в абсолютном смысле, и в Нем мы узнаем истинную природу человека в ее свойствах и особенностях, — такой, как она была замыслена и создана Богом. Именно

ей принадлежит это единство человека и человечества. Когда мы задаемся вопросом об истинной природе человека и находим ответ в терминах этого единства, мы находимся на твердой почве. Поскольку даже грешник, то есть только и известный нам человек, отражает, в силу существования этого единства, человеческую природу Христа и поэтому, грешный, не перестает быть истинным человеком и являть нам истинную природу человека»[29].

† † †

Представление о вере в других новозаветных посланиях. Для понимания новозаветного образа веры важными являются два новозаветных послания: Послание Иакова и Послание к евреям. Изложенные в них представления имеют свои особенности, а Послание Иакова, возможно, даже является прямой полемикой с Павловым учением о вере, содержание которой не раз возобновлялось в последующие века христианской истории. Но эта полемичность еще раз говорит нам как о глубине и многозначности теологического смысла библейских книг, так и о том, что составители канона Нового Завета стремились к многомерности в изложении различных сторон христианского учения и, в частности, такой его важной части, как учения о вере.

† В Послании Иакова, в отличие от Посланий к римлянам и галатам Павла, в которых тезис о независимости веры от «дел закона» является главным положением учения об «оправдании верой», выдвигается по видимости противоположный тезис, согласно которому «вера без дел мертва» (Иак. 2:26): «Но скажет кто-нибудь: „ты имеешь веру, а я имею дела“: покажи мне веру твою без дел твоих. А я покажу тебе веру мою из дел моих» (2:18). Говоря о делах, автор Послания имеет в виду исполнение прежде всего таких фундаментальных библейских заповедей, как «любовь к ближнему» (см.: Лев. 19:18; Мат. 22:39) и особенно сострадание к бедным и угнетенным, вдовам и сиротам (см.: Иак. 1:27; Ис. 1:16-17). С этим, конечно, был согласен

[29] Барт К. Христос и Адам // Страницы. 1996. № 2. С. 22.

и Павел (ср. в Послании к галатам: «вера, действующая любовью» [Гал. 5:6]).

Из контекста Послания можно сделать вывод, что его автор не разделяет не столько учение Павла о вере, сколько истолкование Павлом закона. Автор Послания Иакова стоит на более умеренной позиции относительно закона: «Но кто вникнет в закон совершенный, закон свободы, и пребудет в нем, тот, будучи не слушателем забывчивым, но исполнителем дела, блажен будет в своем действии» (Иак. 1:25). К компетенции закона в принципе относится любое человеческое действие, и позиция автора Послания к Иакову заключается в том, что только такое действие «оживляет» веру, которое совершается от полноты человеческой экзистенции: «Человек с двоящимися мыслями не тверд во всех путях своих» (1:8).

Только такие действия человека могут рассматриваться как совершённые в вере, в которых он обладает своей собственной природой в ее целостности: «Ибо, кто слушает слово и не исполняет, тот подобен человеку, рассматривающему природные черты лица своего в зеркале: он посмотрел на себя, отошел и тотчас забыл, каков он» (1:23-24). С другой стороны, дело, совершаемое человеком из глубины доверия к Богу, оказывается осуществлением веры, приданием ей жизненности. В качестве примера такого действия в Послании рассматривается жертвоприношение Авраама: «Не делами ли оправдался Авраам, отец наш, возложив на жертвенник Исаака, сына своего? Видишь ли, что вера содействовала делам его, и делами вера достигла совершенства?» (2:21-22).

Из этого рискованного примера ясно следует, что, ставя веру в зависимость от дел, автор Послания совершенно не имеет в виду такое положение вещей, в котором можно было бы противопоставить некое совершение «добрых дел» бездеятельным разговорам о вере или доказательству наличия веры «на словах». Взаимообусловленность веры и дел, реальных человеческих поступков, с точки зрения автора Послания, заключается в том, что верующий не только говорит о вере, но и живет в присутствии Бога, то есть во всем выполняет его волю.

† В Послании к евреям, авторство которого является предметом дискуссии (многие исследователи приписывают его Павлу) дается развернутое определение веры, которое гласит: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11:1).

Смысл первой части этого определения заключается в следующем: ожидание является следствием того, что нечто было обещано, и это ожидание является характеристикой верующего, но осуществление его никак от него не зависит. Здесь не идет речь о том, что верующий ожидает исполнения обещания, но констатируется, что все, что было обещано, осуществится. Этот принцип вполне соответствует ветхозаветному образу веры: «...соотнесенность с будущим, ожидаемое, без проблеска которого природный человек вообще не может жить, становится в эпоху древнего Израиля глубокой уверенностью, так как Израиль доверяет тому Богу, с которым он хорошо знаком»[30].

Вторая часть определения имеет иной смысл: здесь вера характеризуется как уверенность (убежденность) в том, что, кроме видимого, существует еще и невидимое, знание о котором является отличительной чертой верующего. Другими словами, верующий и видит и знает то, чего не видят и не знают другие (неверующие). Тем самым неявно констатируется, что человек может быть как верующим, так и неверующим.

Взятые вместе, две части этого определения характеризуют веру как парадокс: то, что ожидает человек, находится в процессе осуществления, без которого ожидание бессмысленно, и в то же время осуществление не определяется полностью ожиданием, оно одновременно и зависит и не зависит от ожидания, поскольку основание осуществления находится в сфере невидимого; невидимое не может быть предметом уверенности, поскольку не может быть проверено с достоверностью, но именно невидимое и есть высшая гарантия уверенности, потому что оно не накладывает на уверенность никаких ограничений и всегда осуществляется, поскольку ожидается в уверенности.

В Евр. 11:6 говорится: «ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть». Это уточнение еще бо-

[30] Бубер М. Два образа веры. С. 252—253.

лее подчеркивает различие между верующим и неверующим. Кроме того, здесь, конечно, речь идет совершенно о другом состоянии, нежели ветхозаветное доверие к Богу, к которому вообще бессмысленно выдвигать требование веровать в то, что Бог есть: «Для верующего в еврейском смысле это — трюизм. Здесь все зависит единственно от того,— и на одно это, разумеется, приходится вся тяжесть земного решения,— постигает ли человек факт бытия Бога также и как факт божественного тут-бытия, как факт присутствия Бога в мире, и осуществляет ли он, исходя из этого постижения, со своей стороны, предписанное ему самому, как человеческой личности, отношение к Богу; а значит, доверяет ли он Богу, существование которого признается как факт „самоочевидный", как поистине своему Богу. Уверенность в ожидаемом, таким образом, не нуждается ни в основании, ни в поддержке»[31].

Смысл произошедших в Послании изменений в понимании веры хорошо виден в том, как здесь интерпретируется жертвоприношение Авраама: «Ибо он думал, что Бог силен и из мертвых воскресить, почему и получил его в предзнаменование» (Евр. 11:19). Здесь Авраам, идущий на заклание сына, верит в то, что произойдет нечто, выходящее за пределы того, что происходит с ним в действительности, тогда как из истории Авраама, изложенной в книге Бытие, никак не следует то, что Авраам надеялся на какой-то иной исход событий, нежели действительное принесение своего сына в жертву Богу.

Из дальнейшего текста 11 главы Послания к евреям становится ясно, что перечисленные в ней герои веры не дождались при жизни исполнения обещанного («И все сии, свидетельствованные в вере, не получили обещанного» [11:39]), и только вера в невидимое была их поддержкой в жизни («но они стремились к лучшему, то есть к небесному» [Евр. 11:16]). Такое противопоставление еще больше подчеркивает то, что для автора этого Послания вера является неким особенным качеством верующего, которое отличает его от всех остальных людей, позволяя знать о смысле любых жизненных обстоятельств, в том числе и трагических, нечто такое, чего не знают другие.

[31] Бубер М. Два образа веры. С. 253—254.

Поэтому герои веры, о которых упоминается в 11 главе, становятся исключением из общего правила человеческого поведения, к которым обращаемый человек должен присоединиться, чтобы обрести веру: «Посему и мы, имея вокруг себя такое облако свидетелей, свергнем с себя всякое бремя и запинающий нас грех и с терпением будем проходить принадлежащее нам поприще» (12:1). Отличительные особенности верующего, которые заключаются прежде всего в особенности жизненного предназначения, окончательно определяет положение: «Ибо Господь, кого любит, того наказывает, бьет же всякого сына, которого принимает» (12:6).

Таким образом, Послание к евреям констатирует то обстоятельство, что вера в смысле Ветхого Завета, естественное, наивное доверие к Богу, закончилась, и на ее место вступило иное состояние, путь к Богу, на котором, с одной стороны, нужно надеяться на конечное осуществление Божьего замысла о мире, но, с другой стороны, вступить на него может лишь тот, кто верует в Бога. Здесь жизнь в присутствии Бога изменяется на жизнь в состоянии стремления к Богу, которое, в свою очередь, возможно только для стремящегося к Богу.

† † †

Взятые вместе, Ветхий и Новый Завет дают нам исчерпывающее представление о вере, различные стороны и смыслы которой определяются разными жизненными ситуациями, в которых может находиться человек, особенностями различных возрастных периодов становления личности, так же как и разными типами личности и различными типами культуры, в которых формировались представления о вере. Бессмысленно было бы противопоставлять эти ситуации и культурные контексты и оценивать какой-то один из них в качестве истинного: каждый из них имеет свою собственную ценность. Кроме того, то, что оказывается возможным для человека в одном качестве, невозможно в другом.

Ветхий Завет показывает нам *человека таким, какой он есть*. Авраам является примером «естественного», нерефлексирующего человека, для которого доверие к Богу

не связано ни со знанием о Боге, ни с сомнением в его существовании: оно тождественно его человеческой природе. Моисей выступает не только как доверяющий Богу, но и ходатай за свой народ, гарант соблюдения договора между Богом и народом обеими сторонами. Иов своей верностью демонстрирует возможность сохранения чувства собственного достоинства перед лицом Бога и необходимости напоминания Богу о различии между ним и человеком. Другие ветхозаветные герои веры демонстрируют многообразные стороны взаимоотношений между Богом и людьми, но для всех них характерно одно: никакие частные события жизни, никакие отступления людей от исполнения закона не отменяют главное в их ощущении жизни — доверия Богу и в благословении, и в проклятии.

Бог-Отец Ветхого Завета и человек связаны «узами человеческими... узами любви» (Ос. 11:4). В то же время между Богом и человеком лежит пропасть, которую не перейти. Первородная человеческая греховность в принципе не исключает возможности праведности, которая, будучи особо отмечена Богом, в свою очередь, не отменяет фундаментального факта греховности человека, которая символизирует собой эту пропасть. Само ее наличие и оказывается основанием появления состояния веры, поскольку только вера в этой ситуации дает возможность человеку вновь приблизиться к Богу, насколько это вообще возможно. Но признавая свое несовершенство, человек Ветхого Завета всегда имеет надежду на Божие прощение.

Бог-Сын, явившийся на землю в человеческом облике, есть пример абсолютно завершенной веры, которая, собственно, верой уже не является: про Иисуса нельзя сказать, что он верит сам в себя, но в своей тождественности Отцу он совпадает с отношением к нему. В земном служении Иисуса порой встречаются люди, находящиеся в состоянии ветхозаветной веры. Но то, зачем он пришел на землю, требует нового качества веры, которая теперь выходит за пределы общины, самой по себе являвшейся дополнительной гарантией поддержания состояния веры. Теперь каждый человек лично ответствен за выбор своего пути. И этот путь требует не просто доверия тому, за кем следуют люди, но и радикального изменения человеческой

природы. Поэтому на этот путь может вступить только тот, кто уже имеет веру хотя бы «с горчичное зерно», кто готов к такому изменению, к осознанию своей греховности.

Новый Завет показывает нам человека таким, *каким он должен быть*. Требование, которое выдвигается перед человеком, превышает все его мыслимые возможности: «Итак будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный» (Мат. 5:48). С точки зрения этого требования никакие оправдания греха больше не принимаются, оправдание возможно только верой. Но сама эта вера оказывается возможной только потому, что Бог, принеся себя в жертву за грехи человечества, получает теперь право простить человека и примириться с ним. Поэтому то, каким является человек, никогда не может окончательно приблизиться к тому, каким он должен быть. Одновременно знание того, что он не такой, каким должен быть, уже оправдывает его перед Богом. Если Бог как Искупитель искупает грех, который он не совершал, но за который он несет ответственность как Создатель, то и ответ человека в вере подразумевает ответственность за все, происходящее в мире, и, главным образом, за самого себя.

§2 Путь к вере

Великий христианский теолог, определивший направление развития западноевропейской мысли почти на тысячелетие, Аврелий Августин в силу своих жизненных обстоятельств представлял собой пример того самого «язычника», к которому была обращена проповедь евангелия. Время его жизни пришлось на переходную эпоху, когда христианство становилось государственной религией Римской империи, но старый языческий мир античной культуры был еще достаточно силен: «Сын развратного африканца-язычника и христианской святой, Августин и во всей своей жизни остается двойственным порождением язычества и христианства, которые борются в нем до конца жизни, не будучи в состоянии совершенно преодолеть одно другое. Внутренняя борьба этой личности — мировая борьба, и этот процесс психологического разви-

тия... есть прекрасное олицетворение мирового кризиса. Двум противоположным настроениям, сменившимся в жизни Августина, разнузданному язычеству его молодости и святому христианству зрелых лет, соответствуют две общественные среды; его внутреннее раздвоение есть раздвоение тогдашнего общества»[32].

Теологии Августина присущ глубоко личностный характер. В отличие от восточных отцов церкви, которые в своем развитии христианского учения тяготели к возвышенной онтологии и космологии, западные отцы под влиянием римской культуры обращались главным образом к антропологической и социальной проблематике, то есть к проблеме становления христианской личности, раскрытию уникальной сущности человека, познание которой является единственным доступным человеку путем к познанию Бога как абсолютной личности. Как писал Августин, «хочу познать Бога и душу. И ничего кроме этого? — Совершенно ничего»[33].

Августин оставил подробный и искренний рассказ о своем собственном пути к вере, которому посвящена его «Исповедь». «Читая „Исповедь" Августина, мы чувствуем, как перед нами разверзается бездонная глубина субъективного сознания; но в этой глубине видна борьба объективных мировых контрастов. В ней раскрывается перед нами тот психологический процесс, который в большей или меньшей степени переживают все, кому вера достается ценой борьбы и усилий, кто приходит к ней путем долгих исканий и сомнений»[34].

Процесс духовного становления Августина, по его собственному признанию, начался с чтения «Гортензия» Цицерона, входившего в перечень обязательных книг для

[32] Трубецкой Е. Н. Миросозерцание блаженного Августина // Бл. Августин. Энхиридион, или О вере, надежде, любви. Киев: УЦИММ-ПРЕСС-ИСА, 1996. С. 359.

[33] Аврелий Августин. Монологи, 1, 2, 7. Цит. по: Столяров А. А. Аврелий Августин. Жизнь, учение и его судьбы // Аврелий Августин. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. М.: Renaissance, 1991. С. 33.

[34] Трубецкой Е. Н. Миросозерцание блаженного Августина. С. 365.

обучения искусству риторики. Эта книга зажгла в нем любовь к философии и стремление искать смысл жизни. В этот же период Августин впервые обращается к чтению Библии, но оказывается не в состоянии проникнуть в ее смысл. Он пишет: «...и вот я вижу нечто для гордецов непонятное, для детей темное: здание, окутанное тайной, с низким входом; оно становится тем выше, чем дальше ты продвигаешься. Я не был в состоянии ни войти в него, ни наклонить голову, чтобы продвигаться дальше... Моя кичливость не мирилась с его простотой; мое остроумие не проникало в его сердцевину. Оно обладает как раз свойством раскрываться по мере того, как растет ребенок-читатель, но я презирал ребяческое состояние и, надутый спесью, казался себе взрослым»[35].

Поиски истины приводят Августина к манихеям. Манихейство, трактующее мир как арену вечного противоборства между добром и злом, было в течение долгого времени основным соперником христианства. В своих аргументах оно обращалось прежде всего к разуму и не требовало интимного духовного опыта. Манихейский дуализм давал возможность рационально истолковать наличие зла и греха. Как писал П. Тиллих, «когда вы сталкиваетесь с объяснением греха в терминах человеческой свободы, задайте вопрос: „Но если Бог всемогущ, грех должен исходить от Него или являться принципом, направленным против Него“. Это означает, что вы мыслите, как манихей; у вас есть два принципа для объяснения греха. Это старая проблема, но она остается актуальной, особенно если вы говорите с людьми, которые не являются христианами и мыслят в соответствии с популярным принципом, который позволяет им не принимать всемогущество Бога и мириться с мировым злом, утверждая, что либо Бог не всемогущ, либо он любит не всех»[36].

Свою длительную приверженность к манихейству Августин объясняет, в частности, тем, что он, опираясь на ложные понятия о духовном мире, не умел еще прислушиваться к присутствующей в душе внутренней истине и в

[35] Аврелий Августин. Исповедь. С. 91 (3, V, 9).
[36] Tillich P. A History of Christian Thought. 2nd ed. Harvard: Harvard University Press, 1956. P. 93.

стремлении познать мир опирался на чувственные представления и телесные образы. Он пишет: «...во всей силе стояла истина у меня перед глазами, а я отвращал свой изодранный ум от бестелесного к линиям, краскам и крупным величинам. И так как я не мог увидеть это в душе, я думал, что не могу увидеть и свою душу»[37]. Желая представить себе Бога, Августин в тот период не умел мыслить его иначе как в терминах телесности, поскольку ему казалось, что ничего бестелесного вообще не существует. Этот принцип «естественного реализма» вообще очень характерен для души, которая пребывает в состоянии раздвоенности и внутренней борьбы.

Стремясь избавиться от противоречий, Августин гипостазировал их в виде борьбы двух объективных мировых начал, двух субстанций – добра и зла. Он признается: «...мне до сих пор еще казалось, что это не мы грешим, а грешит в нас какая-то другая природа; гордость моя услаждалась тем, что я не причастен вине... На самом деле я представлял собою нечто цельное, но мое нечестие разделило меня и поставило против меня же самого»[38].

Символично, однако, что поводом для разрыва Августина с манихейством явилось не осознание своей внутренней раздвоенности, а углубленное изучение философии, астрономии и математики, которое показало ему ложность манихейского дуализма и невежество его апологетов. Разочарование в манихействе на рациональном уровне было вызвано неудовлетворенностью его доводами. Поэтому следующей ступенью духовного развития Августина был скептицизм.

Однако, ретроспективно оценивая свое состояние в то время, он понимал, что причины лежали гораздо глубже: субстантивированное зло не могло избавить его душу от раздвоенности, но лишь загоняло проблему внутрь. Он пишет об этом периоде попыток успокоить свою душу: «...она катилась в пустоте и опять обрушивалась на меня, и я оставался с собой: злочастное место, где я не мог быть и откуда не мог уйти»[39]. Позже, оценивая это свое состояние с христианских позиций, он описывает его как

[37] Аврелий Августин. Исповедь. С. 118 (4, XV, 24).
[38] Там же. С. 136 (5, X, 18).
[39] Там же. С. 111 (4,VIII,13).

«смерть души», которая не может найти Бога, так как Христос еще не умер за нее лично: «Насколько мнимой казалась мне Его плотская смерть, настолько подлинной была смерть моей души, и насколько подлинной была Его плотская смерть, настолько мнимой была жизнь моей души, не верившей в Его смерть»[40].

Скептицизм был естественным завершением всех попыток рационально выстроить мир объективной реальности. Его следствием было то, что Августин в поисках истины обратился к исследованию самого себя, на много веков предвосхитив cogito ergo sum Декарта. Другим источником углубления во внутренний субъективный мир души стал для Августина неоплатонизм. Его постоянное внимание к мистическому опыту в сочетании с рационалистическим анализом природы своей души располагало его к восприятию основных принципов неоплатонической философии. Но для Августина неоплатонизм стал прежде всего методом непосредственного испытывания божественного присутствия в своей душе. Он отмечает: «чтение книг платоников надоумило меня искать бестелесную истину...»[41]. И далее: «...и раздумывая, откуда у меня способность оценивать красоту тел небесных и земных, быстро и здраво судить о предметах изменяющихся и говорить: „Это должно быть так, а то не так“, — раздумывая, откуда у меня эта способность судить, когда я так сужу, я нашел, что над моей изменчивой мыслью есть неизменная, настоящая и вечная Истина»[42].

Однако Августин никогда не был удовлетворен умозрительным, мистическим идеалом неоплатоников, в котором трансцендентное «Единое» было противопоставлено враждебной и чуждой божественной действительности материи. Эта система была не в состоянии преодолеть манихейского пессимизма по поводу человеческой природы. Но именно стремление спастись от рокового раздвоения души, обрести доверие к миру и к самому себе было главным мотивом духовных исканий Августина.

[40] Там же. С. 134 (5,IX,16).
[41] Там же. С. 187 (7,XX,26).
[42] Там же. С. 184 (7, XVII, 23).

Очень важно отметить, что в тот момент, когда Августин обратился к исследованию своей собственной души, он почувствовал и осознал, что искомое доверие присутствует в ней изначально. Он говорит: «...я стал соображать, как бесчисленны явления, в подлинность которых я верю, но которые я не видел и при которых я не присутствовал <...>; множество случаев, когда я верил друзьям, врачам, разным людям, — без этого доверия мы вообще не могли бы действовать и жить. Наконец, я был непоколебимо уверен в том, от каких родителей я происхожу: я не мог бы этого знать, не поверь я другим на слово»[43].

Таким образом, Августин говорит здесь о том, что доверие есть фундаментальная психологическая установка человека, данная ему от рождения, она является первичной относительно раздвоенного сознания и воли. Внутренняя достоверность сознания не может исходить из внешней действительности, доступной чувственному опыту, наоборот, она сама оказывается условием чувственного опыта. Но человек, осознающий себя, в первую очередь ощущает в себе раздвоенность, которая заставляет его искать точку опоры во внешних авторитетах, в случае самого Августина в мистических и философских учениях, которые, будучи сами порождением и рационализацией этого раздвоенного сознания, не дают и не могут дать человеку ощущения внутреннего единства. Августин говорит: «...забота о том, чтобы ухватиться за что-то достоверное, грызла меня тем жестче, чем больше стыдился я, что меня так долго дурачили и обманывали обещанием достоверного знания, и я болтал с детским воодушевлением и недомыслием, объявляя достоверным столько недостоверного!»[44].

Однако сама по себе установка на доверие к себе и к миру хоть и присутствует в человеке в виде потенции, оказывается слишком слабой, когда сталкивается с волей человека. Наличие свободной воли для Августина есть главное качество человеческой природы. Но свобода человека, искаженная грехопадением, проявляется преимущественно негативно, поскольку понимается как необходимость выбо-

[43] Аврелий Августин. Исповедь. С. 149 (6, V, 7).
[44] Там же. С. 147 (6, IV, 5).

ра между добром и злом, а сам этот выбор свидетельствует об отсутствии душевной цельности: «...воля ведь приказывает желать: она одна и себе тождественна. А значит, приказывает она не от всей полноты; поэтому приказ и не исполняется. Если бы она была целостной, не надо было бы и приказывать: все уже было бы исполнено»[45].

Когда человек имеет дело только с самим собой, он склонен принимать одни свои стремления и желания за добрые, а другие — за злые и может принимать враждующие стороны человеческой души как порождение двух противоположных субстанций — добра и зла. Но само это раздвоение воли свидетельствует о том, что собственными силами человек его преодолеть не в состоянии, поскольку в нем самом отсутствует критерий различения добра и зла. Поэтому душа человека, предоставленная самой себе, сопротивляется естественному доверию и стремлению к добру: «...исчерпаны были и опровергнуты все ее доказательства, но осталась немая тревога: как смерти боялась она, что ее вытянут из русла привычной жизни, в которой она зачахла до смерти»[46].

Но рано или поздно наступает такой момент, когда человек оказывается лицом к лицу с самим собой. Здесь наступает состояние подлинного экзистенциального отчаяния, поскольку человек осознает, что его собственных сил не хватает для того, чтобы примириться с собой и обрести почву под ногами. Именно это состояние, как свидетельствует об этом опыт жизни Августина, является преддверием к обретению веры. Здесь еще нет веры, но только тоска по ней и потребность в ней, которая снова и снова подменяется попытками обрести внутреннее единство собственными силами: «...как бывает, однако, с человеком, который, попав на плохого врача, боится довериться и хорошему, так было и с моей больной душой; она не могла излечиться ничем, кроме веры, и отказывалась от лечения, чтобы не поверить в ложь; она сопротивлялась руке Твоей, а Ты приготовил лекарство веры, излил его на все болезни мира и сообщил ему великую действенность»[47].

[45] Там же. С. 205 (8, IX, 21).
[46] Там же. С. 203 (8, VII, 18).
[47] Там же. С. 148 (6, IV, 6).

Итак, жизненный опыт Августина свидетельствует о том, что обретению веры предшествует период, который в эмоционально-психологическом плане характеризуется острым чувством неуверенности в собственных силах, ощущением своей греховности и растерянностью перед двойственностью своей собственной природы. Описывая это свое состояние в обращении к Богу, Августин говорит: «Ты поставил меня лицом к лицу со мной, чтобы видел я свой позор и грязь, свое убожество, свои лишаи и язвы... Я пытался отвести от себя взор свой <...>, и Ты вновь ставил меня передо мной и заставлял, не отрываясь, смотреть на себя: погляди на неправду свою и возненавидь ее. Я давно уже знал ее, но притворялся незнающим, скрывал это знание и старался забыть о нем»[48].

Рационалистической установкой, соответствующей психологической неуверенности в себе, оказывается скептицизм. Но скептицизм был лишь переходным этапом духовного развития Августина, не каким-то определенным мировоззрением, но согласием с общим сомнением скептической философии по поводу способностей человеческого разума. Однако из того факта, что человек не в состоянии постигнуть истину собственными силами, вовсе не следует, что самой истины не существует. Когда все рационалистические ориентиры утрачены, остаются, по крайней мере, два основания, которые свидетельствуют об истине, независимой от человеческого сознания: авторитет и откровение.

Общеизвестно огромное влияние, которое оказала на духовное развитие Августина его встреча с Амвросием Медиоланским. Он стал для Августина олицетворением авторитета христианской церкви, мощи ее вселенской организации, доказательством господства божественного порядка над мирским началом жизни. Однако здесь вовсе не идет речь о внешнем воздействии Амвросия как влиятельного церковного иерарха. В момент встречи с ним Августин уже преодолел в себе стремление постичь истину о мире и человеке посредством принятия в качестве основания той или иной философской или религиозной системы. Как он пишет о себе, «я удерживал сердце свое

[48] Аврелий Августин. Исповедь. С. 202 (8, VII, 16).

от согласия с чем бы то ни было, боясь свалиться в бездну, и это висение в воздухе меня вконец убивало»[49]. Важнейшим вопросом для него был вопрос экзистенциальный: как жить, чтобы обрести внутреннее единство. Амвросий стал для него конкретным воплощением целостного человека, каким стремился стать сам Августин. Авторитет в данном случае вырастает из естественного чувства доверия, которое лежит в основе человеческого отношения к миру и к людям, и хотя в жизни часто приходится разочаровываться в людях, это вовсе не значит, что нельзя доверять вообще никому.

Авторитет для Августина оказывается органичным условием на пути к вере, поскольку человек, находящийся в поиске оснований своей жизни, еще не восстановивший первоначальную цельность своей души и раздираемый внутренними противоречиями, неминуемо сбился бы с этого пути, если бы ему не на что было опереться вне самого себя. Авторитет требует веры и подготавливает человека к разуму, который, в свою очередь, приводит его к пониманию и знанию: «Так как любой человек делается образованным из необразованного и любой необразованный не может знать того, как он должен вести себя и что делать, чтобы приобрести способность к учению, то для желающих учиться чему-либо великому и сокровенному вратами к этому служит авторитет»[50].

Однако доверие к авторитету является необходимым, но недостаточным основанием познания истины через веру, поскольку означает доверие чужому опыту, который лишь до определенной степени совпадает с субъективным опытом доверяющего. Слушая толкования Амвросием Священного Писания, Августин убеждается в том, что он интуитивно чувствовал и раньше: слова Библии содержат в себе иной, не постигаемый внешним образом смысл. Он пишет: «...я радовался также, что мне предлагалось читать книги Ветхого Завета другими глазами, чем раньше: книги эти ведь казались мне нелепыми»[51]. Но для того что-

[49] Там же. С. 148 (6, IV, 6).
[50] Аврелий Августин. De ord. II 9. Цит. по: Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М.: Мысль, 1979. С. 224.
[51] Аврелий Августин. Исповедь. С. 148 (6, IV, 6).

бы опыт веры, подтверждаемый авторитетом, стал личным опытом стремящегося к обретению оснований собственной жизни человека, как свидетельствует история Августина, необходим момент особого внутреннего озарения, такого эмоционального переживания, которое становится незыблемым фактом внутренней жизни. Это есть момент обращения, в который человеку дается откровение о высшей, независимой от него истине.

Описывая свое обращение в веру, Августин рассказывает о том, что в момент, когда его страдания и неудовлетворенность собой доходят до крайнего предела, он слышит из соседнего дома детский голос, говорящий: «Возьми, читай!». И далее: «...подавив рыдания, я встал, истолковывая эти слова как божественное веление мне: открыть книгу и прочесть первую главу, которая мне попадется»[52]. Ему попались на глаза строки из Послания к римлянам 13:13-14, в которых Августин нашел ответ на мучавший его вопрос о том, как жить: «...после этого текста сердце мое залили свет и покой; исчез мрак моих сомнений»[53].

В этой истории чрезвычайно важно то, каким образом в восприятии Августина сочетаются естественные и сверхъестественные события. Он слышит голос, который на самом деле что-то говорит про книгу, которую надо прочитать, но воспринимает его как настоятельное повеление свыше. Открыв после этого Писание, Августин находит там текст, который говорит именно о тех проблемах, которые волновали его в тот момент. Это, конечно, можно объяснить простым совпадением, однако не это главное. Главное в том, что Августин впервые переживает текст Писания как нечто, относящееся непосредственно к нему, после чего Библия перестает быть для него просто книгой, но становится книгой, написанной о нем самом. Это дает ему искомую точку притяжения, от которой начинается собирание души, расколотой противоречивыми стремлениями воли.

Августин записал эту историю примерно через четырнадцать лет после того, как она произошла. В такого рода событиях всегда существует опасность принять желаемое

[52] Аврелий Августин. Исповедь. С. 210 (8. XII. 29).
[53] Там же.

за действительное и приписать событиям мистический смысл. Конечно, обращение в веру не было внезапным — к ее принятию Августина подготовил весь предыдущий жизненный опыт. Однако как бы ни истолковывать эту конкретную ситуацию, факт остается фактом: именно с этого момента происходят радикальные перемены как в образе жизни Августина, так и в его внутреннем самоощущении. Решительный разрыв со своим прошлым и вступление на путь служения Богу доказывают, что для Августина его обращение было в высшей степени реальным событием.

Итак, путь, который прошел Августин в поисках веры, имеет два вектора: первый — это сам человек, который не может не ощущать неполноту собственной души, но в стремлении обрести цельность он может опираться только на свою волю, которая, будучи раздвоенной, с одинаковой силой тянет его в противоположные стороны. Поэтому человек способен лишь интуитивно нащупывать то направление, которому он должен следовать. Однако в этом пути есть цель и смысл, который заключается в поисках Бога, способного излечить и восстановить раздвоенность человеческой воли. Но если бы Бога не было, не было бы и цели, которая делает возможным сам этот путь.

С другой стороны, поиски Бога могут увенчаться успехом лишь в том случае, если он силой своей благодати пожелает вознаградить ищущего, дав ему откровение, в котором человек сразу и навсегда прозревает фундаментальные истины о мире и своей собственной жизни. Момент обращения и есть момент встречи человека и Бога, в котором человек обретает веру, а тем самым и самого себя, отказываясь от греховной воли и подчиняя свою жизнь воле Бога, которая есть добро. Когда человек оказывается в силах довериться божественной воле, естественное добро, жившее в его душе, становится актуальным. Как пишет о себе Августин, добро «там, где я был уязвлен; где я убил и принес в жертву ветхого человека и начал размышлять, надеясь на Тебя, о своем обновлении...»[54]. С этой минуты духовное развитие человека обретает новое содержание: его путь к Богу через веру никогда не бывает закон-

[54] Там же. С. 218 (9, IV, 10).

чен, поскольку Бог, к которому он стремится, бесконечно превосходит человеческие возможности.

В то же время человек оказывается способным к новому видению своего прошлого, которое теперь можно ретроспективно оценить как путь, имевший конечную цель, и переосмыслить происходившие на нем события как этапы на пути к этой цели. Другими словами, в момент обретения веры Бог дает человеку то, что у него уже было, но чем он не мог распорядиться: «...но где же находилась годы и годы, из какой глубокой и тайной пропасти вызвал Ты в одно мгновение свободную душу мою...»[55].

Оценивая «методологию» своего поиска, Августин показывает, что суть его обращения заключалась в переходе от попыток найти Бога во внешнем мире посредством чувственного и рационального познания к обращению внутрь себя, где он нашел Бога. Он пишет: «...вот у меня тело и душа, готовые служить мне; одно находится во внешнем мире, другая — внутри меня. У кого из них спрашивать мне о Боге моем <...>? Лучше, конечно, то, что внутри меня»[56]. Это никоим образом не значит, что Августин отождествляет Бога с некоей психологической реальностью внутри человека. Наоборот, сама душа становится реальной только потому, что в ней присутствует нечто, от нее не зависящее. Бог для Августина — «это свет, голос, аромат, пища, объятия внутреннего моего человека — там, где душе моей сияет свет, который не ограничен пространством, где звучит голос, который время не заставит умолкнуть, где разлит аромат, который не развеет ветром, где пища не теряет вкуса при сытости, где объятия не размыкаются от пресыщения»[57].

В качестве аргумента в пользу изначального присутствия Бога в человеческой душе Августин использует феномен памяти, в которой присутствует воспоминание о естественном добре и счастливой жизни. Если бы такого воспоминания не было, по логике Августина, человек не мог бы ни к чему стремиться: «...если бы я не помнил, что это за предмет, я не мог бы его найти, потому что

[55] Аврелий Августин. Исповедь. С. 212 (9, I, 1).
[56] Там же. С. 241 (10, VI, 9).
[57] Там же

не узнал бы его, хотя бы мне его и показали»[58]. Точно так же если бы знания о Боге не было в душе изначально, человек не мог бы стремиться к Богу. Здесь, конечно, присутствует влияние неоплатонизма, который, однако, приобретает у Августина совершенно противоположный смысл: это не экстатический уход от мира и восхождение души от материального к божественному, но ощущение непосредственного присутствия истины в человеческой душе, которая примиряет его с миром и с самим собой.

Люди, обретшие веру, составляют особую категорию, которая объединяется одинаковым ощущением приобщения к вечной истине и образует непрерывную связь поколений. Августин пишет о братьях в вере: «...они участвуют в радости моей и делят смертную долю мою; они мои сограждане и спутники в земном странствии, все равно, предшествовали они мне, последуют ли за мною или сопровождают меня в моей жизни»[59].

С другой стороны, неверующие — это те, кто предпочитает истине Бога свою собственную истину и противодействуют всему тому, что может породить сомнения в их индивидуальной правоте. Но это происходит лишь потому, что люди боятся правды о самих себе и не желают ее знать: «Не желая обмануться и желая обманывать, они любят ее, когда она показывается сама, и ненавидят, когда она показывает их самих... Такова человеческая душа; слепая, вялая, мерзкая и непотребная, она хочет спрятаться, но не хочет, чтобы от нее что-то пряталось. Воздается же ей наоборот: она от истины спрятаться не может, истина же от нее прячется»[60]. Неверующий человек, по словам Августина, не только не имеет надежды на будущую жизнь, но и не знает, живет ли он в настоящем, потому что отказывается знать то, чего он не может не знать — то, что он живет.

Другими словами, человек сопротивляется вере потому, что он находится во вражде с самим собой, точнее, с таким собой, каким он становится вследствие негативного проявления свободной воли. Поэтому обретение веры

[58] Там же. С. 254 (10, XIX, 28).
[59] Там же. С. 239 (10, IV, 6).
[60] Там же. С. 259—260 (10, XXIII, 34).

есть возвращение к самому себе такому, каким человек задуман и создан Богом. Но это есть изначальное состояние человека, которое предшествует состоянию своеволия, поэтому, с точки зрения Августина, Бог всегда присутствует в душе, но душа не всегда об этом знает, точно так же как вера всегда есть, но человек не всегда следует ей.

Истина о Боге, согласно Августину, первична относительно человеческой души, поэтому обретение веры есть возвращение к Богу: «...если бы Он не пребывал, пока мы блуждали, нам некуда было бы вернуться»[61]. Весь жизненный путь Августина есть пример возвращения к истокам. Как писал Е. Н. Трубецкой, «развитие Августина... совершило полный круг, вернувшись после долгого искания к исходной своей точке – к христианскому миросозерцанию его матери»[62].

Отношение Августина к матери и ее влияние на него – классический пример того, какую роль в духовном становлении личности играют конкретные жизненные обстоятельства. Мать была для Августина одновременно символом христианской веры, живым олицетворением традиции, в которой он стремился обрести себя, и близким другом, старавшимся оберечь и направить его на его пути. Он писал: «...я не могу достаточно выразить, как она любила меня; она вынашивала меня в душе своей с гораздо большей тревогой, чем когда-то носила в теле своем»[63]. Поэтому обретение/возвращение веры Августин воспринимал как возвращение на свою духовную родину, в то место, которому он принадлежал от рождения.

Итак, с момента обращения и последовавшего за ним крещения начинается второй период жизни Августина, главным основанием которого становится вера, а содержанием – ее практическое воплощение. Отныне он стремится во всем своем творчестве отстаивать примат веры как фундамента христианского сознания и образа жизни.

[61] Аврелий Августин. Исповедь. С. 288 (11, VIII, 11).
[62] Трубецкой Е. Н. Миросозерцание блаженного Августина. С. 379.
[63] Аврелий Августин. Исповедь. С. 135 (5, IX, 16).

† † †

По словам Е. Трубецкого, «все, кому христианство не достается даром, кто... приходят к нему разумом и волей путем свободного исследования, неизбежно проходят через идеалистические порывы молодости и через отчаяние пессимистов и скептиков: чтобы уверовать в мистический идеал христианства, нужно вместе с пессимистами отчаяться в земной действительности; но, чтобы подчиниться церкви, нужно вместе со скептиками отрешиться от рационалистического самомнения и гордости разума. Чтобы быть христианином, нужно уверовать в сверхчувственную идею и признать над собой божественный авторитет. Моменты развития Августина суть, таким образом, до некоторой степени необходимые моменты в христианстве, и его „Исповедь" может быть названа феноменологией христианского сознания»[64].

В учении Августина о вере можно выделить следующие основные моменты.

† Опираясь на Послание к римлянам апостола Павла, Августин строит свою концепцию веры, главным фактором которой является благодать. Человек, унаследовавший греховную природу от Адама, оказывается не в состоянии исполнить нравственный закон, предписанный ему Богом. Он пребывает в раздвоенном состоянии, бесцельно растрачивая силы в борьбе с самим собой. Собственный жизненный опыт со всей силой свидетельствовал Августину о том, что своими силами человек не в состоянии преодолеть грех. Он даже не способен до конца его осознать, и поэтому душа часто обманывает себя тем, что считает себя здоровой. Но Бог сам решает, когда ему открыть себя человеку, ибо его красота «сама является врачом и знает, кто и насколько здоров лучше, чем те, кого она лечит»[65].

Только Бог силой своей благодати, которая дается человеку непостижимым образом, независимо от каких бы то ни было его заслуг, способна вылечить больную душу и вернуть ей единство и целостность. Таким образом, прež-

[64] Трубецкой Е. Н. Миросозерцание блаженного Августина. С. 380.
[65] Аврелий Августин. Монологи // Бл. Августин. Энхиридион... С. 176.

де всего *вера есть исцеление души, сообщаемое благодатью.* Вера не есть результат человеческих усилий, но дар Божий: «Недостаточно одного желания человека, коль скоро не будет милосердия Божия; недостаточно и одного милосердия Божия, коль скоро не будет желания человека»[66]. Но именно Бог производит в человеке желание, поэтому все, к чему человек стремится, осуществляется постольку, поскольку само стремление создано Богом.

† Будучи основанием подлинного человеческого существования в Боге, *вера первична относительно разума.* Августин сам предпринял все возможные попытки построить рациональную систему, которая бы давала удовлетворительный ответ о смысле мира и человеческой жизни и убедился в их бесплодности. Это, конечно, не значит, что он отвергал рациональность. Но вера, с точки зрения Августина, обладает высшим авторитетом относительно рационального познания, она генетически и логически предшествует знанию, и поэтому между верой и знанием нет и не может быть никакого противоречия. Г. Г. Майоров так характеризует позицию Августина: «...вера есть особого рода мышление, а именно мышление с согласием и одобрением (cum assensionale). Как он пишет, „не всякое мышление есть верование, ибо люди часто мыслят, чтобы воздерживаться от веры; но всякое верование есть мышление“ (De pr. sanct. II 5)»[67].

Любое знание начинается с чувственного восприятия, которое затем подвергается рациональной рефлексии. Кульминация познания – мистическое прикосновение разума к божественной истине. Возвышаясь к Богу, разум просветляется. Только божественный свет делает познание достоверным, и только вера дает разуму свободу. Не следует беспокоиться, говорит Августин, если христианин не будет иметь достаточно знания о законах природы – те, кто открывает или думает, что открывает эти законы, не сами их изобрели. С другой стороны, как бы ни были велики ошибки в знании конкретных вещей, они не имеют отношения к тому пути, по которому человек

[66] Аврелий Августин. Энхиридион... С. 307.
[67] Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. С. 224.

идет к Богу. В силу этой естественной ограниченности разума вера всегда шире знания: «Обо всем, что мы знаем, мы можем совершенно правильно сказать, что мы в это и верим; но не обо всем, во что верим, можем сказать, что мы то и знаем»[68].

Вера как непосредственное знание о Боге, о том, что есть нечто непреложное, превосходящее душу, предшествует рациональному познанию потому, что является основанием самотождественности познающего субъекта. Бог как непосредственная реальность души предшествует сомнению по поводу Его существования: не видя непосредственно Того, в Кого мы верим, мы видим эту веру в себе. Поиск истины возможен только тогда, когда мы имеем хотя бы некоторое представление о том, где ее искать. Поэтому Бог как высшая Истина предшествует всякому знанию, в том числе, и знанию о Нем: «Всякий, кто сознает себя сомневающимся, сознает нечто истинное, и уверен в том, что в данном случае сознает: следовательно, уверен в истинном. Отсюда всякий, кто сомневается в существовании истины, в самом себе имеет нечто истинное, на основании чего он не должен сомневаться, ибо все истинное бывает истинным не иначе, как от истины»[69].

† Обретение истины о Боге, в котором человек участвует всей целостностью своей души, *есть не только интеллектуальный, но и моральный акт*, поскольку эта истина есть благо. В этом смысле вера совпадает с волей, но не раздвоенной волей, направляющей человека в силу своей неполноты одновременно в противоположные стороны, а целостной волей, которая есть естественная жизненная сила человека. Если воля определяется грехом, она оказывается проявлением зла, и в этом смысле перестает быть волей: так же как зло не имеет экзистенции, являясь умалением добра, так и греховная воля способна вызывать только такие действия человека, которые объективно способствуют умалению и растрате его жизни: «Нет жизни, которая не была бы от Бога, потому что Бог — и высочайшая жизнь, и источник жизни, и нет жизни, которая бы, как жизнь, была злом... К ничтоже-

[68] Аврелий Августин. Монологи. С. 162.
[69] Аврелий Августин. Об истинной религии // Там же. С. 267.

ству стремится жизнь, которая добровольной изменой отступает от Того, кто ее создал...»[70].

Вера лишает человека возможности творить зло не в силу того, что он выбирает добро — сам выбор, как уже говорилось, свидетельствует об извращенности свободной воли, а в силу того, что он теряет способность выбора, и тем самым способность творить зло. Вера как воля есть, собственно, воля не человека, а Бога, отказ от своеволия и следование Богу. В своем обращении к Богу Августин говорит: «Ты излечил меня от страсти оправдывать себя... Ты принизил гордость мою страхом Твоим и приучил шею мою к ярму Твоему. И теперь я несу его, и оно легко мне»[71]. Но именно в этом, согласно Августину, проявляется подлинная свобода воли человека.

† Вера есть такое основание человеческой жизни, которое сообщает человеку *целостность во всех его проявлениях*: в его душе, разуме и воле: «Вот эти три свойства: быть, знать, хотеть. Я есмь, я знаю и я хочу; я есмь знающий и хотящий; я знаю, что я есмь и что я хочу, и я хочу быть и знать. Эти три свойства и составляют нераздельное единство — жизнь, и, однако, каждое из них нечто особое и единственное; они нераздельны и все-таки различны»[72].

Эта целостность есть состояние взрослости, ответственности человека перед Богом, миром и самим собой. Вера возвращает человека к Богу, который есть центр человека. Как писал П. Тиллих, «он не есть странное существо, чье существование или несуществование можно обсуждать, но он есть наше собственное a priori, он предшествует нам в судьбе, реальности и логической последовательности. В нем разрыв между субъектом и объектом и желание субъекта познать объект преодолены. Больше нет этой пропасти. Бог дан субъекту настолько близко, насколько человек совпадает с самим собой»[73].

Средством преодоления разрыва между субъектом и объектом является любовь, которую Августин, следуя апостолу Павлу (1 Кор. 13:13), оценивает выше веры и надежды:

[70] Аврелий Августин. Об истинной религии. С. 236.
[71] Аврелий Августин. Исповедь. С. 273—274 (10, XXXVI, 58).
[72] Там же. С. 347 (13, XI, 12)
[73] Tillich P. A History of Christian Thought. P. 98.

«Потому что кто истинно любит, тот, без сомнения, истинно верит и надеется, кто же не любит, тот напрасно верит, хотя бы предмет его веры и был истинным, напрасно надеется, хотя бы предмет его надежды и показывал путь к истинному блаженству... Вера же во Христа, заповедуемая апостолом, есть такая вера, которая действует любовью (Гал. 5:6)»[74].

† Августин различает веру как доверие и уверенность (credere) и религиозную веру (fides religiosa): вера-доверие касается всех сторон человеческой жизни и проявляется у всех людей одинаково, но люди могут исповедовать разные религии, в том числе христианство. Однако *для него самого христианство было не просто религией*, и совершенно неверно было бы считать, что в своем поиске веры Августин в конце концов пришел к христианству, которое устроило его более других религий, что он принял христианство под влиянием матери-христианки или просто последовал распространенному примеру.

Определяя веру как «расположение души, которым одно отвергается, а другое принимается по преимуществу за истинное»[75], Августин совершенно точно знает при этом, почему его собственная душа приняла именно христианство в качестве истины. Весь опыт его жизни свидетельствовал о том, что история отношений между Богом и человеком, изложенная в Библии, есть история человеческой души, сотворенной Богом по Его образу и подобию, утраченной в грехопадении, разорванной свободной волей и вновь обретенной через искупительную жертву Христа, Бога-Сына, который пришел в человеческом облике на землю, чтобы сообщить о том, что человек сотворен свободным: «Чудесами он возбудил веру в Бога, каковым и был, а страданиями — веру в человека, которого носил в себе»[76].

Троичность божественных ипостасей для Августина была аналогом человеческой личности, доверяющей себе и другим в силу веры, надеющейся, надежной и имеющей надежду, любящей, любимой и способной к любви. Вера для Августина была связующей нитью между Богом и человеком, возвращающей человеку достоинство, ответ-

[74] Аврелий Августин. Энхиридион... С. 347.
[75] Аврелий Августин. Монологи. С. 168.
[76] Аврелий Августин. Об истинной религии. С. 241.

ственность, целостность и совершенство, то есть его подобие Творцу.

Таким образом, согласно Августину, идея Бога есть фундамент самодостоверности индивидуального сознания, который позволяет человеку воспринимать окружающий его мир. Даже тот, кто сомневается в существовании Бога, должен знать истину, ибо само сомнение указывает на то, что истина есть. Бог есть абсолютная личность, источником познания которой в пределах, доступных человеку, является его собственный внутренний опыт. Поэтому вера есть ничем не мотивированный, кроме самой себя, интеллектуальный, моральный и волевой акт утвердительного суждения по поводу самого факта существования человека. Таким образом, человек в системе Августина становится центральным явлением божественного творения, которому Бог дает свое откровение о мире.

§3 Жизнь в вере

Столетия истории западного христианства, пролегающие между Августином и Фомой, прошли под знаком почти полного доминирования теологических принципов августинизма. Августин взял на себя самое трудное: он положил собственную душу для того, чтобы обрести веру, и результаты, достигнутые им и принятые последующими поколениями в готовом и законченном виде, долгое время вообще не подвергались сомнению. Конечно, этому способствовали традиционализм и уважение к авторитету, характерные для всего средневекового мышления.

Согласно выстраданным Августином принципам веры, самоиндентификация человека в качестве мыслящего и познающего мир существа возможна потому, что познание основывается на Священном свете, то есть на непосредственном знании Бога, который является предельным основанием человеческой экзистенции. Знание о Боге предшествует любому другому знанию, и Бог предшествует даже самому вопросу о Боге, так же

как и любому вопросу об истине. Только имея Божий свет в душе, можно обнаружить истину об эмпирическом мире. Как писал Бонавентура, «благодаря этому свету, данному извне для зрения нашей душе, в которой отсвечивает божественное, мы располагаем возможностью войти в нее»[77]. Но то, что для Августина и Бонавентуры было прежде всего личным опытом веры, в средневековом мире было трансформировано в тщательно разработанную систему мистического символизма, которая основывалась на принципе аналогии высшего и низшего, проявления божественного в земном.

Эти принципы веры позволяли средневековому католическому миру устоять как против внешнего окружения языческой культуры, так и во внутренней борьбе с отступлениями от веры, которые воспринимались как результат воздействия сил зла, дьявола. Мистический символизм, позволявший видеть следы Бога во всех вещах и явлениях внешнего мира и в душе человека, был основой средневековой веры, которая опиралась на истины, независимые от всего временного и преходящего. Как пишет Й. Хёйзинга, средневековая «жизнь была проникнута религией до такой степени, что возникала постоянная угроза исчезновения расстояния между земным и духовным»[78]. Для средневекового сознания любое явление или вещь не имели бы смысла, если бы не указывали на нечто, стоящее за ними; в этом плане это сознание полностью исходило из той самой «уверенности в невидимом», о которой говорится в Послании к евреям.

Весь мир, земной и небесный, был проникнут символическими связями, через которые обеспечивались единство и взаимозависимость сакрального и профанного, и поэтому ничто не могло быть столь низменным, чтобы в нем не обнаруживалось бы высшее. В этой ситуации вере ничего не угрожало: никакие повседневные проявления безбожия, ничто повседневное и житейское, никакая сни-

[77] Бонавентура. Путеводитель души к Богу. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1993. С. 89.
[78] Хёйзинга Й. Осень средневековья. М.: Наука, 1988. С. 170.

женность в отношении к Богу не могли нарушить непосредственности и искренности веры. Такую веру можно легко обвинить в примитивизме. Однако нельзя не увидеть в ней общее оптимистическое настроение, которое помогало средневековому человеку сохранять внутреннюю целостность и надежду на лучшее будущее, которое не обязательно должно было осуществиться в конечной земной жизни. Непосредственное знание о том, что у всех вещей и явлений есть внутренний божественный смысл способно «наполнять нас спокойной и твердой уверенностью, что и нашей собственной жизни также отведена ее доля в прикровенном смысле мира. И чем более это чувство сгущается, вплоть до священного трепета перед Единым, из коего вытекают все вещи, тем легче оно будет переходить от уверенности немногих мгновений внезапной ясности — к постоянному и прочному жизнеощущению и даже к осознанным и сформулированным убеждениям»[79].

В XIII в., времени жизни Фомы Аквинского, реализм как принцип средневекового образа мира еще прочно главенствовал в умах и душах людей. Однако именно этот век характеризуется острыми теологическими дебатами, в которых на первый план выступила эпистемологическая проблема: проблема способа и метода познания Бога и мира. Отчасти это было вызвано тем, что изменилось отношение к миру: «Лучше, чем в предшествовавший период овладевший способностью воздействовать на окружающий мир, человек стал обращать на него более пристальное внимание»[80].

Теологические споры второй половины XIII в. развернулись по поводу нового открытия трудов Аристотеля. Средневековый мир, многие столетия воспитывавшийся на неоплатонической традиции в ее интерпретации Августином, столкнулся с целостной системой мышления, представленной у Аристотеля и охватывавшей все проявления жизни от естественной природы до политики и этики. В этих спорах выявились три позиции: старая августинианская школа, представленная францисканцами, новая

[79] Хёйзинга Й. Осень средневековья. С. 222.
[80] Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1984. С. 71.

аристотелевская школа во главе с доминиканцем Фомой Аквинским и латинский аверроизм, главой которого был Сигер Брабантский. Споры между францисканцами и доминиканцами были сосредоточены прежде всего на проблеме познания Бога и пути веры, но взаимные разногласия не мешали им выступать единым фронтом против аверроизма, в дискуссии с которым со всей остротой был поставлен вопрос о соотношении веры и знания.

Необходимость переосмысления философии Аристотеля с позиций христианства была вызвана прежде всего тем, что неоплатонический идеализм и мистико-символическое мышление постепенно теряли смысловую глубину и становились препятствием как для осознанной веры, так и для развития каузального мышления. Хотя средневековый символизм и не отрицал естественные связи между вещами, но они до поры не являлись предметом специального исследования. Для поддержания и углубления веры необходимо было изменение точки отсчета в вопросе о соотношении высшего и низшего, небесного и земного: «Святой Фома... ощущал, что вера, хоть и покоится на прочной основе доктрины и дисциплины, несколько выдохлась за тысячу с лишним лет, и ее надо осветить новым светом, показать под новым углом. У него не было другой цели — он просто хотел сделать веру доступной всем, чтобы всех спасти. К его времени она стала слишком неземной и тем самым не слишком доступной. Для того, чтобы христианство снова стало религией здравого смысла, был нужен крепкий, простой привкус Аристотелева учения»[81].

Аристотель был необходим для того, чтобы снова принять вещи такими, какие они есть. Опираясь на логику Аристотеля, Фома убрал непосредственное присутствие Бога в познавательном акте. Конечно, для Фомы, так же как и для Августина, Бог был первичен, но в системе Фомы Бог не первичен для человека. Знание не начинается с Бога, но должно достигнуть Его, следуя иерархическому порядку естественной природы. Это значит, что познание более не начинается от священного света в человеке, посредством которого можно затем обнаружить конечный

[81] Честертон Г. Святой Фома Аквинский // Честертон Г. Вечный человек. М.: Политиздат, 1991. С. 299.

мир, как утверждали, вслед за Августином, францисканцы. Наоборот, познание начинается с конечного мира, чтобы затем, возможно, найти Бога.

Аристотель был необходим для того, чтобы снова принять человека таким, каков он есть. Как было показано выше, особенности жизненного опыта Августина, страстное желание побороть свою языческую природу укрепили в нем стремление уйти от телесности к высшей бестелесной истине, от человека в единстве тела и души – к духовному познанию души в ее стремлении к Богу. Фоме не надо было ни с чем бороться – он сформировался в мире, в котором христианство казалось вечным, и поэтому вторжение языческой философии Аристотеля, хотя и вызвало определенную напряженность, не могло разрушить фундаментальные основания этого мира. Как Франциск Ассизский обратился к окружающей человека природе, так Фома обратился к Аристотелю – и то и другое помогало вернуть Бога из мистического мира неоплатоников на землю.

«Ввиду того, что чувственное ощущение есть некоторое действование человека, хотя и несобственное, очевидно, что человек есть не одна только душа, но нечто, составленное из души и тела»[82] – таково основополагающее утверждение антропологии Фомы. Из этого следует, что человек постигает мир сначала посредством чувств, а затем разума, и последний находится в зависимости от первых, поскольку интеллектуальное познание исходит из чувственного опыта и опирается на него: «Причина этого лежит в том, что интеллектуальный принцип в человеке связан с телом, и эта связь естественна для него. Если бы эта связь была противоестественною, как полагал Платон, то было бы последовательно приписать душе врожденное познание. Но так как эта связь не противоестественна, то отсюда следует, что и для интеллектуального познания есте-

[82] Фома Аквинский. Summa theologica. I. q. 75. 4 c. Здесь и далее цит. по: Антология мировой философии. Т. 1. Философия древности и средневековья. Ч. 2. М.: Мысль, 1969. С. 845.

ственно восходить от чувственного к сверхчувственному»[83].

Высшая истина не дана человеку сразу еще и потому, что люди мыслят по-разному, и большинство из них вообще не способно обнаружить истины о внешнем мире, поскольку их открытие требует длительной работы мысли. Это не означает, что люди не могут постигать общие понятия о вещах, но «материальность познающего начала и формы, через которую оно познает, препятствует познанию всеобщего»[84]. Познание, согласно Фоме, происходит через уподобление познающего познаваемой вещи, при этом чувственным образом вещи воспринимаются в соответствии с тем, какой она является на самом деле, а интеллектуальным образом познается то, что переходит из чувственного представления в разум со стороны своего интеллигибельного содержания. Это положение опровергает платоновский принцип, согласно которому эйдос вещи существует вне души и оказывается умопостигаемым, поскольку душа стремится к нему как к своей родине.

В силу своего естественного места в иерархии земных и небесных существ человеческая душа, согласно Фоме, занимает среди интеллектуальных субстанций низшую ступень: «Это явствует из того, что она не обладает по своей природе врожденным знанием истины подобно ангелам, но вынуждена по крупицам собирать истину из разделенных вещей через посредство чувственного восприятия... Однако акт чувственного восприятия не может осуществляться без телесного орудия»[85].

Отсюда ясно, что человек не может непосредственно созерцать истину о Боге: Бог познается не первым, а последним: «Бог же есть высший принцип познания постольку, поскольку свет нашего собственного ума причастен Божественному свету. А это причастие выражается в двух отношениях: во-первых, наш разум сотворен по образу разума Божия, следовательно, стоит к нему в отношении

[83] Штекль А. История средневековой философии. СПб.: Алетейя, 1996. С. 206.
[84] Фома Аквинский. Summa theol., I, q. 76, 2 ad 3. С. 847.
[85] Там же. С. 851.

подобия, и во-вторых, основные принципы самого нашего познания имеют свое высшее основание в Боге. Только в этом смысле и можно сказать, что мы познаем всякую истину в свете Божества, а не в том, что Бог есть непосредственно данное, в котором мы все познаем»[86].

Богу, который, согласно Фоме, заключает в себе всю полноту и все совершенство бытия, человек может уподобиться лишь настолько, насколько это позволяет содержание, вложенное в него Богом в акте творения. Другими словами, между Богом и человеком всегда пролегает граница, и человек в своем телесном, материальном и вследствие этого потенциальном существовании не может полностью отождествиться с Богом, который есть чистая актуальность и тождество бытия и сущности. Поэтому Фома отвергал онтологическое доказательство бытия Бога, согласно которому можно заключать о существовании Бога вследствие наличия представления о нем в мышлении. С точки зрения Фомы, такое доказательство было бы действенным только в том случае, если бы человек обладал непосредственной интуицией о существовании Бога, которая, в силу естественной ограниченности человеческого разума, не может быть дана ему при жизни. Следовательно, онтологическое доказательство неправомерно расширяет полномочия человеческого разума. С другой стороны, человек, имеющий такое непосредственное интуитивное знание о Боге, вообще не нуждался бы в доказательствах его существования, как не нуждался в нем Адам до грехопадения, поскольку Бог непосредственно присутствовал в его жизни.

Фома различает два рода истин: истины разумные и сверхразумные. Первые могут быть получены и доказаны при помощи разума, как, например, существование Бога, доказанное a posteriori. Вторые выходят за пределы естественных человеческих способностей и познаются только путем откровения. К ним относятся догматы о воскрешении Христа, Святой Троице, сотворении мира во времени и др. Поскольку все в мире сотворено Богом, то и разумные истины в конечном счете свидетельствуют о

[86] Штекль А. История средневековой философии. С. 209.

Нем, и всякое познание всегда имеет Его своей целью. Но разумные истины являются преддверием веры, praeambula fidei, и должны быть достигнуты на основании интеллектуальных доказательств, которые затем оказываются подтверждением веры.

То, что может быть доказано, должно быть доказано. То, что не может быть доказано, должно быть принято на веру в результате действия воли. Кроме того, доказательства необходимы в силу того, что люди способны их понять и принять, и хотя тому, кто верит, доказательства не нужны, но не все имеют веру. Как сказал Габриэль Марсель, «чем меньше мы нуждаемся в доказательствах существования Бога, тем больше мы их находим, и наоборот, чем больше мы в них нуждаемся, тем труднее их обнаружить»[87].

Познание Бога возможно тремя способами: разумом, верой и интуицией. Интеллектуальное познание, в силу своей сложности, доступно лишь немногим людям. В вере существенную роль играет воля, которая принуждает разум к принятию истины. Подлинное познание есть только интуитивное познание Бога, которое, в силу особенностей своего предмета, выходит за пределы земного времени и осуществляется в вечности. Но всякое познание в конечном счете возможно только в силу откровения, то есть того, что Бог силой своей непостижимой благодати пожелает открыть человеку о самом себе. И то, что человек знает о Боге, он достигает с помощью всего того, чем Бог его наделил: с помощью чувств, разума и веры.

И хотя различного рода истины отличаются друг от друга, они никогда не противоречат друг другу, поскольку имеют своим основанием Бога в его различных проявлениях, а Бог сам себе противоречить не может. Разум, основанный на правильных принципах, способен выразить откровение. Откровение не разрушает разум, но, наоборот, осуществляет его во всей его полноте. Высшие истины первоначально воспринимаются посредством веры, но потом можно попытаться их понять. Защищая откровение, Фома «не принижает разума – он просто защищает от-

[87] Цит. по: Жильсон Э. Философ и теология. М.: Гнозис, 1995. С. 60.

кровение и приходит к мысли, что люди должны познавать высшие нравственные истины чудесным способом, чудом, иначе почти никто их не познает. Доводы его разумны и естественны, вывод – сверхъестествен»[88].

Откровение является основой всякого познания, поскольку Бог как условие и цель человеческого существования есть абсолютное самопознание, познающее себя во всей полноте своего совершенства. Соотнесенность человека с Богом и подобие ему в системе Фомы является самоочевидным и не нуждающимся в обосновании постулатом, и в этом, в частности, заключается принципиальное отличие Фомы от Августина, который, как уже говорилось, должен был вначале принять эту соотнесенность в акте веры.

Августин в своем поиске веры возвращается к Богу и только *после* этого ощущает его присутствие в своей жизни, что позволяет ему затем распространить это присутствие на весь мир. Только когда Бог уже обретен, он становится тем светом, который освещает прошлый и будущий путь человека. Но именно воспоминание о жизни без Бога заставляет Августина настаивать на первичности Бога в познавательном акте и во всех проявлениях природы и человеческой жизни: отстаивание этой первичности становится дополнительной гарантией того, что Бог не может быть вновь утрачен.

Фома не имел такого опыта обретения/возвращения к Богу: он ничего не обретал, поскольку ничего не терял, и ни к чему не возвращался, поскольку ни от чего не уходил. Бог дан ему сразу и целиком, и это фундаментальное присутствие Бога нельзя объяснить иначе, как откровением. Но если откровение есть, то нет никакого риска в том, что Бог возникает в познании не как исходный пункт, а как результат. Бог есть цель человека, поэтому необходимо, «чтобы цель была заранее известна людям, дабы они соотносили с ней свои усилия и действия. Отсюда следует, что человеку необходимо для своего спасения знать нечто такое, что ускользает от его разума через божественное откровение...»[89]. И далее: «человек не обязан испытывать разумом то, что превышает возможности человеческого познания, однако же то,

[88] Честертон Г. Святой Фома Аквинский. С. 278.
[89] Фома Аквинский. Summa theol., I, q. 1, 1 c. С. 824.

что преподано Богом в откровении, следует принять на веру»[90].

Вера, связанная с откровением, первична относительно интеллектуальных и нравственных усилий по ее обретению и является экзистенциальным состоянием, в пределе стремящимся к божественному самопознанию. Но само состояние веры как принятия откровения без каких бы то ни было оснований свидетельствует о неполноте человеческой экзистенции в его земном существовании: «Познание самого субстанциального бытия свойственно лишь интеллекту Бога и превышает возможности какого бы то ни было сотворенного интеллекта, ибо никакое творение не есть собственное бытие, но лишь участвует в бытии. Итак, сотворенный интеллект не может созерцать Бога в его сущности, кроме как в меру того, что Бог по своей милости соединяется с сотворенным интеллектом, как предмет, открытый разуму»[91].

Вера есть интегральное состояние человека и поэтому не может быть определена как вера в Бога, поскольку вера в то, что Бог существует, возможна лишь постольку, поскольку Бог сам сообщает человеку о том, что он есть, т. е. вера в Бога возможна именно потому, что Бог есть. Человек может верить в Бога только в том случае, если он верит в то, что Бог есть абсолютное бытие, актуальность и самопознание, из которых следует абсолютная уверенность Бога в своем существовании. *Таким образом, вера является условием и источником самой себя.* Знание о Боге может быть дано только через откровение, которое актуализирует способность человека верить, поскольку приобщает его к божественной уверенности. В этом смысле вера есть наибольшая актуализация человеческой сущности, которая приближает его к Богу. Циклический характер веры соответствует общему эпистемологическому принципу томизма, согласно которому разум, идущий от общего к частному, по самой своей природе, которая подобна божественной природе, имеет естественную способность с самого

[90] Фома Аквинский. Summa theol., I, q. 1, 1 ad 1. C. 826.

[91] Фома Аквинский. Summa theol.,I, q. 12, 4 c. C. 835.

начала образовывать общие понятия и выводить из них высшие принципы.

Такая вера является основой познания, и если бы ее не было, род человеческий, как пишет Фома, пребывал бы в величайшем мраке неведения. Но поскольку интеллектуальное познание также способно открыть истину о потенции мира, стремящейся к актуальности божественного, истины разума дополняют и подтверждают веру, и без них она была бы неполной. Вера не может быть действенной, если она не способна выразить свое содержание в понятиях разума. Вера и разум дополняют друг друга, но именно вера указывает разуму подобающее ему место: «Ведь есть люди, до такой степени уверенные в своих умственных способностях, что они полагают, будто могут измерять всю природу вещей своим разумом и определять истинное и ложное в зависимости от того, как это им захочется. Итак, дабы ум человеческий, освободясь от самоуверенности, перешел к скромному исследованию истины, необходимо было, чтобы человеку было свыше предложено нечто всецело выходящее за пределы человеческого разума»[92].

Вера есть дар божественной благодати, который дается человеку независимо от его заслуг. Человек, в свою очередь, обладает свободной волей, являющейся производящей причиной по отношению к интеллекту, который, однако, первенствует над волей по своей природе, ибо актуальность мышления имеет место ранее возможности действия: нельзя желать то, что ранее не было познано. Отсюда вера, будучи даром Божьим, требует волевого действия человека, которое сообщает действительность акту интеллектуального принятия. Но свободная воля в конечном счете приводится в действие Богом: подобно тому, как приведение им в движение естественных причин не отменяет их естественности, так и сообщение движения свободной воле не уничтожает добровольности вызываемых ею действий, а, наоборот, вызывает в них эту добровольность, поскольку Бог в каждой вещи действует в соответствии с ее природой.

[92] Фома Аквинский. Summa contra gentiles. I. 5. C. 858.

Свободная воля проявляется в вере в двух действиях, необходимых для спасения: первое есть actus interior fidei, внутреннее действие веры, которое заключается в принятии догматов веры; второе есть actus exterior fidei, внешнее действие веры, являющееся исповеданием веры и исходящее из внутреннего действия веры.

Однако поскольку только Бог совершенен, то в свободную волю человека, так же как и во все творение в силу его несовершенства, вкрадывается порча в виде зла и своеволия: «...в вещах произвольных недостаток действия проистекает из актуально несовершенной воли в той мере, в какой последняя актуально оказывает неповиновение стоящему над ней правилу»[93]. Причиной, по которой отсутствует благодать, является сам человек: «defectus gratiae causa prima est ex nobis»[94]. Поэтому актуальность веры не осуществляется автоматически, то есть вера существует в виде потенции, и ее действительность зависит от человеческих усилий, которые, в свою очередь, предопределены божественным прозрением о подлинной интенции человека. Поэтому «есть люди, которых Бог отвергает»[95].

Таким образом, вера и знание, будучи правильно понятыми, не могут противоречить друг другу, между ними есть сущностная связь: интеллект можно назвать «доверительным мышлением», а веру — «знанием о недоказуемом». Они образуют строгую иерархию, которой соответствует иерархия наук. Предметом философии являются истины разума, а предметом теологии — истины откровения: «...ибо в философском учении, которое рассматривает творения в них самих и от них восходит к Богопознанию, в самом начале рассматриваются творения и лишь в конце Бог; напротив, в вероучении, которое рассматривает творения лишь в их соотнесенности с Богом, вначале рассматривается Бог и затем творения. И такая последова-

[93] Фома Аквинский. Summa theol., I, q. 49, 1 ad 3. С. 840.

[94] Фома Аквинский. Summa theol., Ia — IIab, 112, 3, ad 2. Цит. по: Маритен Ж. Интегральный гуманизм // Маритен Ж. Философ в мире. М.: Высшая школа, 1994. С. 102.

[95] Фома Аквинский. Summa theol., I, q. 23, 3 c. С. 838.

тельность более совершенна, ибо обнаруживает больше сходства с процессом познания самого Бога; ведь Бог, познавая самого себя, через это созерцает и остальное»[96].

Теология (вера) использует философию (знание) не в силу необходимости, а потому, что вследствие недостаточности человеческих интеллектуальных способностей познанию более естественно начинаться с тех предметов, которые открыты естественному разуму, и двигаться к истинам, которые от разума ускользают. Вслед за Альбертом Фома проводит различение между естественной и откровенной религией, которым соответствуют философия и теология, в силу этого не могущие быть тождественными. Философия опирается на то, что душа человека вполне может познать то, принцип чего заключается в ней самой, но в богопознании решающее значение принадлежит откровению.

Поскольку философия в сущностном смысле определяется теологией, она может опираться на основополагающие принципы веры, благодаря которым в философии томизма вообще не возникает проблемы «реальности нашего восприятия реальности», по выражению Г. Честертона. Фома знает, что «если человек не ответит на этот вопрос утвердительно, он не ответит ни на один вопрос, и не задаст ни одного вопроса, и вообще не сможет думать»[97]. Другими словами, вера в Бога в вышеизложенном смысле есть вера и в его творение во всей его совокупности, и в возможность его познания разумом.

Понимание веры Фомой исходит из других оснований, нежели понимание Августина. Августин, стремясь справиться с собственной человеческой телесной натурой, рассматривал путь веры как мистическое восхождение души к Богу, обитающему в мире чистых сущностей, который является подлинно реальным и единственно способным излечить человеческую душу и вернуть ей единство, утраченное в борьбе с самой собой. Обретение веры превратило язычника Августина в нового человека, который, тем не менее, всегда остро чувствовал дыхание языческого мира за своей спиной.

[96] Фома Аквинский. Summa cont. gen., II. 4. С. 860.
[97] Честертон Г. Святой Фома Аквинский. С. 331.

Фома, живший в совершенно иную эпоху, и в силу своей личной святости относился к наследию язычества совершенно иначе: обладание верой позволяло без всякого риска для нее опираться на философию язычника Аристотеля, так же как на любые другие науки, которые становились средством углубления и прояснения веры.

В своей оценке человека Фома исходил из его естественной целостности, данной в факте его экзистенции, которая, в свою очередь, есть подобие тождества бытия и сущности в Боге. В системе Фомы главную ценность представляет человек в реальности своего бытия, который является высшим существом в иерархии земных субъектов существования. Личность человека обладает автономной свободой, она, как пишет Ж. Маритен, является «целым, которое бытийствует и существует в силу самого бытия и существования души, само дает себе цели, является самостоятельным универсумом, микрокосмом»[98].

Поэтому вера есть прежде всего уверенность в собственном существовании, которой человек обладает не в силу интеллектуальной объективации самого себя, а в силу спонтанного субъективного ощущения самотождественности. Но и этим самоощущением человек обязан Богу, являющемуся абсолютным самопознанием своего совершенства и знающему все о человеке, по отношению к которому он является порождающей причиной. Обладая знанием о себе, Бог знает также и обо всем том, причиной чего он является. Знание человека о том, что он познан Богом во всех проявлениях своего бытия, дает человеку не только критерий для оценки самого себя, но и ощущение причастности к высшей Истине и высшему Благу. Вера/знание того, что человек ведом Богу, есть «еще и знание того, что я понят. Даже если Бог осуждает меня, я знаю, что он меня понимает... Но при более глубоком рассмотрении как не задуматься о том, что мы сами и все иные окружающие нас бедные существа... открываются Богу в их субъективности, так что наряду с их недостатками и скрытым злом выявляется замаскированная красота дарованной им природы, мельчайшие колебания блага свободы, осуществля-

[98] Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем // Маритен Ж. Философ в мире. С. 27.

емые ими, все тягости и все движения доброй воли от рождения до смерти»[99].

Если вера для Августина была излечением души, дарованным благодатью, то для Фомы вера была основанием естественной целостности души, созданной Богом, благодаря которой оказывается возможным само это излечение. Или, другими словами, излечить можно только то, что является потенциально здоровым в силу своего существования. Поэтому первым принципом человеческой экзистенции является религия, основанная на откровении: «в истинной вере именно первая Истина, воплощенная в личности, открывает человеку тайну божественной субъективности»[100], являющейся, в свою очередь, тайной субъективности человеческой.

Если Августин получил откровение как дар за решимость исследовать глубины собственной души и ответ на вопрос о смысле жизни, то Фома жил в постоянном присутствии откровения. Поэтому, проявляя в своем учении глубочайшее уважение к человеку, он не использовал собственную душу как опытный полигон для обретения веры: он просто описывал ее такой, какой она была в своей целостности и естественном смирении перед божественным величием.

Но это не значит, что творческий путь Фомы был абсолютно безмятежным. Как всякий человек, живущий в свете откровения, он знал о том, как трудно выразить его в адекватной форме, и о том, что стремление к познанию Бога, в силу бесконечности самого предмета, наполняет душу не только величайшим счастьем, но и величайшей тоской. Не случайно в конце своей жизни он, по преданию, сказал удивительные слова: «Я не могу писать. Я видел то, перед чем все мои писания — как солома»[101].

Величие Фомы заключается прежде всего в том, что он сам лично знал то, о чем писал, или, что то же самое, верил в откровение, поскольку имел его. Это вовсе не значит, что другие средневековые схоласты не верили или

[99] Маритен Ж. Философ в мире. С. 33.
[100] Там же. С. 30.
[101] Цит. по: Честертон Г. Святой Фома Аквинский. С. 328.

не знали: к средневековому человеку вообще неприложимо понятие «неверующий». Однако в большинстве случаев в схоластике откровение принимается как факт, как нечто, данное извне, при опоре на чужой опыт, прежде всего на опыт церкви и авторитет Священного Писания. Хотя субъективно этот авторитет не мог восприниматься как внешний, но все же схоластическая мысль, поверяющая веру разумом, остается замкнутой на самой себе.

Фома Аквинский создал почву для того, чтобы наука и вера поняли друг друга. Он считал, «что ученый может свободно изучать естественное, если он не претендует на абсолютную истину, что противоречило бы собственным его принципам. Церковь же должна уточнять и развивать знания о сверхъестественном, если она не покушается на золотой запас догматов, что противоречило бы собственным ее принципам»[102].

Но для того, чтобы сохранить присущие томизму ясность и последовательность в обосновании взаимозависимости веры и знания, способность томизма разъединять сущности для того, чтобы привести их к высшему синтезу, нужно было обладать не только могучим интеллектом Фомы, но и силой его веры, которая позволяла во всех делах разума ощущать присутствие незыблемого основания откровения. Во всех других случаях в силу вступает свойственная человеческой природе склонность воспринимать мир дихотомически. Эта склонность очевидным образом проявилась в концепции «двойственной истины», отстаиваемой в XIII в. Сигером Брабантским.

В средневековой схоластике обсуждение проблемы соотношения веры и знания имело длительную традицию. В этой дискуссии были высказаны различные мнения, начиная от отрицания ценности науки и знания как противоречащих вере у П. Дамиани, следовавшим за Тертуллианом («верую, ибо абсурдно»), до рационалистической критики веры П. Абеляром, согласно которой не следует легко поддаваться вере, нужно вначале постичь разумом, во что следует верить.

Концепцию «двойственной истины» принято приписывать арабскому комментатору Аристотеля Аверроэсу,

[102] Там же. С. 304.

который сформулировал ее в XII в. по поводу проблемы бессмертия души. Однако можно сказать, что эта концепция характерна для всех средних веков: «...она является точным выражением духовного состояния, обусловленного противоположностью тех авторитетов, под влиянием которых находилось средневековье: эллинистической науки и религиозной традиции, и если впоследствии она часто служила защитой научных взглядов от церковного преследования, то даже и в этих случаях она была по большей части добросовестным выражением внутреннего разлада, в котором находились значительные умы»[103].

По мнению Аверроэса, учение о бессмертии души является химерой с философской точки зрения, поскольку человеческая душа связана с телесностью и не может быть представлена как нечто нематериальное. Однако этот вывод противоречит религии, поэтому его надо рассматривать только как философскую истину. С религиозной точки зрения следует признавать за истину противоположное утверждение, и то же самое правило должно соблюдаться во всех случаях, когда истины философии противоречат религиозным истинам.

Спор, который вел Фома с Сигером, имел очень важное значение и далеко идущие последствия. Прежде всего, учение Сигера внешне было очень похоже на учение Фомы: и у того, и у другого речь шла о том, что истины разума и истины откровения относятся к разным сферам реальности — к земному миру и к Богу. Однако это сходство двух учений обманчиво: Фома настойчиво утверждал, что, хотя к истине можно идти двумя путями — разумом и верой, сама истина от этого не раздваивается, поскольку имеет общее основание в Боге, но она, в силу бесконечности божественной природы, проявляется по-разному. Единая Истина не может опровергать саму себя.

Именно поэтому ничто, обнаруженное наукой, не может противоречить вере, и наоборот. Как писал Э. Жильсон, «истины веры сверхъестественны — поэтому они находятся вне досягаемости науки. Не стоит опасаться за их сохранность, так как всякая научная истина относится к

[103] Виндельбанд В. История философии. Киев: Ника-центр, 1997. С. 271.

природе и принадлежит ей по своей сущности; тогда как истины веры в свою очередь неотчуждаемо относятся к своей области, так как никакие доводы естественнонаучного характера не могут быть приняты во внимание, если речь идет о том, что по определению трансцендентно по отношению к природе»[104]. Истины науки не опровергают веру еще и потому, что свидетельствуют о бесконечности проявлений Бога как творца природы.

Позиция Сигера была совершенно иной: истины знания и веры могут иметь совершенно противоположный смысл. Пока мы находимся в сфере науки, мы можем забыть об истинах христианства: «Если же мы случайно вспомним, что мы — христиане, нам придется признать, что наша вера хоть и чушь, но истина. Другими словами, Сигер раскалывает нашу голову надвое, провозглашая, что у человека два сознания: одно может верить, другое — не верить»[105].

Такая позиция имеет глубокие причины. С социологической точки зрения она означает, что человек может жить одновременно в двух мирах: в мире церкви и в земном мире, и в каждом вести себя соответственно его правилам. С эпистемологической точки зрения она означает, что в вере и разуме можно исходить из совершенно различных оснований, которые, в конечном счете, человек определяет сам, и не заботиться об их согласовании. С психологической точки зрения она может быть расценена как бегство от проблемы, но более важным является предоставляемая этой концепцией возможность избавиться от неуверенности либо в сфере веры, либо в сфере разума, свободно переходя от одной к другой в зависимости от ситуации. Во всем этом главным оказывается одно обстоятельство: в рамках логики «двойственной истины» последнее слово в выборе основания остается за человеком: он сам решает, в каких случаях он должен верить, а в каких — знать.

В любом случае единству человеческой личности, которое отстаивало средневековое христианство, приходит конец: «Здесь также мы сталкиваемся с механической дихотомией, заменяющей органическую субординацию...

[104] Жильсон Э. Философ и теология. С. 179.
[105] Честертон Г. Святой Фома Аквинский. С. 304.

С одной стороны, имелся чисто природный человек, который нуждался лишь в разуме для достижения совершенства, мудрости и блага для завоевания земли. С другой стороны, у нас над головами простирается небо, и мы, стало быть, веруем дважды: почитаем культы и молимся христианскому Богу; небо окружает природного человека со всех сторон, погружая его в мир благодати и делая способным достичь высей небесных»[106].

Концепция «двойственной истины» фиксирует фундаментальную особенность западного человека, который одновременно существует в двух отношениях: как познающий субъект, стремящийся постигнуть смысл бытия и своего существования в нем и сомневающийся в своей способности найти истину, и как экзистенциальное существо, ощущающее собственную уникальность, которая всегда находится под угрозой ее утраты, а потому нуждается в поддержке: «Первое отношение... есть сущностно философское... Второе отношение по существу религиозно, оно творит человека веры (или же отчаявшегося в Боге)... Нельзя философствовать в положении драматической единичности. Нельзя спасти свою душу в состоянии теоретической универсальности и отказа от себя во имя познания»[107].

Вся история западной культуры новой эры проникнута напряжением между этими двумя отношениями, Афинами и Иерусалимом, по выражению Л. Шестова. Фома Аквинский был одним из немногих людей, способных примирить противоречия между ними, приняв высшую точку отсчета в этом споре. Принято считать, что именно он является отцом европейского рационализма, в конечном счете приведшего к подчинению веры разуму. Это мнение следует считать историческим парадоксом: рационализм, который имел в виду Фома, был так же естественно присущ человеку, как и вера, но именно вера не давала человеку возможность преувеличенно оценивать свои познавательные способности и возможности действия.

Между концепцией «двойственной истины» и томизмом столько же сходства, как между Антихристом и Христом: говоря как будто об одном и том же, они имеют в виду

[106] Маритен Ж. Философ в мире. С. 67.
[107] Там же. С. 37.

совершенно разные вещи: Сигер – автономию человека, Фома – свободу человека в Боге. Но сам их спор свидетельствовал о том, что наступала новая эпоха всеобщего разделения, в которой человек оторвался от Бога, а вера – от знания.

Этому способствовало усилившееся в конце средних веков влияние францисканского номинализма, который стоял на позициях «двойственной истины», но в более мягком варианте. Дунс Скот и последовавший за ним Уильям Оккам провозгласили разрыв между автономным научным знанием и гетерономным знанием церкви, между конечным и бесконечным, между человеком и Богом. В отличие от концепции «двойственной истины», номинализм утверждает принципиальное различие веры и знания как в предмете, так и в методе. Если знание оперирует понятиями, которые являются знаками вещей, то понятие о Боге оказывается только знаком для обозначения некоторой аналогии между конечным и бесконечным. В своей собственной сущности Бог выходит за пределы рационально познаваемого. Единственным способом познания Бога теперь стало откровение, подкрепленное авторитетом церкви. Природа составляет исключительный объект науки. Таким образом, средневековье завершается окончательным противопоставлением философии как светской науки теологии как науке божественной, а разума – вере.

§4 Оправдание верой

История иудео-христианской традиции показывает, что происходившие в ней существенные изменения образа веры всегда были связаны с принципиальными трансформациями социально-культурного статуса библейской религии и кризисом прежних авторитетов. Первое такое изменение, совпадающее с появлением христианства, было определено его космополитическим характером, противоположным законническим тенденциям раннего иудаизма, и соответствующим расширением сферы влияния нарождающегося христианства. Второе изменение, персонифицированное Августином, символизиро-

вало разрыв западноевропейского мира с античной языческой традицией и одновременно ее ассимиляцию. Третье изменение, произведенное Фомой Аквинским, свидетельствовало как о завершенности средневековой экклезиастической картины мира, так и о начале ее распадения. Четвертое и последнее изменение, тождественное Реформации и заключавшееся в революционном перевороте в отношении человека к Богу, было вызвано глубоким кризисом авторитета католической церкви и сущностными сдвигами в социально-культурном состоянии европейской цивилизации.

Мартин Лютер, человек, с именем которого связана Реформация, оказался способным не только на протест против католической системы по примеру многих, но и на разрыв с ней. Пауль Тиллих высказал по этому поводу весьма радикальное мнение: «Этот разрыв был разрывом с ...определениями христианства, которые делают римско-католическую религию самой собой. Этот разрыв был созданием *новой религии.* Что здесь подразумевается под „религией"? „Религия" означает ничто иное, как иные личные отношения между человеком и Богом — человека к Богу и Бога к человеку: в этом заключается различие. И именно поэтому воссоединение церквей, к которому были приложены *громадные* усилия в XVI в. и позже, оказалось невозможным. Можно найти соглашение между разными доктринами; нельзя найти соглашение между разными религиями! Вы можете придерживаться либо протестантского отношения к Богу, либо католического, но вы не можете иметь оба; вы не можете найти между ними компромисс»[108].

Известно, что на формирование теологических взглядов Лютера наибольшее влияние оказали номинализм Оккама и немецкий мистицизм Мейстера Экхарта и Иоанна Таулера. Оккам провозгласил Бога недоступным человеческому разуму, выходящим за пределы тех характеристик, которые можно мыслить. Человек не может знать намерений Бога и принудить его к принятию себя, даже путем развития в себе святости. Разум, в силу своей ограничен-

[108] Tillich P. A History of Christian Thought. P. 187.

ности, может только подчиняться истине откровения, как несомненной, если даже она представляется ему немыслимой и противоестественной. С другой стороны, средневековые немецкие мистики, провозглашая возможность мистического восхождения человека к Богу, обосновывали обретение человеком в этом восхождении истинной свободы воли, которая заключается в желании добра и освобождение от греха.

Но в этом влиянии первоначально не было ничего, предвещавшего будущую бурю, и первый период жизни Лютера до выхода из монастыря ничем существенным не отличался от жизни других современных ему католиков. Как бы то ни было, причина, заставившая Лютера стать монахом и провести долгие годы в монастыре, заключалась в глубоком ощущении собственной греховности и надежды на то, что с ней можно справиться традиционными средствами. Однако это ощущение ни в коем случае не следует модернизировать в духе современных психоаналитических теорий о подсознательных комплексах. Ощущение греховности, точнее, близкого присутствия дьявола, было естественным для современного Лютеру человека, и не менее естественной и традиционной была его вера в спасительность авторитета церкви, вера в то, что совершенная монашеская жизнь поможет заслужить прощение.

Впоследствии Лютер утверждал, что Бог послал его в монастырь именно затем, чтобы увидеть мерзость запустения там, где он рассчитывал найти Бога. Чем больше он стремился обрести уверенность в своем спасении, тем больше она от него ускользала. Он писал: «Чем сильнее я отмывал руки, тем больше пятен выступало на них»[109]. Но самым главным потрясением, имевшем далеко идущие последствия, была для Лютера утрата надежды на спасение в рамках традиционных способов, предлагаемых церковью.

Л. Шестов писал по этому поводу: «Не знаю, многие ли из наших современников способны понять, что значи-

[109] Цит. по: Голубкин Ю. А. Из любви к истине // Лютер М. Время молчания прошло: Избр. произв. 1520—1526 гг. Харьков: Око, 1994. С. 236.

ло такое переживание для средневекового монаха... Ибо мало кто из нас способен допустить, что потерять веру в церковь значит потерять почву под ногами... Но ведь Лютер пошел в монахи потому, что не находил иного способа защитить свою слабую и одинокую душу от надвигавшейся откуда-то... грозной опасности. Он порвал со всем миром — церковь это было все, чем он жил и на что надеялся. И вдруг подозрение, постепенно перешедшее в непоколебимое убеждение, что там, где он мечтал найти царство Божие, было царство сатаны»[110].

Итак, первым шагом на пути создания собственного образа веры стал для Лютера отказ от авторитета церкви, точнее, осознание этого авторитета как внешнего, ничего не могущего дать человеку для его спасения, а потому глубоко порочного и греховного. Само по себе представление о греховности человеческой природы является одним из фундаментальных принципов христианского учения о человеке, и оно было особо подчеркнуто еще Августином, которого Лютер ценил очень высоко. Но главным для него стало ощущение *собственной* греховности, связанного с отсутствием веры в нем самом. Поэтому традиционная католическая вера стала восприниматься им как тотальное неверие. Безусловно, этот вывод стал для него глубоким личным потрясением.

Неправильно было бы выводить разочарование Лютера в церкви только из того, что в своей монашеской жизни он столкнулся с многочисленными злоупотреблениями, которые, как известно, были обычным явлением в жизни современного ему духовенства и монашества — эти злоупотребления обличали до Лютера многие теологи, в том числе Оккам. Дело было совершенно в другом: все, что он знал о монахах, он знал в себе самом, и это укрепляло в нем ощущение того, что в лице церкви он попал под власть дьявола, которая не только не может избавить его от его личной греховности, но, наоборот, усугубляет ее.

Можно вспомнить опыт Августина, который в момент, предшествовавший обретению веры, также пережил со-

[110] Шестов Л. Sola Fide — только верою. Греческая и средневековая философия. Лютер и церковь. Paris: YMCA-PRESS, 1966. С. 192.

стояние экзистенциального отчаяния от осознания недостаточности собственных сил человека для избавления от греха. Однако в аналогичном опыте Лютера присутствовало и нечто совершенно иное. Августин имел дело только с самим собой. Конечно, в своей борьбе он противостоял языческому миру, но мир этот по самой своей сути давал человеку достаточно свободы в поиске своих собственных оснований.

Лютер же столкнулся не только с собственной несостоятельностью в обретении спасения: он утратил надежду на многовековой институт церкви, имевший, казалось, в своем арсенале все средства для водительства человеческой души. Поэтому одиночество Лютера перед лицом самого себя не имеет себе равных: он оказался в противостоянии не просто неверующему миру, но миру, который должен был верить и оказался к этому неспособным. Из этого противостояния выросла та убежденность, которая стала основой нового понимания веры: если человек одинок, ему не на кого надеяться, кроме как на Бога, который одинок не менее человека, потому что все земные авторитеты, призванные служить Богу, ему изменили.

Вывод, сделанный Лютером, заключался в том, что человек, стремящийся к спасению души, не может рассчитывать на человеческие силы ни в индивидуальном, ни в коллективном выражении. Дело было не только в разрыве с авторитетом церкви, но в отказе от всяческих авторитетов как опоры веры: «Из этого убеждения вытекло отвращение Лютера к католичеству вообще и к монашеству в частности. Тот, кто рассчитывает на свои заслуги, на свои дела — тот этим самым заявляет о своем неверии... Кто надеется на себя, тот отрекается от Бога»[111].

Но, прослеживая дальнейший путь Лютера в его учении о вере, нельзя забывать о том, что он, в отличие от Августина, *уже* был священником, и общая культурная парадигма его времени не подразумевала такой радикальный вывод из разочарования в существующей церкви, как отказ от ее вероучительной основы. Его силы были направлены не на обретение христианства как почвы под ногами, но на обретение «истинного христианства», неиска-

[111] Там же. С. 209.

женного церковным влиянием: «...о чем ином мы и стараемся, как не о том, чтобы воцарилось простое и чистое христианское учение, чтобы отбросили все и пренебрегли всем тем, что было придумано и привнесено людьми?»[112].

Новое понимание веры появилось у Лютера тогда, когда ему стал понятен смысл 17 стиха из первой главы Послания к римлянам. Но этому пониманию предшествовало состояние отчаяния и растерянности: «...хотя я и вел безупречный монашеский образ жизни, неспокойная совесть все же говорила мне, что перед Богом я – грешник, и поэтому я ненавидел праведного и карающего грехи Бога... Так корчилась во мне моя израненная совесть и неоднократно возвращалась к тому месту Послания к римлянам, ибо для меня главным было понять, что же хотел сказать там Павел. И, наконец, когда я таким образом размышлял день и ночь, указало мне Божественное сострадание на ...следующее предложение: „Праведный верою жив будет“... <...> Я увидел, что смысл этого места заключается в том, что посредством Евангелия открывается такое правосудие Божие, которым милосердный Бог делает оправданным верующего... Я почувствовал себя заново родившимся и уверовал, что буду в раю. Все Писание стало представляться мне иначе»[113].

Момент обращения Лютера при внешнем сходстве с обращением Августина имеет с ним и существенные различия. Августин, как говорилось выше, в своем обращении обрел веру как таковую, то есть доверие к Богу, который только и мог излечить его раздвоенную душу. Состояние Лютера, обратившегося в новое понимание веры изнутри христианского отношения к миру, конечно, не тождественно состоянию язычника-неофита. Скорее, оно аналогично состоянию ветхозаветного человека, который мог жить в присутствии Бога, то есть верить в него, но не находил в себе силы довериться его власти.

[112] Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М.: Наука, 1986. С. 345.

[113] Цит. по: Голубкин Ю. А. Из любви к истине. С. 238—239.

В момент обращения Лютер обрел уверенность в том, что спастись можно *только верой – sola fide.* Другими словами, его обращение было преодолением недоверия к собственной вере, а вместе с тем и к Богу. Так или иначе, «опыт Лютера показал ему, что появление веры в его душе было для него так же неожиданно, как для рождающегося на свет человека его рождение»[114].

Итак, сущность нового понимания веры Лютером сводится к одной фразе: *человек оправдывается только верой.* Но это вовсе не значит, что, как пишет П. Тиллих, «если вы достаточно верите или имеете веру во что-то, — особенно, во что-то невероятное,— тогда вы достаточно постарались, чтобы быть хорошими перед Богом»[115]. Учение Лютера об оправдании верой основывается на двух фундаментальных основаниях: убежденности в тотальной греховности человеческой природы и в том, что вера дается человеку только посредством Божьей благодати.

Греховность человеческой природы, согласно Лютеру, имеет свое начало в грехопадении Адама, который отпал от Бога, проявив своеволие и недоверие к нему, и тем самым внес порчу в человека, сотворенного по Божьему образу и подобию. Греховность человека, унаследованная от Адама, заключается в его неверии в Бога и в стремлении опереться на собственные силы. Это означает, что понимание Лютером греха не сводится ни к каким конкретным человеческим проступкам и преступлениям. Не бывает больших или маленьких грехов, но сама человеческая сущность испорчена.

Это не значит, что в человеке нет ничего хорошего; но вся человеческая природа так или иначе затронута грехом неверия: его воля, разум и душа. Говоря современным языком, человек находится в таком конфликте с самим собой, который затрагивает базовые структуры его существования. В нем не осталось ничего, что не было бы затронуто сущностными противоречиями. Ссылаясь на Павла, Лютер утверждает, что все, что не рождено верой, есть грех: «Потому что у Бога нет ничего среднего между пра-

[114] Шестов Л. Sola fide — только верою. С. 272.
[115] Tillich P. A History of Christian Thought. P. 193.

ведностью и грехом, ничего, что не было бы ни тем и ни другим: ни праведностью и ни грехом... Праведность — если есть вера, грех — если ее нет»[116].

Еще более усугубляет грех неверия то обстоятельство, что человек, пребывающий в нем, не в состоянии осознать свою греховность: «Писание... говорит о таком человеке, который не только связан, несчастен, пойман, болен и мертв, но по наущению князя своего сатаны к бедам своим добавляет еще и слепоту и воображает, будто он свободен, счастлив, независим, могуч, жив и здоров»[117]. Используя естественный для него образный ряд, Лютер снова и снова говорит о том, что неверующий человек находится во власти сатаны, который стремится подчинить человека своей воле и внушить уверенность в собственных силах, которая и ведет его к окончательному отпадению от Бога. Но если человек рассчитывает только на себя, то есть не верит в Бога, это значит, что он не способен даже оценить собственное состояние как неверие. Но даже если он осознает себя как грешника, это вовсе не означает, что он понимает ее сущностную причину — свое неверие.

Следуя учению Павла о законе, Лютер утверждает, что в подзаконном состоянии человек способен в лучшем случае только почувствовать собственную греховность, но избавиться от нее он не может, поскольку закон пришел после грехопадения, «и таким образом умножилось преступление» (Рим. 5:20). Но если люди не чувствуют свою греховность, они не могут быть излечены от нее, «потому что люди не думают о руке исцелителя, так как им кажется, что они здоровы и врач не нужен. Потому и необходим закон, который дает сознание греха, дабы, поняв свою низость и огромность греха, гордый человек, который казался себе здоровым, смирился и стал мучиться и вздыхать о благодати, обещанной ему во Христе»[118].

Из представления об испорченности человеческой природы вытекает учение Лютера о воле, согласно кото-

[116] Лютер М. О рабстве воли. С. 516.
[117] Там же. С. 388.
[118] Там же. С. 514.

рому «свободная воля — чистейший обман»[119]. Человек в своих действиях полностью подчинен либо праведности, то есть Богу, либо греху, то есть сатане. Представления о свободе воли есть самообман, который позволяет человеку не только грешить, но и не осознавать свой грех в его подлинном смысле. «Так, воля человеческая находится где-то посередине, между Богом и сатаной, как вьючный скот. Если завладеет человеком Господь, он охотно пойдет туда, куда Господь пожелает <...>; если же владеет им сатана, он охотно пойдет туда, куда сатана пожелает. И нет у него никакой воли бежать к одному из этих ездоков или стремиться к ним; но сами ездоки борются за то, чтобы удержать его и завладеть им»[120].

Чтобы иметь надежду на обретение веры, человек должен отказаться от свободной воли и смириться: «Однако человек не может полностью смириться до той поры, пока он не знает, что его спасение нисколько не зависит от его собственных усилий, стремлений, воли или деяния, а целиком зависит от воли, усилий, желания и деяния другого, а именно от одного лишь Бога. Ибо, коль скоро человек убежден, что он хоть что-нибудь может сделать для своего спасения, он пребывает в самоуверенности и не отчаивается в себе полностью, не смиряется перед Богом, но воображает, что существует какое-то место, время, доброе дело, и надеется, или, по крайней мере, желает с их помощью обрести спасение. Тот же, который действительно нисколько не сомневается в своей полной зависимости от воли Божьей, кто полностью отчаялся в себе, тот ничего не выбирает, но ждет, как поступит Господь»[121].

Главное зло, исходящее из иллюзии свободной воли, по мысли Лютера, заключается в том, что она внушает человеку не только надежду на собственные силы, но и веру в то, что Бог его «любит», то есть соглашается со всеми его действиями и прощает его. Однако такая вера неправедна и не может привести к спасению, так же как никакое деяние человека не может принудить Бога к какому бы то ни было действию. Бог в представлении Лютера есть абсо-

[119] Там же. С. 293.
[120] Там же. С. 332.
[121] Там же. С. 329.

лютная воля, которая неизменна, вечна и непогрешима, и именно она совершенно уничтожает свободную волю человека. Бога нельзя обмануть — никакие ухищрения в вере и никакие действия человека не помогут нарушить его волю, согласно которой все неминуемо «совершится в том месте, в то время, тем образом, в той мере, в какой Он сам это предвидит и это желает»[122].

Из этого следует, что сама вера возможна для человека лишь в той мере, в какой Бог желает дать ее ему. Человек в вере может обрести Бога, но не тогда, когда сам человек решит идти к Богу, а тогда, когда Бог позовет его к себе. Именно потому, что человек греховен по своей природе, то есть он не имеет веры, не существует никакого способа для него обрести ее изнутри самого себя. В этом случае сама вера, вернее, то, что человек принимает за нее, будет так же греховна, как и он сам, и на самом деле оказывается неверием. Если бы человек действительно обладал свободной волей, не было бы никакой необходимости в благодати, которая есть выражение сущности Бога, а тем самым и в самом Боге.

Итак, вера для Лютера есть обретение Бога тогда, когда он сам решает отдать себя человеку. Вера есть дар Божий, как сказал Павел (см.: Еф. 5:8), особенный и редкий. Она есть проявление Божьей благодати, которая дается до такой степени даром, что никакие помышления, стремления, действия или поступки человека ее не определяют и ей не предшествуют: «Лютер снова и снова подчеркивает принимающий характер веры — nihil facere sed tantum recipere — ничего не предпринимать, только получать»[123].

Лютер знал исходя из собственного опыта, что природа человека неисправима и что благодать Божья состоит не в том, чтобы избавить человека от греха. В своей земной жизни он навсегда остается тем же грешником, каким родился. Поэтому смирение для него означает не просто отказ от собственных усилий в спасении души, но абсолютную бескомпромиссность в признании собственной порочности: «Мы должны поступать по отношению к нам самим, как поступает тот, кто ненавидит другого. Кто не-

[122] Лютер М. О рабстве воли. С. 309.
[123] Tillich P. A History of Christian Thought. P. 202.

навидит, тот хочет не только для видимости, но серьезно погубить, убить и проклясть того, кого он ненавидит. Если мы будем губить и преследовать себя от всего сердца, если мы отдадим себя в ад для Бога и Его справедливости, то мы поистине дали удовлетворение Его правосудию и Он сжалится и освободит нас»[124].

Вера как дар благодати свидетельствует о том, что Бог не вменяет человеку в вину его грехи после того, как они были искуплены Христом: «Но люди от этого лучше не стали: они такие же грешники, как и были. Вся их надежда на то, что вопреки собственному голосу совести, выносящему им самый строгий приговор, Бог, по вечному Своему милосердию, Своими силами и Своим мудрым, никем не постигнутым решением, постановил спасти тех, кого Он пометил в свои избранники. Нечего и говорить, что такое учение приводит в ужас и врагов, и друзей Лютера. Люди абсолютно не могут примириться с той мыслью, что пред высшим правосудием все — и грешники и праведники — равны»[125].

Но самому Лютеру эта неисповедимость божественной воли внушала не ужас, но надежду. Непостижимость Бога проявляется в том, что и праведники и грешники являются творениями Божьими, а из своего творения Бог ничего не отвергает. В отличие от Августина и Фомы, доказывавших, что зло не существует в том смысле, что оно не имеет собственного существования, являясь умалением добра, для Лютера порочность и зло в человеке вполне реальны: «Ведь и сатана, и нечестивый человек тоже не ничто, они наделены некой природой и волей, хотя эта природа и порочна и извращена. Эта частица природы, которая — мы говорим — есть и в нечестивце и в сатане, не менее подвластна всемогуществу и влиянию Божьему, чем все прочие творения и создания Божьи, так как и эта частица — есть творение Божье. Значит, если Бог творит и создает все во всем, то из этого необходимо следует, что Он также создает и творит в сатане и в нечестивце. Творит же Он в них в зависимости от того, каковы они, какими Он их находит»[126].

[124] Лютер М. Com. Ep. Ad. Rom, 9,3. Цит. по: Шестов Л. Sola fide — только верою. С. 261.
[125] Шестов Л. Sola fide — только верою. С. 258.
[126] Лютер М. О рабстве воли. С. 432.

Однако это не значит, что Бог является творцом зла: «...зло Бог творит в нас, т. е. с нашей помощью, и виноват здесь не Бог, а наша собственная порочность, потому что мы злы по своей природе, а Бог добр»[127]. Неверие как высшее проявление зла в человеке есть тоже действие Бога в человеке, но такое действие, которое соответствует внутренней интенции «нечестивца» — человека, который обращен только на себя и не ищет Бога.

Но перейти от неверия к вере человек собственными силами не в состоянии, он даже не может выбрать между верой и неверием, поскольку веры у него нет, а неверие не позволяет ему понять, что у него нет веры: людям «таким, которые ничего не знают и пребывают в темноте, Бог открывает праведность спасения; сами по себе они этого не знают. Те же, которые не ведают о праведности спасения, конечно, находятся под гневом и проклятием и по причине неведения своего никак не могут стремиться от них избавиться. Ибо как ты можешь стремиться, если не ведаешь, к чему, куда и сколь долго надлежит тебе стремиться?»[128]. Поэтому, хотя потенциально путь к вере открыт для каждого, практически только немногие оказываются способными найти его, и большинство людей пребывает во мраке неверия.

Итак, без Бога человек стремится только ко злу. Закон наставляет человека в том, что он должен, но не в том, что он может, то есть в познании греха, но не в уверенности в себе. Человеческая природа слепа и не знает самой себя, но по своей гордыне полагает, что она все может и все знает. Поэтому благодать Божья, дающая веру, может действовать только тогда, когда собственные силы человека его оставляют, когда человек находит в себе силы признать себя слабым, грешным, несправедливым и может только ждать, как поступит Бог. Пока у человека есть что-либо свое, доступ к Богу для него закрыт: «Бог насыщает только голодных и жаждущих. Кто насыщен своей истиной и мудростью, не постигнет Божьей истины и мудрости. Потому что они могут быть восприняты только там, где есть пустое место для них»[129].

[127] Лютер М. О рабстве воли. С. 434.
[128] Там же. С. 501—502.
[129] Лютер М. Com. ep. ad Rom., III, 7. Цит. по: Шестов Л. Sola fide — только верою. С. 231.

Эта абсолютная внутренняя пустота, вместилище веры, может, согласно Лютеру, допустить Бога таким, каким он сам желает быть: справедливым в гневе и пристрастным в любви, карающим и милующим: «Это высшая степень веры полагать, что Он милостив, когда он спасает столь немногих и столь многих осуждает... Если бы я мог хоть каким-нибудь образом уразуметь, как это Бог милостивый и справедливый являет нам столько гнева и несправедливости, то не было бы нужды в вере... Когда Бог убивает, то смертью Он учит вере в жизнь»[130].

Человек не может спастись своими средствами, потому что он не в силах одолеть все опасности и препятствия, стоящие на его пути; потому что он все время стремится к неправедному; потому что никаких его усилий не хватит для уверенности в том, что он угоден Богу. Неверующему ничего не идет на пользу, поскольку он находится в рабстве у самого себя. Поэтому вера, согласно Лютеру, есть согласие на принятие благодати, которая дается каждому, желающему ее получить, но не зависит от его заслуг, поскольку никакие внешние заслуги не искупают тотальную греховность человека, являясь, в сущности, ее продолжением.

Это значит, что Бог принимает человека таким, какой он есть, каково его подлинное естество. И только тогда, когда человек, какой он есть, оказывается один на один с Богом, он ощущает действие благодати: «При получении первой благодати, как и при получении славы Божьей, мы должны быть пассивны, как женщина при зачатии... Мы можем просить и умолять о благодати, но, когда благодать приходит и душа наполнена святым духом, тогда она не должна ни молиться, ни действовать, но просто утихнуть. Этому, конечно, тяжело подчиниться, и это приносит большую скорбь; потому что если душа отказывается от всякого познавания и проявления воли, то это значит следующее: она должна погрузиться в мрак, погибнуть и быть уничтожена»[131].

Это уничтожение души, абсолютное доверие Богу и есть вера для Лютера, вера, которая дает человеку спокой-

[130] Лютер М. О рабстве воли. С. 330.
[131] Лютер М. Ad Rom., 8, 26. Цит. по: Шестов Л. Sola fide — только верою. С. 213.

ствие и уверенность. Бог может простить человека даже в том случае, если он поступает плохо, Бог поможет ему справиться с миром, Бог даст ему праведность и примирит с самим собой. Высшая степень веры — признавать справедливость того, кто спасает избранных, кто создал человека греховным, по отношению к которому у человека нет никаких прав, но кто по отношению к человеку имеет право делать то, что считает нужным: «И не творит Он нам никакой несправедливости, потому что Он нам ничего не должен, ничего от нас не получил, ничего нам не обещал, кроме того, что Он сам захотел и что ему было угодно»[132].

Лютер не боится произвола Бога, потому что он Бог «верный и не обманет меня»[133]. Существенным свойством веры является то, что она может быть проявлена только в отношении того, кому человек доверяет, поскольку считает его верным и достойным доверия. Если Бог дает обетования, человек должен быть уверен в том, что он знает, может и хочет исполнить то, что обещает, иначе его нельзя считать ни истинным, ни надежным, что равносильно неверию.

Человек не может верить, если он не знает, что Бог необходимо и неизменно исполнит то, что обещал. С другой стороны, нет большего выражения презрения, чем относиться к кому-то как к лживому и безнравственному и не доверять ему: «Высочайшее поклонение Богу заключается в том, что мы признаем Его верность, праведность и все, что может быть приписано тому, на кого мы полагаемся. Когда это делается, душа подчиняется Его воле... С другой стороны... что есть неверие, если не объявление Бога лжецом, или сомнение в том, что Он верен? Разве это не приписывание верности себе самому, а лжи и тщеславия Богу?»[134].

Человек не может по своему желанию выбирать из того, что было обещано Богом, в противном случае он полагал бы, что «Бог живой — это какой-то легкодумный и

[132] Лютер М. О рабстве воли. С. 444—445.
[133] Там же. С. 540.
[134] Лютер М. О свободе христианина // Лютер М. Избр. произв. СПб.: Андреев и согласие, 1994. С. 30—31.

глупый пустозвон, выступающий с трибуны, и его слова можно истолковывать как хочешь»[135]. Поскольку единственным источником нашего знания о Боге является Священное Писание, вера в Бога подразумевает веру в Писание и в его уникальную роль в человеческой жизни. При этом Лютер был, конечно, далек от отождествления духа и буквы Писания, полагая, что если люди не верят в Бога, то они ничего не поймут в Библии, даже если выучат всю ее наизусть.

Итак, человек, согласно Лютеру, оправдывается только верой, и поэтому душа человека в своей жизни нуждается лишь в слове Божьем, и вера не может зависеть от дел. Вера передает свои качества душе, и в вере, обладающей суверенным правом собственной свободы, верующий имеет все, что нужно, и ему не нужны никакие дела. Поскольку речь идет о душе, о «внутреннем человеке», никакие внешние действия, какого бы они ни были свойства, не могут с ним ничего сделать. С другой стороны, тому, кто не верует, никакие дела не помогут, потому что он использует их только для своей выгоды. Неверие сердца, а не дела делает человека грешником.

Вера избавляет человека от ложного отношения к делам, а именно от неправильной предпосылки о том, что оправдание достигается делами. В то же время, поскольку человек живет не только внутренней душевной жизнью, но и внешней, нельзя понимать это так, что можно удовлетвориться только верой. Как пишет по этому поводу Лютер, «нет, дорогие мои, так не пойдет. Это действительно было бы правильно, если бы мы были полностью внутренними, совершенно духовными людьми»[136].

Добрые дела не делают человека добрым, но это не значит, что добрый человек не должен творить добрые дела. Он должен делать то, что необходимо, полезно и благотворно для ближнего: «Каков человек — верующий или неверующий, — таковы и его дела — добрые, если они совершены в вере, либо порочные — если они совершены в неверии. Обратное, — то есть утверждение о том, что дела, мол, формируют человека, делают его верующим или

[135] Лютер М. О рабстве воли. С. 327.
[136] Лютер М. О свободе христианина. С. 37.

неверующим, — ошибочно»[137]. Если человек верит, он сам знает, что ему делать.

Если бы человек оправдывался делами, не нужна была бы благодать. Но благодать стала возможной только после распятия, в котором Бог, став человеком и будучи безгрешным, присвоил себе грехи человечества и действовал так, как будто они стали его собственностью. Поскольку праведность Бога неизмеримо сильнее, чем грехи всех людей, вместе взятых, то Он поглощает их все, и поэтому верующая душа становится причастной праведности Бога и свободной от греха.

Лютер сравнивает веру с совершенным браком, заключенным между невестой-душой и женихом-Христом, посредством которого они становятся одной плотью. И поэтому у них все становится общим — и добро, и зло. Христос исполнен благодати, жизни и спасения, душа же — греха, смерти и проклятия. Но когда они соединяются через веру, то грех, смерть и проклятие становятся Христовыми, а благодать, жизнь и спасение переходят к душе: «Богатый и божественный Жених Иисус вступает в брак с бедной, испорченной проституткой, избавляет ее от всех ее пороков и украшает ее всеми Своими добродетелями. Ее грехи не могут теперь уничтожить ее, поскольку они возложены на Христа и поглощены им»[138].

† † †

Лютер писал о вере: «Это дело для меня серьезно, необходимо и вечно; <...> его надлежит утверждать и защищать, стоя за него насмерть, даже если для этого потребуется не только ввергнуть весь мир в распри и мятежи, но обратить его в хаос, в ничто»[139].

Вера в понимании Лютера есть та сила, которая создает человеческую душу в ее подлинном смысле. Эта вера носит абсолютный и тотальный характер. Она или есть, или нет, ее требования совершенно бескомпромиссны, и нет середины между верой и неверием. Она свободна и, как Дух, «дышит, где хочет» (Иоан. 3:8). Она парадок-

[137] Лютер М. О свободе христианина. С. 40.
[138] Там же. С. 32.
[139] Лютер М. О рабстве воли. С. 318.

сальна и не опирается ни на какие доводы разума. Но она не дает ни покоя, ни прочности в обыденном смысле слова: «Она — трепет, ожидание, тоска, страх, надежда, постоянное предчувствие великой неожиданности, тоска и неудовлетворенность настоящим и невозможность проникнуть в будущее»[140].

Для того чтобы спасти душу человека, Бог сначала должен ее уничтожить. Для этого им дан закон, который проявляет грех: «Тогда человек начинает ненавидеть закон и бежать от него и ненавидит самого Бога, который дал закон»[141]. В этом бегстве и ненависти человек доходит до крайней степени отчаяния, снова и снова убеждаясь в том, что его собственные усилия не могут изменить его душу. В этом состоянии он может только надеяться на то, что Бог обратится к нему, поскольку Бога никакое действие или бездействие человека принудить не могут. И если он пожелает прийти к человеку, тогда происходит чудо обретения веры. Поэтому можно сказать, что для Лютера *вера и Бог тождественны*: Бог постигается верою, но он же дает ее человеку, если захочет. Вера возможна постольку, поскольку Бог есть, но если человек не верит в Бога, то есть не ощущает его волю и действие в своей жизни, но и вера для него невозможна.

Лютер снова и снова повторяет, что человек не обладает свободной волей по отношению к тому, что выше его. В своей практической жизни он свободен и может делать все, что считает нужным: «...у человека нет свободы воли по отношению к тому, что выше его, а есть только по отношению к тому, что ниже его»[142]. В отношении самого себя Бог уничтожает свободную волю человека, потому что его воля совершенна и покрывает собой все сотворенное.

Творение из ничего продолжается вечно, и каждая душа творится из ничего заново. Fides facit personam — вера делает человека, в том смысле, что она не является каким-то дополнением к человеческому существованию,

[140] Шестов Л. Sola fide — только верою. С. 280.
[141] Лютер М. Com. Ep. Ad. Gal., II, 88. Цит. по: Шестов Л. Sola fide — только верою. С. 252.
[142] Лютер М. О рабстве воли. С. 336.

но означает, что «человек становится чем-то совершенно иным, и его перерождение включает в себя конец ветхого человека и изменение, касающееся самого его существования как личности. Но это означает не внесение изменений в личность, поскольку это было бы только приобретением новых качеств и способностей – но действительное изменение самой личности человека»[143].

В этом смысле *вера тождественна человеку,* такому человеку, который способен отказаться от своего собственного представления о себе и соединиться с Богом. Лютер говорит, что если человек желает достичь праведности, он должен отринуть собственную личность, потому что вера делает человека и Христа одной личностью. Это также подразумевает, что жизнь человека в таком единстве с Богом превращается в вечное движение, путешествие от этого мира к миру грядущему, вечному. Вера жизненна и беспокойна, и эта подлинная живая вера ни в коем случае не может быть бездейственной.

Лютер везде и всегда говорит не об идеальном человеке и идеальной жизненной ситуации, но о реальном человеке, со всеми его недостатками и слабостями, и о жизни такой, какая она есть. Поэтому человек всегда находится в начале пути: «...поскольку мы всегда путешествуем, мы должны оставить за собой все, что мы знаем и чем владеем, и искать то, что мы еще не знаем и чем не владеем»[144].

Убежденность Лютера в греховности человеческой природы, основанная на его собственном эмоциональном опыте, определяет его представление об исключительной важности благодати в обретении веры. Учение Лютера о благодати продолжает учение Августина по этому поводу, который в другом историческом контексте заявил о полной испорченности человека и о том, что только благодать может избавить его от греха. Но Августин, следуя неоплатоническим мотивам, полагал, что благодать через веру возвращает утраченную в грехе цельность души и единство воли, заставляет душу вспомнить о своей первоначальной неиспорченности: «Вопреки пессимистическим заявлени-

[143] Ebeling G. Luther. An introduction to his Thought. London: Collins, St. James's Place, 1970. P. 168.
[144] Цит. по: Ebeling G. Luther. P. 162.

ям Августина относительно полной порочности человека, он, похоже, счастлив встретиться с самим собой в собственной памяти»[145].

Лютер, настаивая на тотальной порочности человеческой природы, полагает тем самым, что благодать может воздействовать на человека только в том случае, если он полностью отринет свою душу, и такое решение человек может принять только в том случае, если у него хватает мужества встретиться с собой лицом к лицу. Лучшей иллюстрацией разницы в понимании благодати Августином и Лютером служит тот факт, что одно и то же открытие заставило первого сделаться монахом, а второго — перестать им быть. Августин считал возможным очистить свою душу через аскезу, Лютер на собственном опыте убедился в бесполезности любых внешних действий. Но Августин строил церковь как посредника между Богом и человеком, а Лютер ее отверг.

Представления Лютера о благодати радикальным образом расходятся с учением о благодати Фомы Аквинского, который полагал, что благодать не находится в противоречии с человеческой природой, а только развивает ее. Согласно Фоме, дар благодати был дан человеку с самого начала, он просто не пожелал им воспользоваться. Церковь как земное воплощение Царства Божьего является свидетельством присутствия благодати. Согласно же Лютеру, благодать становится необходимой вследствие непримиримого конфликта человека с самим собой, и поэтому по своей воле он не может воспользоваться тем, что дает ему Бог, даже если бы захотел, и никакие земные средства ему в этом помочь не могут. Если бы его природа не была испорчена, Богу не пришлось бы вмешиваться в земные дела и умирать на кресте.

Из этого вытекает существенное различие в понимании веры Августином, Фомой и Лютером. Для Августина вера была *исцелением души*, из чего следует, что сама душа устроена таким образом, что ее можно исцелить. Для Фомы вера, как и разум, была естественно присущим че-

[145] Эриксон Э. Молодой Лютер. Психоаналитическое историческое исследование. М.: Медиум, 1996. С. 329.

ловеку *свойством души*, которая здорова по своей природе, хоть и испорчена грехопадением. Для Лютера душа не может быть здоровой, хотя бы она и считала себя таковой, поэтому вера есть *сотворение души из ничего*, которое происходит с каждым человеком персонально и без посредников.

Итак, вера, согласно Лютеру, есть предельное основание человеческого существования, такое оправдание перед Богом, посредством которого человеку не вменяется грех: «Верою он восходит к Богу через себя»[146]. Это значит, что иного пути к Богу, кроме как через самого себя, но на котором происходит отказ от себя, нет. Вера не есть «принятие доктрины, даже любой *христианской* доктрины, но вера как принятие той силы, от которой мы происходим и к которой идем, хотя мы и можем принимать ее через доктрины»[147]. Гораздо раньше, чем Лютер сказал о sola fide, он узнал о Христе. Но до тех пор, пока он не ощутил себя на месте Христа, себя, распятого за свои собственные грехи, он не мог бы сказать, что он знает, зачем Бог приходил на землю.

Если бы человек соответствовал тому образу, который был в него вложен Богом, если бы его природа не была испорченной, Христос не умер бы на кресте: «Если мы верим, что Христос искупил своей кровью грехи людей, то мы должны признать, что человек был полностью потерян. В противном случае мы предположим, что либо Христос не был нужен, либо что Он искупил лишь ничтожную часть нашу...»[148]. Поэтому оправдание верой оказывается тем единственным способом, которым человек может откликнуться на божественную жертву, тем встречным движением к Богу, которое способно хотя бы отчасти вернуть человеку состояние, задуманное для него Богом.

§5 Предстояние в вере

Как было показано выше, западноевропейская христианская традиция всегда была связана с призна-

[146] Лютер М. О свободе христианина. С. 49.
[147] Там же. С. 55.
[148] Лютер М. О рабстве воли. С. 544.

нием особой ценности личного пути в вере: хотя великие первопроходцы веры никогда не рассматривали свой путь как индивидуальный, они чувствовали себя ответственными за указание направления в вере для всего христианского мира. Западные отцы церкви, такие, как Августин, обращали свой интерес преимущественно к антропологической и социальной проблематике, то есть к христианской личности, тогда как греко-язычные отцы тяготели преимущественно к отвлеченным богословско-онтологическим проблемам.

Когда мы обращаемся к исследованию веры в традиции восточного христианства, заложенной греческими и византийскими отцами церкви в первые века существования христианства, мы видим здесь совершенно другое настроение, чем на христианском Западе. Оно было связано прежде всего с тем, что этой традиции никогда не было свойственно проведение резкой границы между личным опытом постижения божественного начала мира и утвержденными церковью догматами. Сам смысл веры становится здесь иным: «Догмат, выражающий Богооткровенную истину, представляющуюся нам непостижимой тайной, должен переживаться нами в таком процессе, в котором вместо того, чтобы приспосабливать его к своему модусу восприятия, мы, наоборот, должны понуждать себя к глубокому изменению своего ума, к внутреннему его преобразованию, и таким образом становиться способным приобрести мистический опыт»[149].

Вне истины, развиваемой и хранимой всей церковью, вне церковного предания личный опыт лишен всякой достоверности, поскольку в нем трудно отделить истинное от ложного, реальное от иллюзорного. С другой стороны, догматы не имели бы никакого значения для человека, если бы не выражали внутренний опыт веры, присущий каждому человеку, хотя и в различной степени. Как известно, православное богословие возникло и развивалось прежде всего вокруг формулирования, истолкования и защиты вероисповедальной формулы церкви, которая

[149] Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Киев: Путь к истине, 1991. С. 98.

была выработана в III–IV вв. в жарких спорах и напряженной борьбе.

Именно в это время христианство стало определяться как «православное», в отличие от многочисленных ересей, стремившихся подменить основы христианской веры своим собственным пониманием: «Не случайно древние отцы с таким вниманием и настойчивостью занимались терминологическими вопросами. Они старались отыскать, и отчеканить, и утвердить „богоприличные" слова, которые точно и твердо выражали бы и ограждали истины веры. Это не была забота о словах, о пустых словах. Слово есть одеяние мысли. И словесная точность выражает отчетливость и твердость мысленного видения и познания. Отеческое богословие и стремилось к отчетливости умозрительного исповедания,— к закреплению живого предания Церкви в гибких формах богословского мировоззрения»[150].

Догматы веры являются для православия объективными свидетельствами духовного опыта, подтвержденного церковным преданием, которое, обладая кафолическим (всемирным) характером, подтверждает тождественность личного опыта как мистического опыта обретения тайн веры и опыта церкви как целого. Как писал Г. Флоровский, «есть два типа самочувствия и самосознания,— индивидуализм и кафоличность. И „кафолическое сознание" не есть коллективное сознание, или некое „сознание вообще",— „я" не снимается и не растворяется в „мы", и не становится только пассивным медиумом родового сознания. Напротив, личное сознание исполняется в кафолическом преображении, выходит из самозамкнутости и отчужденности, вбирает в себя полноту чужих индивидуальностей»[151]. Церковное предание — это не совокупность догматов, но живая вера, откровение Святого Духа в церкви, к которой приобщается каждый ее член в свою меру.

Вера возникает в откровении Бога человеку, которое всегда есть общение, встреча. В этой встрече с человеком

[150] Флоровский Г. В. Восточные отцы IV века. М., 1992. С. 25. (Репринт.)

[151] Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Paris: YMCA-PRESS, 1983. С. 506.

Бог утверждает свою трансцендентность миру и в своей сущности всегда остается недоступным человеческому пониманию. Бога нельзя мыслить в нем самом, бесконечное не может быть заключено в ограничивающие его понятия. Поэтому отеческое богословие было преимущественно негативным, апофатическим путем богопознания, смысл которого заключается не в познании того, что есть Бог в соответствии с человеческим опытом, а того, что не есть Бог.

Истинное богопознание строится на отрицании. О Боге ничего нельзя сказать утвердительно, поскольку всякое утверждение частично, оно полагает определенность определяемого, исключая иные его качества. Но Бог выше как всякого определения и утверждения, так и ограничения и отрицания, Бог выше всякого познания и не является предметом познания. «Отцы церкви» широко использовали язык неоплатонической мистики, которая говорила о познании как восхождении к Единому и об освобождении на этом пути от всего чувственного, однако в восточном богословии речь шла не об экстатическом поглощении субъекта познания его объектом, но о том, что Бог для человека непознаваем абсолютно.

Итак, богопознание возможно только в негативном смысле как абсолютное незнание: всякое познание имеет своим объектом то, что существует, но Бог находится за пределами существующего. Идя в богопознании апофатическим, отрицающим путем, человек постепенно исключает все, что может быть познано, чтобы приблизиться к непостижимому Богу во мраке полного неведения, как Моисей, восходивший к Богу на горе Синай. Наоборот, попытка прийти к Богу через знание предметов действительного мира уничтожает неведение, тем самым закрывая человеку единственный путь к Богу. По словам св. Максима Исповедника, «ум совершенен тогда, когда он, благодаря истинной вере, обладает в сверхневедении сверхпознанием сверхнепостижимого»[152].

[152] Максим Исповедник. Сотницы о любви. III, 99. Цит. по: Лосский Вл. Боговидение. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1995. С. 91.

Это не означает, что восточное православие отвергает знание в рациональном смысле: речь идет лишь о том, что постижение Бога рациональным путем невозможно, потому что оно не соответствует своему «предмету». Внутрибожественная жизнь сокрыта от человеческого взора, она превышает всякую доступную разуму меру. Понятия о Боге, которые человек составляет по своему разумению, не открывают Бога, но ставят на его место идолов. Человеческий ум не в состоянии вместить Бога, существование которого бесконечно и беспредельно: как писал св. Василий Великий, «я знаю, что Бог есть, но что такое есть сущность его, сие поставляю выше разумения»[153]. В восхождении к Богу человек растет, выходя за свои пределы, никогда не достигая желаемого, но получая на этом пути нечто такое, чего он не имеет по существу своей природы.

«Мрак неведения» — это область таинственного молчания, в которой бездействует разум, и душа непосредственно осязает Бога. Это ощущение человек не в силах передать словами, поэтому рассказ об этом, прежде всего библейский, всегда есть только приблизительная и символическая форма передачи тайны божественного откровения на доступном человеку языке. Именно поэтому в православной традиции Священное Писание и Священное предание едины: предание есть раскрытие смысла Писания, свидетельство его жизненности, действенности присутствия божественного откровения в мире. По сути дела, Священное Писание и есть предание, рассказ об опыте веры, о встрече с Богом людей, живших прежде.

Путь богопознания как путь умолкания есть путь аскетический, путь очищения души, освобождения от всего мирского, понимаемого как совокупность человеческих страстей. Это «упрощение» души в отеческом богословии понимается не психологически, но онтологически, как «собирание» души, сосредоточение человека на своей подлинной бытийственной природе, отвлеченное от всякого чувственного или рационального познания, от всякого земного состояния. Это соединение с Богом в вере — не бессознательный процесс, но непрерывное трезвение ума, постоянное усилие воли.

[153] Цит. по: Флоровский Г. Восточные отцы IV века. С. 70.

Апофатическое созерцание божественной премудрости в восточной православной традиции неразрывно соединено с «умным деланием», сознательным очищением сердца под руководством ума. Это приводит к освобождению от страстей, которое нельзя понимать как пассивность, потому что в области духовной жизни в присутствии Бога противоположность между пассивностью и активностью снимается как соответствующее искаженной, плененной грехом человеческой природе. Ум, восстановивший свое единство с сердцем, делает человека целостным, он ничем не возмущается, но и не действует в обычном смысле слова. Такое состояние есть покаяние в смысле изменения ума и сердца в мистической соединенности с Богом, покаяние, которое не имеет предела и не определяется делами: чем больше человек соединяется с Богом, тем более он познает его непознаваемость, и чем более совершенным становится человек, тем более осознает свое несовершенство.

Отказываясь от себя, человек становится обоженным: «...апофатизм... это — прежде всего расположенность ума, отказывающегося от составления понятий о Боге; при такой установке решительно исключается всякое абстрактное и чисто рационалистическое богословствование, желающее приспособить к человеческому мышлению тайны Божественной Премудрости. Это — экзистенциальная позиция, при которой человек целиком захвачен; нет богословия вне опыта: нужно меняться, становиться новым человеком. Чтобы познать Бога, нужно к нему приблизиться... Путь богопознания есть непременно и путь обожения»[154].

Апофатический путь не отрицает позитивное, катафатическое богопознание, потому что сокровенный, непознаваемый, трансцендентный Бог в своей великой любви к миру открывает себя людям в образах и явлениях, которые преобразовывают человека, делая его способным созерцать то, что превосходит всякое разумение и в чем каждый находит свое место в опытном познании тайн веры, которыми живет церковь. Бог присутствует в мире

[154] Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной церкви. С. 119.

всем свои существом, и в этом своем самооткровении он постижим человеку. Это значит, что Бог познаваем только из откровения, и вера есть ответ человека откровению, принятие его. Поскольку Бог есть прообраз мира, придающий миру бытие, он постижим в том своем облике, который открыт миру, иначе говоря, Бог познается только в своих отношениях к миру и к человеку. Апофатизм учит видеть в догматах церкви прежде всего запрет человеческой мысли следовать своим собственным путем, образуя понятия, замещающие духовную реальность. Но если удерживать мысль на пороге богопознания и не подменять Бога человеческими понятиями, никакая «философия» не может вмешаться в дело веры, поэтому на христианском Востоке типичный для западной традиции вопрос о соотношении богословия и философии никогда не ставился.

С точки зрения рационального познания догматы могут восприниматься как содержащие неразрешимые противоречия, но вера открывает уму возможность измениться, с тем чтобы прийти к созерцанию непостижимой и возвышенной божественной тайны. По словам Дионисия Ареопагита, «божественное Слово своей доступностью превосходит любую возможную доступность, и в то же время оно запредельно всему сущему — в силу своей сверхъестественной запредельности. Вот это слово и есть простая, единственно существующая Истина, на которой как на совокупности чистого и неложного знания покоится непоколебимое основание верующих — божественная вера, утверждающая как их в неизменно самотождественной Истине, так и Истину — в них, тем самым даруя всем верующим доступное ведение Истины... У верующего в Истину ничто не может поколебать пламя истинной веры, благодаря которой он и сохраняет непоколебимой и неизменной свою тождественность (Истине)»[155].

Итак, вера, рассматриваемая в рамках апофатического богословия, ни в коем случае не есть «вера» в догматы, понимаемые как формулирование неких внешних для человека формул. Вера как ответ на откровение Бога в мире вообще не может быть внешним отношением к чему-либо,

[155] Дионисий Ареопагит. Божественные имена // Мистическое богословие. С. 72.

поскольку откровение приходит к человеку извне и объемлет его жизнь. Откровение есть отношение между Богом и миром, внутри которого пребывает человек, и вера есть отклик на призыв Бога, который вне мира и в мире. Человек не может выйти за пределы мира, и именно поэтому он не может выйти за пределы веры и оценить ее «со стороны»: он может, в силу изначально присущей свободы воли, отказаться от веры в пользу своеволия, но при этом все равно оставаться в пределах объемлющего его бытия, хотя и искаженного грехом, но не утратившего связь с Богом в силу невозможности утраты этой связи.

В свою очередь, догматы раскрывают «содержание» откровения в той мере, в какой это вообще доступно человеку, они есть восприятие божественной воли и мысли, вписанной в мир. Символ веры есть опыт богопознания, окристаллизованный в условной знаковой системе, опыт самопознания человека в его встрече с Богом. Он есть «словесная икона», использующая человеческий язык для передачи нечеловеческой тайны, переход от апофатического богословия к катафатическому, которое передает Бога настолько, насколько он открывается человеку.

В этом своем качестве символ веры есть совокупный опыт церкви как тела Христова (см.: 1 Кор. 12:12-27), живая память церкви, раскрывающая православное учение в ее истории как Священном предании. Как мир есть воплощенное слово Бога, как человек есть образ и подобие Бога, так церковь есть подражание божественной природе, раскрытие божественной тайны мира в полноте человечества. Но поскольку вера всегда связана с личным выбором, вытекающим из богоподобной свободы человека, то «в аспекте соединения с Богом мир располагается концентрическими кругами, в середине которых стоит Церковь, чьи члены становятся сынами Божиими. Однако это усыновление еще не есть завершение, ибо внутри Церкви имеется еще более тесный круг – круг святых... входящих в соединение с Богом»[156].

Кафоличность церкви в понимании отеческого богословия есть соединение единства и множества, которое

[156] Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной церкви. С. 212.

выражается в том, что церковь кафолична как в своей совокупности, так и в каждой из своих частей, причем целое не есть сумма частей, так как каждая часть обладает такой же полнотой целостности, как и целое. В церкви совершенство личности осуществляется в полном отказе от себя, потому что утверждение себя приводит к отпадению от единства человеческой природы, искажению божественного замысла о человеке. По св. Максиму Исповеднику, если человек — «микрокосм», то церковь — «макроантропос», которая сохраняет тайну божественного замысла о человеке и соединяет людей с Богом через их обожение.

Бог, явившийся во Христе, воплотил истинную природу человека, и поэтому жизнь во Христе есть путь, ведущий от множественности индивидуального существования к единству человеческой природы, соединенной Христом как единым основанием человечности: в этом заключается непостижимая тайна Церкви Христовой, которая соединяет каждую человеческую личность с Богом, определяя, выражая и заключая в догматические формулы тайны веры, недоступные для человеческого ума. Церковь как духовная самоочевидность, как опыт жизни во Христе сохраняет и поддерживает веру, и человек, входящий в этот круг, попадает в пространство веры, которое объемлет его и изменяет его сущность.

Существо церкви есть божественная жизнь, открывающаяся в человеке, и в этом смысле церковь всегда невидима, непознаваема для простого рационального или чувственного восприятия, но видима и опознаваема духовным зрением, верой. Поэтому церковь сама есть «предмет» веры, и в этом смысле она также непознаваема, как и Бог, будучи многообразным единством причастности божественной жизни, откровением Бога в мире. Вступление в церковь возможно только через открытие сердца вере, которая есть правая вера, потому что она есть наследие, завещанное апостолами по наитию Святого Духа.

Итак, вера в восточной православной святоотеческой традиции есть живая вера, жизнь в вере, опыт богопознания, направляемый и поддерживаемый сообществом верующих как прообразом боговоплощения Христа. Говоря о

восточном православии, следует иметь в виду, что применительно к первым векам существования христианской церкви различие между западной и восточной традицией веры можно проводить лишь условно: до определенного момента это было одно предание, свидетельствующее об одном и том же духовном опыте, и вся церковь была хранилищем всемирной православной веры. Как восточные, так и западные отцы мыслили изнутри невидимой церкви как сообщества святых во Христе, хранящего тайну веры как свое основание, помогающее церкви выстоять в окружении «неверного» мира. Только ретроспективно, в свете дальнейшего развития церкви, расколовшейся в XI в. на западную и восточную, на «кафолическую» и «православную» можно говорить о различных духовных реальностях, о различном состоянии веры, о различном понимании природы отношений между человеком и Богом.

† † †

Русь приняла крещение от Византии, и это сразу определило ее историческую судьбу, включив ее в определенный и уже сложившийся круг культурно-исторических связей, в живое и творческое взаимодействие со всем окружающим культурным миром. Крещение было радикальным разрывом с языческим прошлым, однако не означало того, что это прошлое бесследно исчезло: «В смутных глубинах народного подсознания, как в каком-то историческом подполье, продолжалась своя уже потаенная жизнь, теперь двусмысленная и двоеверная. И в сущности слагались две культуры: дневная и ночная»[157].

Носителем «дневной культуры» было, конечно, меньшинство: заимствованная византийско-христианская традиция не стала общенародной, а долгое время была достоянием немногих. В то же время в народном сознании развивается причудливая смесь языческих верований, мифологических сюжетов и христианского воображения, касающаяся прежде всего фундаментальных проблем человеческого существования. Противоборство этих двух культур на протяжении многих веков задавало своеобразие русской духовной традиции и, в частности, сформиро-

[157] Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 3.

вало тот особенный образ христианства, который называется русским православием. Эти две составляющие части русской духовной традиции во многом определяют тип веры в России.

Противоречивость и сложность исторических обстоятельств становления и развития Российского государства также оказали огромное влияние на формирование национального российского образа веры. В их числе можно выделить следующие:

† Это возникновение в период становления Московского царства апокалиптического учения о Москве – Третьем Риме, который должен был возникнуть на месте прежнего, павшего и исчезнувшего второго Рима – Константинополя; тем самым была нарушена преемственная связь с византийской традицией и возникла опасность сужения православного кругозора, подмены всемирного церковно-исторического предания преданием местным и национальным.

† Это церковный раскол XVII в., связанный с ослаблением вселенского сознания русской церкви и возникшим убеждением в том, что православная вера есть русская вера, и наоборот, не русская вера – не православная вера, которое своеобразным образом преломилось в народном протесте против исправления древнерусского богослужебного чина по греческим образцам, воспринятое как повреждение истинной веры и как свидетельство исчезновения истинного православного царства, Третьего Рима.

† Это церковная реформа Петра I, которая, в сущности, была опытом государственной секуляризации, заимствованным у западноевропейских протестантских государств, в результате которой церкви была придана функция идеологического обслуживания государственных интересов.

† Это появление в 30-х гг. XIX в. формулы «самодержавие, православие, народность», суть которой сводилась к объявлению исторической уникальности России, ее непохожести на Западную Европу, ее верности преданиям веков. Исключительность религиозного пути России заключалась с этой точки зрения в том, что русское православное исповедание было заимствовано из византийского

источника, сохранившего предания ранней церкви, и Россия осталась свободна от тех религиозных волнений, которые первоначально отклонили от истинного пути католическую церковь, а потом поселили раскол в ее собственной среде и произвели протестантизм с его бесчисленными сектами.

† Это исторически сложившееся в русском официальном церковном православии недоверие к богословию, которое воспринималось исключительно как западное изобретение. Естественная богословская традиция православия, традиция греческой патристики, была прервана и почти забыта. Размышления о вере заменялись преданиями старины, бытовыми обрядами, благочестивым настроением или безотчетными чувствами. Этому, особенно во второй половине XIX в., способствовала официальная государственная политика, основанная на консервативной идеологии патриархального быта, на идеализации наивной целостности души простого народа, которую запрещалось разлагать прививкой рассудочной западной цивилизации. Считалось, что народная вера — это истинная вера, спасающая души надежнее, чем умствования безбожной интеллигенции, и священники должны следовать за ней, поддерживая обряды в их исторической форме. Отсюда боязнь чрезмерного образования для священников и фактический запрет на обсуждения истин веры. Догматы стали восприниматься скорее в каноническом, чем в богословском смысле, как правила благочестия, а не источник живой истины веры.

† Наконец, это своеобразный протест со стороны культурного слоя русского общества против государственного абсолютизма в сфере духовной культуры, протест, который начиная с распространения масонства в середине XVIII в. проявляется в упорном предпочтении западных духовных течений, долженствующих заменить «неподлинное» и зависимое от государства официальное православие. Это настроение постепенно вылилось в убеждение русской интеллигенции в том, что историческое православие пригодно только для необразованных народных масс. Разрыв между духовными исканиями образованного слоя русского общества, интеллигенции и народным сознанием про-

ходил именно в области христианской веры. Традиционное православие оставалось верой простого народа, интеллигенция же, обратившаяся к поиску нового пути в вере, в большинстве случаев искала его на путях философии и художественной литературы. Так через девять веков «дневная» и «ночная» культуры поменялись местами — православие было традиционно сильно в народе, но вряд ли имело для него какое-либо осознанное значение, превратившись, по сути дела, в обрядоверие; культурный же слой, в свое время создавший русское православие, стал искать свой собственный путь к христианству, но не признавал при этом русскую православную церковь подлинной хранительницей православной христианской традиции. Увлечение философией имело двоякий исход: для одних открылся путь к вере, для других это был путь в безверие и даже в прямое богоборчество, завершившееся принятием «новой веры» — русского марксизма-ленинизма, в котором не было Бога, но сохранялось убеждение в мессианской роли России в мировой истории.

† † †

Своеобразие историко-культурной ситуации в России, особенно начиная с 20-х гг. XIX в., в обсуждении проблематики христианской веры проявилось в том, что это обсуждение шло не на церковно-богословской, а на философской почве. Целостное религиозно-философское оправдание «веры отцов» мы находим у главного представителя славянофильского направления в русской культурной традиции А. С. Хомякова. Оригинальная богословская мысль в России впервые возникла именно у славянофилов, хотя они и не были профессиональными теологами.

А. С. Хомяков рассматривал веру как чрезвычайно широкое понятие, являющееся концентрированным выражением «жизненного духа» народов. Как писал Н. А. Бердяев, «для философии истории Хомякова очень важно, что он веру считал движущим началом истории. Религиозная вера лежит в основе и всякой цивилизации, и всего пути истории, и философской мысли»[158]. Вера есть «исключи-

[158] Бердяев Н. А. Русская идея // Мыслители русского зарубежья. СПб.: Наука, 1992. С. 75.

тельная страсть» того или иного народа, образующая его индивидуальные особенности, которые возникают из многообразных сочетаний базовых типов веры, к которым Хомяков относил «кушитское» начало, стихию необходимости, анализа и рационализма, и «иранское» начало, стихию свободно творящей личности, синтетического, нерасчлененного восприятия мира: «Вера... есть совершеннейший плод народного образования, крайний и высший предел его развития. Ложная или истинная, она в себе заключает весь мир помыслов и чувств человеческих. Поэтому все понятия, все страсти, вся жизнь получают от нее особенный характер, поэтому и они в свою очередь напечатлевают на ней неизгладимые следы»[159].

В своем понимании христианской веры Хомяков исходил прежде всего из того, что вера существует только в пределах церкви, которая является единой, святой, соборной (кафолической) и апостольской, «потому что она едина и свята, потому что она принадлежит всему миру, а не какой-нибудь местности... потому что сущность ее состоит в согласии и в единстве духа и жизни всех ее членов, по всей земле признающих ее, потому, наконец, что в Писании и учении апостольском содержится вся полнота ее веры, ее упований и ее любви»[160].

Единство церкви следует с необходимостью из единства Бога и представляет собой не собрание индивидуальностей, но единство сущностное, определяемое благодатным воздействием Бога на его творение. «Соборность» церкви для Хомякова не есть механическая совокупность людей и институтов, это есть качество церкви, сообщаемое ей Святым Духом. В этом церковь отделена от мира и от не признавших ее людей, она свята, истинна и неизменна. Входящие в нее знают об этом внутренним знанием веры, невходящие отделены от этого знания и воспринимают все относящееся к церкви исключительно внешним образом: «Верующий знает

[159] Хомяков А. С. Семирамида // Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. М.: Московский философский фонд; Изд-во «Медиум», 1994. Т. 1. С. 148.

[160] Хомяков А. С. Церковь одна // Там же. Т. 2. С. 7.

истину, неверующий же не знает ее или знает ее знанием внешним и несовершенным»[161].

Вера, хранимая церковью как целым, истинна именно в силу целостности церкви, истина веры сохраняется и поддерживается всей церковью, но не какими-либо ее отдельными представителями, потому что единство и неизменность церкви есть проявления Духа Божьего. Люди могут иметь разную веру, они стремятся к доказательству веры своим собственным разумом, но разум бессилен перед Богом, и только в церкви, являющейся телом Христовым и имеющей Христа своей главой, эта истина веры предстает перед человеком в той степени полноты, в какой Бог открывает ее людям.

Церковь исповедует веру, выраженную догматически, а догматы выражают собой ту меру приближения человеческого слова к реальности божественного мира, которая вообще возможна. Но эти понятия, собранные в символе веры, могут быть ясны только тому, чья жизнь находится в согласии с реальностью этого мира, которая Духом Божьим открывается единому христианскому сообществу верующих. Поэтому, как пишет Хомяков, исповедуя веру в троичного Бога, «Церковь исповедует веру в самое себя, потому что она себя признает орудием и сосудом божественной благодати и дела свои признает за дела Божии, а не за дела лиц, по видимому ее составляющих. В сем исповедании она показывает, что знание об ее существовании есть также дар благодати, даруемой свыше и доступной только вере, а не разуму»[162]. В видимой земной церкви верующий прозревает невидимую, истинную церковь, которая основана на единстве духа и веры. Несмотря на то что в ее внешних проявлениях часто можно увидеть следы земных страстей, она всегда остается неизменной в истинной и живой вере, которая определяется спасающим человека Христом как ее «предметом».

Истина веры не познается разумом: «...попытка проникнуть в область веры и ее тайн только со светильниками разума, есть дерзость в глазах христианина, столь же безумная, сколь и преступная. Только свет, с неба сходя-

[161] Хомяков А. С. Соч. Т. 2. С. 9.
[162] Там же. С. 12.

щий и проникающий всю душу человека, может указать ему путь»[163]. Поскольку только церковь непосредственно связана с Христом как ее главой и воплощает в себе Дух Божий, совпадающий в своем самопознании с самим собой, постольку только ей дано право проникать в тайну небес через свою сопричастность с этой тайной в качестве ее земного воплощения. Хомяков решительно отвергает всякий рационализм в деле веры: вера, прозревающая невидимое через видимое, всегда является следствием откровения, которое становится понятным человеку не в рациональном акте, а в действии всех сил человека, захваченного живой истиной факта, данного в откровении. Вера есть внутреннее познание, *ведение*, прозревающее истинный смысл предметов в их соотнесенности с Богом как Творцом: «Вера не только мыслится или чувствуется, но и мыслится и чувствуется вместе; словом — она не одно познание, но сразу познание и жизнь»[164].

Познавательный процесс в вере имеет совершенно иной характер, нежели отвлеченное рациональное знание, поскольку через веру человек ставится в такое отношение к миру, в котором он оказывается существенной частью мира во всей совокупности своих нравственных, умственных и волевых качеств. В вере внешние доказательства не играют никакой роли, существенна лишь внутренняя очевидность истины. Вера, вовлекающая всего человека в отношение к миру как к месту его обитания, требует от человека полного раскрытия всех его сущностных сил, что оказывается возможным в силу того, что в вере человек смиренно признает собственную немощь, а потому получает возможность высвечиваться в своем подлинном состоянии.

В нравственном отношении «вера — жизнь и истина в одно и то же время... есть такое действие, которым человек, осуждая свою собственную несовершенную и злостную личность, ищет соединиться с существом нравствен-

[163] Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси // Хомяков А. С. Соч. Т. 2. С. 46.
[164] Там же. С. 50.

ным по преимуществу, с Иисусом праведным, с Богочеловеком»[165]. Но единение одиночного индивида с Богом всегда несовершенно и частично, оно становится совершенным только в церковном общении, в котором «человек слагает свое личное несовершенство в совершенство взаимной любви, объединяющей христиан. Здесь человек опирается уже не на свои силы, точнее — не на свою немощь; он доверяет не себе лично, а возлагает все свое упование на святость любвеобильной связи, соединяющей его с братьями»[166]. Это единство дает подлинную свободу человеку, поскольку приводит его к пониманию незыблемости нравственного закона взаимной любви. Это не есть свобода частного мнения или личного опыта, которая присуща рациональному познанию, когда каждый рассуждает по своему разумению. Вера как приобщение к Христу, как действие единого Духа не может быть частным делом индивида, она является общим делом людей и требует покорности, т. е. свободного приобщения к церкви через любовь.

Таким образом, вера для Хомякова есть «внутреннее познание», «внутреннее совершенство и созерцание Божественного», недоступное для сомнения и неверия, поскольку оно исходит из церковного единства как земного воплощения единства божественного начала мира, которое в силу этого есть истина и жизнь. По словам Г. Флоровского, Хомяков исходит из внутреннего опыта церкви как очевидец, который «описывает реальность Церкви, как она открывается изнутри, чрез опыт жизни в ней»[167], поэтому он не дает логических определений веры, но свидетельствует о ней.

[165] Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа // Хомяков А. С. Соч. Т. 2. С. 97.

[166] Хомяков А. С. Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры // Там же. С. 171.

[167] Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 274.

Истинная православная вера решительно противопоставляется Хомяковым западной традиции веры, которую он считает отравленной духом рационализма настолько, что она, по сути, есть не что иное, как безверие «в принципе и зародыше»[168]. Римский престол, присвоив себе во вселенской церкви право на самостоятельное уточнение догматических определений веры, тем самым изменил принципу взаимной любви и живого предания церкви, поставив на его место чисто рационалистический принцип свободного исследования веры и подвергнув сомнению веру церкви в саму себя. В этом Хомяков видит начало протестантства внутри католичества, которое со временем естественным образом воплотилось в Реформации. Но на самом деле «мир протестантский отнюдь не мир свободного исследования, ибо свобода исследования принадлежит всем людям. Протестантство есть мир, отрицающий другой мир. Отнимите у него этот отрицаемый им мир, и протестантство умрет: ибо вся его жизнь в отрицании»[169].

По мнению Хомякова, в католичестве произошел разрыв между религиозной жизнью и познанием религиозной истины, между познанием и внутренним совершенством духа. Дав волю разуму, западное христианство создало ситуацию, в результате которой сами догматы веры были подвергнуты процедуре логического анализа и сделались предметом человеческого истолкования. Это привело к постоянной борьбе мнений внутри католической церкви, а впоследствии – между католиками и протестантами и между различными направлениями в протестантизме. Но в этой борьбе не может быть победителей, она всегда влечет за собой еще большее неверие: «...так как борьба между западными верованиями происходила на почве рационализма, то нельзя даже сказать, чтоб предметом ее когда-либо была сама вера: ибо ни самые искренние верования, ни самые пылкие убеждения еще не заслуживают названия веры»[170].

[168] Хомяков А. С. Еще несколько слов православного христианина... С. 192.
[169] Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси. С. 36.
[170] Там же. С. 59.

Хомяков максимально заостряет противоречие, существующее, по его мнению, между восточным и западным типом веры: либо истина дана в церковном единении людей, связанных взаимной любовью в Христе, либо она дается каждому отдельному человеку или человеческим институтам, взятым в их собственном существовании. На этом последнем принципе стоит западное христианство, и если католическая церковь пытается объединить людей на основании формального принципа папизма, то протестантизм довершает римский принцип до логического конца, давая каждому человеку право на свое собственное понимание и переживание веры. Хомяков считает, что обращение протестантизма к авторитету Библии ничего не меняет, поскольку канонический характер библейских книг определяется только изнутри церкви как целого и вне церкви Библия становится не более чем человеческим произведением. Это отнимает у протестанта саму возможность веры, делая ее основанием Писание как предмет условных человеческих интерпретаций, тогда как истинная православная вера, по мысли Хомякова, может быть только безусловной.

Исходя из этого, он делает вывод о том, что примирение между православной верой и западной верой невозможно, у них нет общей почвы под ногами: западное христианство допустило в себе право человека судить о делах небесных с человеческой точки зрения. Но начало истинной церкви есть начало органическое, в котором западный человек находиться не может. У него еще осталось внутренняя потребность в единении с Богом через веру, некое религиозное томление, которое находит свое воплощение во внешних формах религиозной жизни, приобретающих все более и более отчужденный и лицемерный характер. Все это есть следствие того, что, по словам Хомякова, в западном мире, «латинская идея *религии* превозмогла над христианскою идеею *веры*, чего доселе не замечают»[171]. Однако это религиозная потребность не может быть удовлет-

[171] Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа. С. 110.

ворена, поскольку с самого начала она была подменена попыткой понять связь между человеком и Богом рациональными методами. Тот, считает Хомяков, кто ищет гарантий в вере, тот уже рационалист, для которого церковное единение становится невозможным по определению.

Согласно Хомякову, свобода в делах веры, собственное понимание догматов, провозглашенное римско-католической церковью в противовес вселенскому символу веры, привел к тому, что вера в католичестве стала не внутренним делом человека, а сводом общих правил. С другой стороны, протестантизм, стремящийся к личной свободе в вере, возможно, достиг свободы, однако потерял веру. Но вера в человеке, взятом в его индивидуальном состоянии, всегда субъективна и подвержена сомнению. Для того чтобы преодолеть это сомнение, необходимо исходить из мира объективного, данного в единстве церковного опыта откровения божественной любви к человеку: «Вера есть Дух Святой, налагающий печать свою на веренье. Но эта печать не дается человеку по его усмотрению; она вовсе не дается человеку, пребывающему в своей одинокой субъективности. Она дана была единожды на все века апостольской Церкви... и от того времени христианин, человек субъективный, слепой протестант по своей нравственной немощи, становится зрящим кафоликом в святости апостольской Церкви, к которой он принадлежит как ее неразрывная часть»[172].

Таким образом, разделение и противоречия в христианском мире, безверие в противоположность истинной православной вере имеет, согласно Хомякову, нравственную причину, заключающуюся в недостатке любви, которая в западном мире подменена разделяющей волей людей и рационалистическим скептицизмом, разъедающим органическое единство церкви. И если в основании западноевропейской культуры лежит ложная католическая вера, построенная на рационалистическом принципе, то в основании русской культуры лежит истинная православная вера, свободная от греха рационализма. Русский народ — это единственный христианский народ по определению,

[172] Хомяков А. С. Еще несколько слов православного христианина... С. 157—158.

который в органических формах своей жизни сохраняет путь внутренней правды, совпадающий с сутью евангельского провозвестия.

† † †

Как известно, парадокс формирования русской религиозно-философской традиции, напряженно искавшей свои самобытные основания, заключался в том, что заложенное славянофилами решительное противопоставление русского типа мышления западной рациональности, развившейся в процессе отделения философии от теологии и знания от веры, происходило на почве ассимиляции исключительно западноевропейских философских течений, прежде всего органического и исторического метода, созданного немецким идеализмом и романтизмом, которые, в свою очередь, сформировались под непосредственным воздействием Реформации и протестантской теологии. Здесь не место подробно анализировать особенности русской философской традиции. Отметим только, что именно выделение особого православного типа веры и, в более широком смысле, понимание веры как источника и условия всякого отдельного знания, как основания всякой философии, как своеобразного гносеологического принципа традиционно считается наиболее адекватным выражением самобытности русской философской мысли XIX–XX вв.[173]

Начиная со славянофилов в русской философии постоянно звучит мотив противопоставления внутренней самоочевидности истины веры как проявления единого духа христианской правды и справедливости формальной принудительности рационализма западного типа, превращающего поиски истины в изолированные усилия отчужденных индивидов. Тем самым явно или неявно подразумевалось, что именно в России, в отличие от Западной Европы, существует почва для того особого типа отношения к жизни, который называется верой. В то же время в рус-

[173] См.: Бердяев Н. А. А. С. Хомяков. М.: Б. и., 1912.; Лосев А. Ф. Русская философия // Лосев А. Ф. Философия, мифология, культура. М.: Политиздат, 1991. С. 209—236.

ской философии присутствовал экзистенциалистский принцип оценки конкретно-эмпирической действительности православной веры и церкви в России в качестве «неподлинных», которым необходимо противопоставить теоретически сконструированное в рамках философии представление о «подлинном» характере веры как непроявленной основы российской духовной традиции.

Своеобразное преломление этого принципа можно обнаружить в философии В. С. Соловьева, унаследовавшего от славянофилов убеждение в том, что историческая инициатива и решающее влияние в процессе восстановления подлинной христианской веры перешли от Запада к России, которая должна стать всемирной христианской монархией, где осуществится универсальная христианская культура и свободная теократия. Они создаются на основе органического соединения восточной мистической православной традиции и западной наднациональной духовной власти церкви, независимой от государства. Соловьев считал, что главной причиной неверия и отступления от христианства было то, что оно являлось миру в «ложной форме», отрицающей разум. Его собственная «философия всеединства» стремилась быть исповеданием христианской веры с помощью творческого разума. Религиозной истине, считал Соловьев, нужно придать форму разумного мышления, поставить теологию во внутреннюю связь с философией и наукой и таким образом организовать все истинное знание в систему свободной и научной теософии.

Свое продолжение концепция всеединства нашла в богословских трудах С. Булгакова, который также стремился к выработке универсального миросозерцания, связующего в единое целое Бога, человека и мир на основе единства философии, религии и науки. Истинная православная вера, согласно С. Булгакову, основана на чувстве противоположности трансцендентного и имманентного, богосознания и миросозерцания. Религия есть связь человека с тем, что выше человека, с Богом, но она же знаменует собой и греховное отпадение мира от Бога. Вера возникает именно в силу оторванности человека от Бога, и откровение является поэтому необходимым гносеологи-

ческим элементом веры. В отличие от знания, всегда являющегося самопознанием, откровение как трансцендентное всегда лежит за пределами познания. Другими словами, вера есть особый род знания о трансцендентом, проявляющемся через откровение Бога человеку. В силу этого «вера *необходимо родит догмат* того или иного содержания, или же, наоборот, догмат есть формула того, что опознается верою как трансцендентное бытие»[174].

Догматическое содержание необходимо притязает на объективность, отрицая всякий субъективизм, индивидуализм и психологизм, которые, по мнению С. Булгакова, особенно присущи протестантской теологии. Истиной православной веры нельзя обладать индивидуально в том смысле, что человек перед лицом Бога всегда ощущает себя как представитель рода. Вследствие этого религиозная истина кафолична, соборна и церковна.

В соответствии с принципом всеединства С. Булгаков рассматривал веру как основное понятие гносеологии религии, а анализ природы веры — как своего рода «критику религиозного разума». «То, чего *нет и не может быть* дано для рассудочного знания, то может знать вера, оно ей доступно. Отсюда следует практическая максима: все, что может стать предметом познания, должно быть познаваемо... Вера в этом смысле есть антиципация знания: credo *ut intelligam*, хотя сейчас и не опирающаяся на достаточное основание: credo *quia absurdum*»[175]. Поэтому, по мысли С. Булгакова, вера не противоречит философствующему разуму, но ставит перед ним особые задачи. Разум в своем теоретическом самосознании устанавливает свои собственные границы, за которыми начинается сфера веры, и философия в конце концов приходит к догматам веры как своим необходимым основам, в то же время сохраняя за собой право исследовать истины догмата своими собственными средствами.

Проблема веры так или иначе затрагивалась в творчестве практически всех русских религиозных философов. Для нашего исследования важным представляется анализ

[174] Булгаков С. Свет невечерний. М.: Республика, 1994. С. 50.
[175] Там же. С. 28—29.

концепций веры Л. Шестовым и И. Ильиным, творчество которых в разном отношении представляет собой альтернативу как славянофильской идеализации веры, так и понимания веры в традиции философии всеединства.

† † †

Философская позиция Л. Шестова решительно отличается от традиции русской философской мысли, идущей от В. Соловьева. Для нашего исследования важно отметить, что, хотя русская культура и в особенности художественная литература XIX в. оказали огромное влияние на творчество Л. Шестова, его творчество было в высшей степени космополитичным, и в нем совершенно отсутствуют какие бы то ни было национальные или конфессиональные предпочтения.

Главной темой философии Л. Шестова, которой он посвятил большинство своих произведений, было резкое противопоставление рационализма европейской, в том числе и русской, философии и теологии, берущего начало в эллинизме (Афинах) и стремившегося подчинить мир безличным законам объективной необходимости, открываемым философствующим разумом, началу библейскому (Иерусалиму), говорящему о живом, личностном, непредсказуемом и непознаваемом Боге, который постигается только верой. Вера для Л. Шестова есть «неизвестное и чуждое умозрительной философии новое измерение мышления, открывающее путь к Творцу всего, что есть в мире, к источнику всех возможностей, к Тому, для кого нет пределов между возможным и невозможным»[176].

Люди, как правило, предпочитают разум вере потому, что они страшатся ее непредсказуемости и стремятся спокойно существовать под властью авторитета разума, который никогда не изменяет себе. Но, как постоянно повторяет Л. Шестов, наиболее значительные события нашего существования происходят помимо познающего разума, более того, при попытке разума подчинить действительность этих событий своим критериям, они рассыпаются в прах. Л. Шестов не был против научного познания в его

[176] Л. Шестов. Киркегард и экзистенциальная философия. М.: Прогресс; Гнозис, 1992. С. 25.

собственных пределах. Он выступал против претензии науки и разума вмешиваться в вопрос о Боге, в сферу веры, которая, в отличие от универсальных законов разума, есть сфера неограниченных возможностей. Он боролся против подмены «Бога Авраама, Исаака и Иакова» (по выражению Б. Паскаля, которое Шестов многократно цитирует) Богом богословов и философов.

Любимыми героями Л. Шестова были те философы, теологи и писатели, которые отваживались бросить вызов омертвляющей власти разума и прорываться к вере как непосредственному живому опыту человеческой жизни с Богом. Л. Шестов решительно противопоставляет веру разуму, а откровение – умозрению и не устает подчеркивать, что вера именно потому ничего общего не имеет с разумом, что опыт ее невоспроизводим, неповторим и уникален, он не поддается обобщению, каждый раз возникая заново, и именно это является наиболее поразительной чертой опыта веры. Но эта уникальность, с другой стороны, делает возможным диалог между людьми, обладающими таким опытом, которые оказываются в состоянии услышать и понять друг друга, даже если они разделены веками.

Согласно Л. Шестову, эллинистическая философия не была способна принять ни ветхозаветного Бога, ни Христа. Наоборот, во всех случаях философия старалась приспособить живого личного Бога к своим собственным понятиям, постигаемым умозрительно. Средневековая философия, например, анализу которой (в интерпретации Э. Жильсона) посвящен раздел книги с характерным названием «Афины и Иерусалим», по мысли Шестова, окончательно сдалась под напором эллинистической философской экспансии, подчинив Бога Библии разумной необходимости, и положила начало вытеснению иудео-христианской веры принципами современного рационализма: «Средневековая философия делает неимоверные, порой отчаянные усилия, чтоб, приняв в себя греческую мудрость, уберечь истину библейского откровения. Но все усилия остаются бесплодными: откровенная истина становится до неузнаваемости похожей на истину естественную. И прежде всего это выражается в том, что она не хочет признать

своей зависимости от Творца, а хочет, чтобы Творец ей покорился»[177]. Когда разум пытались соединить с откровением, то происходило отступничество от веры, ответственность за которое, по мысли Л. Шестова, несет именно теология.

М. Лютер, согласно Л. Шестову, был одним из немногих людей, дерзновенно пытавшихся осуществить идею не рационалистической, а подлинной иудео-христианской философии, которая взяла бы на себя смелость пересмотра тех методов обнаружения истины, которые средневековые философы позаимствовали у греков: «Как раз парадоксальное, неприемлемое для обычного здравого смысла становится наиболее притягательным для Лютера. Он с жадностью истомившегося в пустыне припадает к наиболее загадочным местам из посланий Павла и не только не старается приспособить их к условиям человеческого понимания, как делало католичество, но всеми силами своего колоссального писательского дарования стремится выявить именно полную невозможность примирения разума с верой»[178].

Но и Лютер, как считает Л. Шестов, не смог в полной мере избежать власти разума, поскольку ему в конце концов пришлось формулировать свои переживания для других людей и тем самым превратить их в учение, то есть в общее правило для всех: «...Всякий, кто читал его произведения, не может не вынести впечатления, что Лютер прикасался к источникам живой воды, для огромного большинства людей невидимым. Но Лютеру этого показалось мало. Поверив Аристотелю, что знание есть знание общего, и окружающим людям, что вера должна быть знанием о запредельном, он счел возможным использовать свой опыт так же, как все люди используют обыкновенный эмпирический опыт... Если Лютер таким-то и таким-то путем пришел к источнику, то, стало быть, и всякий человек, следуя Лютеру, может таким же путем прийти туда же»[179].

[177] Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 588.
[178] Шестов Л. Sola fide — только верою. С. 209.
[179] Там же. С. 271.

Интересно, что в своем анализе философии Л. Шестова его оппонент Н. Бердяев обнаруживает ту же самую проблему, о которой писал Шестов в связи с Лютером: это проблема сообщаемости творческой мысли как обобщения конкретного экзистенциального опыта другому. Возможно ли общение между людьми на почве истины откровения или же оно возможно только на почве истин разума? Философия Шестова «остро ставит эту проблему... Противоречие его было в том, что он был философом, т. е. человеком мысли и познания, и познавал трагедию человеческого существования, отрицая познание. Он боролся против тирании разума, против власти познания, изгнавшего человека из рая, на территории самого познания, прибегая к орудиям самого разума»[180].

Современное ему мышление Шестов оценивает как оцепенение духа, которое под влиянием радикального рационализма Спинозы и Гегеля окончательно поработило себя стремлением поймать истины веры в силки человеческого понимания. Трагизм столкновения веры и разума он исследовал на примере творчества С. Кьеркегора, который, по мнению Л. Шестова, провозгласив веру в абсурдную, с человеческой точки зрения, божественную волю, так и не смог до конца разделаться с властью разума, поскольку Кьеркегор ставил перед собой неразрешимую задачу — понять парадоксальный характер веры.

Л. Шестова легко упрекнуть в том, что он слишком вольно интерпретировал как своих сторонников, так и противников. Однако главное не в этом — во всей мировой философии вряд ли найдется более страстная проповедь веры и более яростное обличение разума. Л. Шестов не был богословом, в его книгах отсутствует конфессиональная определенность. Но он был зачарован тайной веры, которую невозможно, по его мнению, постичь до конца, поскольку поиски ключа к тайне обращения неизбежно связаны с использованием принципов разума, и само желание отыскать верный путь к парадоксальному и неизведанному смыслу веры по определению исключает исполнимость этой задачи.

[180] Бердяев Н. Основная идея философии Льва Шестова // Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж: YMCA-Press, 1964. С. 387.

† † †

И. А. Ильин, по его собственному признанию, шел к апологии православной христианской веры не индуктивным путем, отталкиваясь от наличного религиозного опыта, существующего в рамках тех или иных конфессий, догматов или учений, но путем отмежевания духовных основ религии от всевозможных искаженных псевдорелигиозных состояний. Результатом многолетних раздумий о смысле веры стала книга «Аксиомы религиозного опыта». В своем исследовании Ильин выступал не как теолог, описывающий свой собственный путь богопознания через веру, а как философ. Философия являлась для него методом, позволяющим «очищать и проверять орган своего предметного восприятия и строго взыскивать с себя за высказываемые слова и излагаемые описания»[181].

Анализируя духовный религиозный опыт великих учителей христианства, И. А. Ильин стремился найти основы или аксиомы этого опыта, которые предполагались их верой. Он писал: «...устанавливая их, я убеждался в том, что эти аксиомы должны светить не только нам, православным христианам, как своего рода неумирающие пневматические заповеди, но и христианам всех других исповеданий. Мало того, они являются основами всякой подлинной религиозности вообще, через всю историю человеческих религий; они дают некий неколебимый критерий для всех времен и народов»[182].

С точки зрения И. А. Ильина, основанием религиозной веры является личный религиозный опыт человека, а его источником — пережитое в этом опыте откровение. Современное ему состояние религии Ильин оценивает как кризисное, поскольку большинство людей утратило подлинность, искренность и цельность религиозного опыта, они стали безрелигиозными даже в рамках конфессиональной принадлежности, и поэтому те люди, которым открыты подлинно духовные основы веры, должны уметь говорить о вере, защищать и объяснять ее перед лицом стремительного обезбоживаемого мира. Обожествленный

[181] Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. М.: ТОО «Рарогъ», 1993. С. 444.
[182] Там же. С. 36—37.

людьми рассудок, восставший против божественной истины, уже разрушил в области веры все, что можно было разрушить. Как считает И. А. Ильин, пришло время иной веры, которая ясно осознает свой путь и способна указать его другим.

Единственно верный путь к Богу, с точки зрения И. А. Ильина, есть тот, на который человек вступает только от себя лично, который начинается с переживаний конкретной души. Истинный религиозный опыт – это всегда опыт сущностного одиночества человека, из которого только и можно ощутить свое подлинное естество в духе: «Дух есть сила личного самоутверждения в человеке ...в смысле верного восприятия своей личной самосути, в ее предстоянии Богу и в ее достоинстве»[183]. Бездуховная религия есть трагическое недоразумение, а противодуховная религия – слепая одержимость. Духовность проявляется в жажде Священного – высшего и непререкаемого начала жизни, перед которым душа естественным образом чувствует свое несовершенство и благоговение. Человек, лишенный ощущения бесконечности своего несовершенства перед лицом Бога, не может быть религиозным. Но именно эта способность оказалась утраченной современным человеком, который «зажил такими органами души, которые бессильны в обращении к священному... Солнце не померкло в небесах. Но ослепшие глаза перестали его видеть и утратили его образ. Душа поверила, что солнца нет; и погрузилась во внутренний мрак»[184].

Человеку как духовному существу присуща автономия в вере в том смысле, что принятие веры есть исключительно личностный и свободный акт, поскольку человека невозможно заставить принять Бога. Гетерономная вера есть вера по чужому указанию, она слепа, пассивна и покорна, она не в состоянии отстоять себя и даже не в состоянии понять, почему следует верить во что-либо. Такая вера повреждает в человеке чувство собственного духовного достоинства и уважения к себе. Поэтому, как считает И. А. Ильин, для обеспечения подлинной автономности в вере необходи-

[183] Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. С. 51.
[184] Там же. С. 62.

мо неуклонное соблюдение свободы совести, предполагающей свободу не только признания веры, но и ее отвержения, не только право на веру, но и право на неверие: «...свобода видения — есть свобода увидеть и не увидеть; а увидев,— принять и не принять; а приняв, — исповедовать вслух или не исповедовать. Только право на невидение дает настоящую свободу видения»[185]. Это право не отрицает церкви, но указывает ей ее основную задачу: показывать людям путь к свободному и самостоятельному восприятию Бога.

Итак, автономный, свободный духовный опыт, направленный к совершенству, к безусловному, и обладающий высшей степенью достоверности для погруженного в него человека есть условие веры, которая начинается с доверия к этому духовному опыту и согласия с ним. Только в этом случае возможна религиозная связь человека с Богом, от которого исходит откровение, свободно принимаемое человеком, осуществление веры как «синергии», соучастия человека в духовном откровении Бога.

В религиозном опыте необходимо отличать веру в объективно-сущего Бога от всевозможных субъективных фантазий. Это чрезвычайно важный вопрос, и подлинная религиозность при всей личностной уникальности своей формы категорически отрицает произвол, скрывающий за собой «рассудочную выдумку, вздорную гипотезу, душевно-больной бред, слепую страсть, голодное честолюбие и властолюбие»[186]. Религиозная автономия требует от человека величайшей ответственности в вере и является только условием веры, но не ее содержанием. «Материя» веры есть душа и дух, заполненные Богом как предметом веры, и подлинный религиозный опыт не может быть безразличен к предметности своего содержания.

Но Бог как предмет веры, по мысли И. А. Ильина, не имеет ничего общего с предметом рационального мышления. Посредством разума человек извлекает понятия из предметного мира, тем самым ограничивая и обедняя его. Бог как предмет веры есть абсолютное совершенство, и поэтому когда человек соприкасается с ним в религиозном опыте, Бог заполняет его душу, раскрывая свое богат-

[185] Там же. С. 78.
[186] Там же. С. 111.

ство и беспредельность, тем самым перерождая и углубляя человека. Поиск совершенства, жажда идеала, как считает И. А. Ильин, есть первое и главное проявление духовной природы человека. Бог есть субстанция совершенства, и принятие Бога в вере есть опора подлинного бытия человека, она дает ему возможность безграничного совершенства: «...если человек приял Бога,— подлинно-сущего, всесильного и всеблагого,— и созерцает весь мир и себя самого в Его „руке", то он не может не верить в победу Блага и не может бояться угроз, исходящих от зла и хаоса. Такой человек внемлет „дыханию" и „голосу" Божию в себе самом, определяет им свою деятельность и утверждает на них свою жизнь; и характер его получает такой источник духовной силы и мужества, который дает ему способность к истинному героизму»[187].

Религиозный человек живет из своего духовного центра, который позволяет ему подлинно быть, обрести органическое единство в самом себе: «Предметный Центр сообщает душе высший критерий блага и примиряет ее одухотворившийся инстинкт с долгом: естественно и просто открывается человеку, что можно, что должно и чего нельзя; чем стоит жить и чем не стоит жить; чем можно пожертвовать и во имя чего, и чем нельзя пожертвовать ни при каких условиях; от чего можно отказаться, и от чего нельзя отречься, и от чего нельзя не отказаться»[188].

Истинная вера не боится разума, она сама в себе разумна и нуждается в разуме для своего очищения. Противопоставление веры и разума, по мнению И. А. Ильина, возникает только в эпохи религиозного упадка, оно совершенно отсутствует у великих христианских учителей, для которых вера не только разумна, но является истинным торжеством разума, а разум не отделяется ни от любви, ни от совести, ни от воли. «Вера дает разуму меру глубины, любви и окончательности; а разум дает вере энергию чистоты, очевидности и предметности. Разум, разрушающий веру,— не разум, а плоский рассудок; вера, восстающая против разума,— не вера, а пугливое и блудливое суеверие»[189].

[187] Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. С. 177.
[188] Там же. С. 305.
[189] Там же. С. 119.

Религиозность возможна только тогда, когда весь человек захвачен, в этом случае он не может мириться с тем, что верит во что-то, отвергаемое разумом, и наоборот. Если происходит разрыв между верой и разумом, цельность человека утрачивается и он перестает доверять как своей вере, так и своему разуму. Теорию «двойственной истины» И. А. Ильин называет «духовной шизофренией», приводящей к расколу личности и войне человека с самим собой. Но истинная вера не исключает сомнения. Боязнь сомнения в вере свидетельствует только о том, что она не является основательной и укорененной в человеке. Вера, как пишет И. А. Ильин, есть источник жизненного бесстрашия, поэтому она не может бояться сомнения. Само наличие сомнения уже указывает на соотнесенность человека с предметом веры: в том, чего нет, сомневаться невозможно. Настоящее религиозное сомнение есть прежде всего свидетельство подлинного стремления человека к Богу.

Итак, вера, как пишет И. А. Ильин, дает человеку его самого в цельности его духа, жизни, любви и мудрости: «Душа не скрывает себя от своего Центра и открыта ему во всех своих слоях и осложнениях; но она не скрывает и своего Центра от себя, созерцая его пламя и постигая зовы и требования этого пламени. Поэтому она ищет, прежде всего, „самопознания“... т. е. верного знания о своей центрированности и предметности этой центрированности»[190]. Верующий человек не способен лгать в том смысле, что он не лжет самому себе о себе и поэтому не лжет другим. Искренность, даваемая верой, есть подлинный смысл жизни, духовная «прозрачность» человеческого духа перед Богом, верность своему предназначению, цельность всех человеческих проявлений. И наоборот, человек, живущий не из центра, а из периферии своей души, из случайных и духовно непросветленных состояний, не имеет воли к подлинности бытия и существует в призрачной и фальшивой атмосфере, где в отсутствии духовного единства жизнь распадается на несвязную множественность малозначимых событий, а подлинная вера подменяется больным и извращенным суеверием: «В этой жизни нет безус-

[190] Там же. С. 311.

ловного критерия, нет высшего судии, нет духовного мерила и религиозного ранга»[191].

Верующий, считает И. А. Ильин, должен неуклонно заботиться о духовной чистоте и глубине своей веры и соизмерять свою жизнь с Богом как с высшим критерием. Именно вырождение личного религиозного опыта приводит к тому, что современное христианство изобилует лишенными веры «православными», «католиками» и «протестантами», которым христианство чуждо и непонятно. Безрелигиозная религиозность, не говоря уже о воинствующем безбожии, были для И. А. Ильина главным свидетельством глубины духовного и мировоззренческого кризиса, переживаемого современным человечеством.

† † †

Проблема соотношения восточной православной традиции веры и русского православия в его исторически сложившейся форме, чрезвычайно сложна. Как уже отмечалось выше, византийская традиция веры прежде всего была выражением кафолического сознания отцов церкви, в котором личный уникальный опыт веры выступал в качестве свидетельства всей христианской церкви как источника вселенского предания и хранительницы вероучительного догмата — совокупного опыта постижения человеком тайны божественного откровения миру. Однако начиная с XVI в. в силу определенных исторических обстоятельств происходит кризис русского византинизма и постепенное выпадение русской мысли из патристической традиции[192].

В русской интеллектуальной традиции богословие долгое время было отчужденной и искусственной дисциплиной, мало озабоченной исследованием и исповеданием веры. Но со второй половины XIX в. религиозная проблематика становится основной в оригинальной русской философской традиции, в которой, начиная со славянофилов, был остро поставлен вопрос о смысле христианства для современного человечества и тем самым в определен-

[191] Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. С. 224.
[192] См.: Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 506.

ной мере осуществлен возврат к проблематике святоотеческий традиции, особенно в части обоснования кафоличности и соборности религиозного сознания и веры.

Становление и развитие русской религиозной философии с самого начала содержало в себе элемент интенсивной дискуссии с западной философской и теологической традицией, дискуссии, которая вращалась вокруг проблемы культурно-исторических типов мироощущения через веру. Парадоксальность этой дискуссии заключалась в том, что отстаивание своеобразия «русского» пути в вере было связано с противопоставлением «подлинного» русского православного пути в вере с «неподлинным» рассудочным западным (католическим и протестантским) пониманием веры. Это, безусловно, содействовало процессу становления русского национального самопознания и в то же время неизбежно противоречило исконному вселенскому характеру православной веры и уводило русскую философию от критической саморефлексии по поводу своих собственных корней. Тем самым в русской философии с самого начала был заложен пафос отрицания, который, как справедливо отмечал по другому поводу А. С. Хомяков, всегда говорит о фундаментальной зависимости отрицающего от отрицаемого. Как писал Г. Флоровский, «о современной русской религиозной философии привыкают говорить, как о каком-то очень своеобразном творческом порождении русского духа. Это совсем неверно. Напротив, замена богословия „религиозной философией“ характерна для всего западного романтизма, в особенности же для немецкой романтики. Это сказывалось и в католическом спекулятивном богословии романтической эпохи. И в русском развитии это один из самых западнических эпизодов»[193].

Своеобразие духовной ситуации в России начиная с петровской эпохи характеризовалось все более углубляющимся разрывом между эмпирической православной верой, религиозным сознанием народа и духовными исканиями веры и истины у верхнего культурного слоя: «Разрыв между „интеллигенцией“ и „народом“ прошел ведь именно в области веры. Верхи очень рано заразились и отра-

[193] Там же. С. 492.

вились неверием или вольнодумством. Веру сохраняли на низах, чаще в суеверно-бытовом обрамлении... О существе православия казалось более правильным и надежным допрашивать людей „из народа", чем древних отцов»[194].

Этот разрыв, в свою очередь, усиливал своеобразный «комплекс неполноценности», свойственный русской интеллигенции по поводу своего исторического места в российской истории и проявлявшийся либо в попытках вернуться в церковь через «слияние с народом», либо в противопоставлении философски сконструированной и теоретически обоснованной веры эмпирическому православию. Еще славянофилы стали истолковывать народную веру как некую естественную соборность, а крестьянскую общину — как прообраз христианской церкви. Кроме того, возникала опасность подмены Бога как предмета веры церковью, которая к тому же не существовала в действительности.

Тем самым закреплялась почва для распространения в русском сознании выражения типа «вера русская, православная», которое подразумевало несомненность факта существования веры на «канонической православной территории» или в исконно русской духовной традиции, которая не нуждается ни в чем, кроме консервации. Такое понимание веры исходит из неявной предпосылки существования целостного универсума веры и религии, который людьми, находящимися внутри него, воспринимается как естественный и не подлежащий определению и рефлексии. Более того, именно в силу имманентности самого содержания веры для людей, которые идентифицируют себя с ней, ее сущностный содержательный смысл может оставаться непроясненным, и поэтому при определенных условиях в нее легко вписывается любое другое содержание.

Возможно, в этом заключается одна из причин того, что русский православный народ, веками смиренно несший свою страдальческую долю и веривший в Бога и судьбу, в ходе революции 1917 г. вдруг отказался от своей веры и принял новую, в которой не было Бога, но зато оставалась надежда на осуществление мессианской роли России в мире, а также причина того массового возвратного

[194] Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 503—504.

движения к православию, которое наблюдается в России сегодня.

Однако в традиции, идущей от славянофильства, присутствовал и другой мотив: стремление вернуться к наследству отцов церкви, к харизматической памяти веры, по выражению Г. Флоровского, к творческому раскрытию истины откровения, глубоко чуждому пафосу подмены вселенского начала национальным. Рассматривая эту модель развития русской культуры, С. Хоружий пишет: «Это своеобразная модель, отмеченная нечастым сочетанием свойств. Она не включает никаких государственных, политических или социальных положений. Она является религиозной, даже мистической – но при этом чужда клерикализму. Она настаивает на строгой верности Православию, отрицает догматические компромиссы – но отвергает изоляционизм и требует „свободной встречи с Западом", проработки и переживания его проблематики. Она не считает нацию, взятую как простое этническое единство, субъектом истории, носителем духовных начал, и утверждает, что народ и народный дух должны созидаться, а не приходить готовыми. Она видит в русской современности „трагедию духовного рабства и одержимости", которую породила прежде всего „безответственность народного духа", а не козни врагов. И путь к преодолению кризиса она видит в духовном творчестве, в усилии разума, которое органически включает аскетический подвиг и покаяние»[195].

Вера сообщества: некоторые выводы

Христианская церковь, согласно новозаветной теологии, есть сообщество последователей Иисуса Христа, поставленного Богом «главою Церкви, которая есть тело Его, полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1:22-23). И как «тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, – так и Христос» (1 Кор. 12:12). Церковь едина с Христом в духе, и ее главная функция – нести благую весть

[195] Хоружий С. Трансформация славянофильской идеи в XX в. // Вопр. филос. 1994. № 11. С. 62.

о Христе распятом и воскресшем всем людям на земле. Как сказал Христос своим ученикам: «идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари. Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет» (Мар. 16:15-16).

Вера есть причастность к всемирно-историческому событию воскресения Христа, и именно она является той границей, которая отныне разделяет тех, кто принимает воскресение как фундаментальный фактор, изменяющий греховную человеческую природу, от 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.

Иудео-христианское понимание веры включает в себя два основных качественных состояния: во-первых, это абсолютное доверие к Богу, позволяющее человеку следовать Божьей воле во всем и расцениваемое Богом как «праведность», во-вторых, это способность осознать греховность своей природы, унаследованной от Адама, и готовность к принятию дара божественной благодати, сообщаемого людям через искупительную жертву Христа. Другими словами, вера понимается здесь как совместное деяние человека и Бога: человека, расположенного к соучастию в божественном плане спасения, и Бога, дарующего человеку возможность соучастия в откровении.

Тем самым вера оказывается условием осуществления человеческой жизни во всей возможной полноте и целостности, поскольку задает критерий человеческого существования, выходящий за пределы единичного человека 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, связующая человека с Богом, статически проявляется в вере-состоя-

нии (доверия) и вере-стремлении (к Богу), которые требуют абсолютной вовлеченности человека: наибольшая заповедь, согласно Иисусу, это любовь к Богу «всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим» (Мат. 22:37). В содержательном смысле любовь к Богу не есть отношение к внешнему предмету, обладающему некоторым набором качеств, это есть любовь к Богу как к совершенной абсолютной личности. Сущность человека в отношении к Богу через веру обретает возможность бесконечного совершенства, и эта возможность становится действительной через преодоление смерти как предела земного совершенства в воскресении Христа.

Таким образом, воскресение как предмет христианской веры является не некоторым внешним фактом, который верующий принимает в качестве истинного, но фундаментальным условием внутреннего изменения человеческой души, придающим смысл и направление вере как состоянию доверия. Другими словами, 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 момента возникновения христианства включает его в пестрый, многомерный и противоречивый мировоззренческий контекст современного ему мира.

С первых веков существования христианства в нем активно обсуждается поставленная античной философией проблема соотношения земного и небесного, чувственного и сверхчувственного, которая под влиянием христианства трансформировалась в проблему соотношения веры и разума, откровения и естественного познания. Величайшей заслугой богословов патристического периода развития христианской теологии явилась та смелость,

с которой они использовали все 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, высокого религиозного чувства и непреклонного убеждения; но она могла завоевать старый культурный мир только тем, что она восприняла его в себя и ассимилировала его»[196]. Это стало возможным прежде всего потому, что церковь, в противоположность отвлеченной диалектике неоплатоников или абстрактным идеалам стоиков, отстаивала в своем учении переживание Бога как духовной личности, живую, непосредственную заинтересованность человека в этой личности и в себе самом и стремление к богоподобию через веру.

Именно потому, что Бог в иудео-христианской традиции понимается как абсолютная личность, он может в разное время открываться людям различным образом и с разных сторон. Различия между Ветхим и Новым Заветом прежде всего определяются разным состоянием Бога в его отношении к человеку: 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 христианского вероучения как различные, не сводимые друг к другу и не отменяемые друг другом стадии самоопределения человека, находящегося в различных конкретно-исторических и личностных состояниях, относительно Бога, открывающего себя людям в той мере, в какой они способны его воспринять. Так, различным образом понимают свой путь к вере и путь в вере Августин, находившийся в начале длительного исторического периода самоопределения и развития христианского учения, Фома Аквинский, живший в период относительно стабильного самоощущения христианской церкви, Мартин Лютер, выступивший со своим пониманием веры в период кризиса церкви, восточные отцы, отстаивавшие

[196] Виндельбанд В. История философии. С. 180.

вселенский пафос аутентичного «правого слова». Однако всех их объединяет одно: напряженно-личностный путь в вере, сопряженный с ощущением собственного несовершенства, сомнением в способностях человеческого разума познать бесконечность Бога, в праве человека выходить за пределы своей компетенции, и безусловное принятие Бога как совершенного образца человеческого существования в мире.

Общеизвестно, что между западными и восточными богословами, между католическим и протестантским учением, между православной, католической и протестантской церковью существуют значительные различия в теологических подходах и философской методологии. Однако, по нашему мнению, эти различия не столь существенны, если оценивать историю христианства в широком культурно-историческом смысле. В этом случае главным становится актуальное состояние веры как состояние соучастия человека в откровении Бога, которое, согласно внутренней логике христианского учения, не зависит ни от личных качеств человека, ни от степени его «правоверности», а является даром Божьей благодати.

Именно поэтому, с другой стороны, 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 превозносит рациональную способность человека и, таким образом, стремится поставить веру на уровень знания с низкой степенью доказательности. Как отмечалось выше, великим христианским мыслителям никогда не было свойственно противопоставление веры и разума. Само это противопоставление свидетельствует о фундаментальном расколе в человеческой природе, когда вера

становится идолопоклоннической или фанатичной, а разум усиленно претендует на способность проникновения за свои собственные пределы.

Особую сложность представляет собой проблема соотношения веры и церкви. С одной стороны, сама сущность веры в ее христианском варианте 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: вторая заповедь христианства, равновеликая заповеди любви к Богу,— «возлюби ближнего своего, как самого себя» (Мат. 22:39). 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 правильным и аутентичным пониманием того, что есть вера. 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»[197].

Религиозный опыт, опыт веры – это прежде всего история личной встречи человека с Богом, в которой человек свободно и самостоятельно принимает Бога и своей жизнью отвечает на эту встречу. Этот опыт неповторим и уникален, и все же люди, идущие путем веры, способны узнать и понять друг друга, потому что в этом опыте, при всех его индивидуальных особенностях, есть нечто общее: Бог как содержание и смысл веры, который бесконечно многообразен и в то же время всегда один и тот же: «Господь, Бог твой, есть Бог, Бог верный, который хранит завет Свой и милость к любящим Его и сохраняющим заповеди Его до тысячи родов» (Втор. 7:9).

[197] Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. С. 79.

Глава II Отношение к вере

Учения Августина, Фомы Аквинского и Мартина Лютера о вере были теми критическими точками, которые на протяжении полутора тысячелетий определяли направление истории духовного становления западноевропейской цивилизации. Все эти учения возникали в конкретном социально-культурном контексте, который в первую очередь определялся основополагающей ролью христианской церкви в политическом и духовном развитии Европы.

При всех их 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.

Здесь не место вдаваться в подробности церковной истории во всей сложности ее внутренних противоречий. Для нашего исследования важен тот факт, что 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.

Выше уже говорилось о мистическом символизме средневекового мышления, который 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 естественнонаучными 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 о 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, чело-

[1] Жильсон Э. Философ и теология. С. 66.

века, решившего в очередной раз сорвать плоды с дерева познания добра и зла, 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 в. 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 с его рационализацией. Не случайно 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 внутрен-

не 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 Scriptura 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, 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 мистичес-

[2] Маритен Ж. Философ в мире. С. 63.

кого 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. В этом смысле главным занятием теологии эпохи Просвещения было рационалистическое доказательство существования Бога, которое 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 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

[3] Tillich, P. Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology. N. Y.: Harper & Row, 1967. P. 19.

пользоваться философским языком, языком разума и рефлексии. Ниже будут рассмотрены концепции философов и теологов, о которых с полным правом можно говорить как о людях, пребывавших в *состоянии 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 свое *отношение к этому состоянию*, которое и будет теперь предметом нашего исследования.

§1 Вера в пределах разума

Религиозная философия Иммануила Канта явилась как высшим выражением принципов Просвещения, так и их критикой, воплотив в себе достоинства и ограниченность такого понимания веры, согласно которому вера есть высшее проявление рациональной способности человека.

Философия Канта в своих основаниях была существенным образом связана с общим представлением протестантизма о человеческой природе. Кант наиболее ясно и определенно чувствовал конечность человека и его неспособность пробиться через границы своей конечности к трансцендентному, то есть к вечному. «Мы конечны и должны принимать свою конечность,— пишет по этому поводу П. Тиллих.— Протестантская идея о том, что мы можем прийти к Богу только через Бога, что только благодать, а не мы сами, может превзойти вину, грех и наше отчуждение от Бога, и никакие добрые дела не могут нам помочь, может быть распространена также и на сферу мышления. Мы не можем пробиться к Богу даже мысленно. Он сам должен прийти к нам. Это было существенным изменением по сравнению с метафизической самонадеянностью Просвещения, которое верило в способность разума тем или иным путем перенести человека непосредственно в область присутствия Бога. Теперь человек оказывался, так сказать, в тюрьме. Кант поместил человека в тюрьму ко-

нечного. Все попытки выбраться из нее, которые были свойственны и рационализму, и мистицизму,— напрасны. Единственное, что мы можем сделать,— признать нашу конечность. Безусловно, в этом смысле Кант во многом разделяет общее настроение протестантизма»[4].

В «Критике чистого разума» Кант анализирует два возможных способа существования теологии как рационального богопознания: когда она основана на разуме, которая мыслит свой предмет (первосущность) только посредством чистого разума с помощью трансцендентальных понятий; или же когда теология заимствует понятие о Боге как высшем мыслящем существе из человеческой души. И тот и другой способ Кант называет спекулятивным, то есть неправомерно расширяющим сферу применения разума, в результате чего считается возможным заключать о причине вещей в мире исходя из их существования. Но «трансцендентальные вопросы допускают только трансцендентальные ответы, т. е. ответы, исходящие из одних лишь априорных понятий, без всякой эмпирической примеси. Но вопрос здесь явно синтетический и требует расширения нашего знания за пределы всякого опыта, а именно до существования сущности, сообразной с нашей чистой идеей, с которой опыт никогда не может сравняться»[5].

Бог в пределах чистого разума, согласно Канту, может быть только идеей систематического единства, которая служит регулятивным принципом для поиска единства связи вещей согласно законам природы. При спекулятивном использовании идеи Бога она неизбежно гипостазируется и антропоморфизируется, чтобы затем использоваться с целью навязывания целей природе и человеку. Трансцендентальная теология имеет право на существование только в том случае, если она не выходит за свои пределы, то есть не претендует на доказательство бытия Бога как объективной реальности, поскольку в пределах чистого разума эту реальность нельзя ни доказать, ни опроверг-

[4] Tillich, P. Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology. P. 66.

[5] Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. В 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3. С. 548.

нуть. Все доказательства такого рода, пишет Кант, в конечном счете сводятся к онтологическому, которое основано на допущении возможности «совершенно a priori расширить свое знание и довести его до такого пункта, куда не достигает никакой возможный опыт и где, стало быть, нет средств обеспечить объективную реальность какому бы то ни было выдуманному нами самими понятию»[6]. Следовательно, любые попытки чисто спекулятивного применения разума в области теологии, по Канту, совершенно бесплодны и никчемны.

Таким образом, посредством теоретического разума человек не может составить себе никакого объективного представления о Боге, поскольку разум ограничен человеческими возможностями: всякое представление о Боге может опираться лишь на те основания, которые человек извлекает из своего собственного опыта, и, следовательно, не может иметь отношения к Богу, поскольку Бог не является предметом опыта. Вера может присутствовать в пределах чистого теоретического разума: «...если признание истинности суждения имеет достаточное основание с субъективной стороны и в то же время считается объективно недостаточным, то оно называется *верой*»[7].

Однако такой веры недостаточно, чтобы идея Бога могла иметь какое-либо серьезное значение в человеческой жизни: «...субъективные основания для признания истинности суждения, способные породить веру, не заслуживают в спекулятивных вопросах никакого одобрения, так как не могут обойтись без эмпирической помощи и не могут в равной мере быть сообщены другим»[8].

Таким образом, в теоретическом отношении Бог как объект веры присутствует в качестве случайной, хотя и важной цели, обеспечивающей субъективное условие успеха деятельности разума в изучении природы. Именно к такой вере Кант относит доктринальную веру, которая, не будучи в состоянии что-либо прибавить к нашему знанию о Боге, все же может служить путеводной нитью в исследовании природы, в качестве предположения о разум-

[6] Там же. С. 549.
[7] Там же. С. 673.
[8] Там же. С. 674.

ном устройстве мира: «...в этом чисто теоретическом отношении можно сказать, что я твердо верую в Бога, но в таком случае моя вера, строго говоря, не практическая вера, а должна называться доктринальной верой»[9].

В практическом же отношении дело обстоит совершенно иначе. Поскольку, с точки зрения Канта, нравственные законы, которыми человек должен руководствоваться в своей жизни, безусловно необходимы, то они не только предполагают существование Бога как источника высшего нравственного закона, но и постулируют его. В практическом смысле без веры вообще невозможно никакое нравственное действие: если для теоретического разума бытие Бога, «рассматриваемое как основание объяснения, может быть названо *гипотезой*», то «по отношению к пониманию заданного нам моральным законом объекта (высшего блага), стало быть, к потребности в сфере практического — *верой*, и притом чистою *верой разума*, ибо только чистый разум (и в своем теоретическом, и практическом употреблении) есть ее источник»[10].

Итак, когда речь идет о безусловно необходимых целях, в действие вступает вера чистого разума. Как пишет П. Тиллих, в теоретическом отношении «мы не имеем уверенности по поводу Бога, свободы или вечной жизни, но мы уверены в принадлежности к чему-то безусловному, которое мы испытываем в таком качестве... Не содержание морального императива, но его радикальная форма было тем открытием Канта, которое обеспечивало освобождение из тюрьмы конечного, в которую поместил человека теоретический разум»[11].

Таким образом, Кант рассматривает вопрос о вере в экзистенциальном плане: вера имеет практический смысл тогда, когда затрагиваются сущностные проблемы человеческого существования и поведения. Анализу веры как условия нравственного действия посвящена работа Канта «Религия в пределах только разума».

[9] Кант И. Соч. Т. 3. С. 676.

[10] Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. М.: Московский философский фонд. 1997. Т. 3. С. 629.

[11] Tillich P. Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology. P. 67.

Кант начинает свой анализ с признания факта радикальной испорченности человеческой природы. Человек зол потому, что, сознавая моральный закон, тем не менее в своих действиях отступает от него. «Человек (даже лучший) зол только потому, что, принимая мотивы в свои максимы, он переворачивает их нравственный порядок: он, правда, принимает в них моральный закон рядом с законом себялюбия, но, так как он убедился в том, что один не может существовать рядом с другим, а должен подчиняться другому как своему высшему условию, он делает мотивы себялюбия и его влечения условием соблюдения морального закона, тогда как, напротив, последний как *высшее условие* удовлетворения первого должен был бы принят во всеобщую максиму произвола как единственный мотив»[12].

Это злонравие человеческой природы является не родовым признаком человека, но извращенностью, которая проявляется прежде всего в неискренности в отношении к себе и другим: «Эта нечестность — самому себе пускать пыль в глаза, мешающая утверждению в нас подлинно морального образа мыслей, превращается внешне в лицемерие и в одурачивание других. Если это и нельзя назвать злостностью, то оно по меньшей мере заслуживает названия низости и кроется в том злом начале человеческой природы, которое... составляет тронутое гнилью место нашего рода»[13].

Склонность ко злу не присуща человеку изначально: естественное состояние человека, данное ему от рождения, есть состояние невинности, которое в определенный момент времени оказывается нарушенным. Кант ссылается здесь на библейский факт грехопадения, который интерпретируется им в том смысле, что человек начинает свою жизнь с сомнения в истинности морального закона (являющегося безусловно добрым), а затем низводит повиновение закону до чисто условного средства достижения своих эгоистических целей.

Первоначальная невинность означает только то, что человек создан добрым, но в своем актуальном состоянии

[12] Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 107.
[13] Там же. С. 109.

он становится добрым тогда, когда сам делает себя таковым, свободно принимая добро в качестве максимы своих поступков. «Несмотря на отпадение, заповедь ***мы должны стать лучше***, не ослабевая, звучит в нашей душе. Следовательно, мы должны также и *мочь* сделать это»[14]. При этом Кант предполагает, что зародыш добра в человеческой душе не может быть уничтожен, и именно в этом заключается гарантия высшего содействия нашему стремлению к добру. Поэтому восстановление первоначальной склонности к добру есть «не приобретение *утраченного* побуждения к добру, ибо это побуждение, состоящее в уважении к моральному закону, мы никогда потерять не можем, а если бы это было возможно, то мы никогда не могли бы приобрести его вновь. Оно, следовательно, есть только восстановление *чистоты* морального закона как высшего основания всех наших максим»[15].

Моральный долг повелевает человеку только то, что исполнимо, а исполнимость определяется свободой человека, которая заключается в спонтанном следовании божественной необходимости, не ограниченной никакими внешними условиями. Моральное воспитание человека должно быть направлено на коренное изменение в характере человека, на развитие в нем способностей к осознанию подлинных мотивов своих поступков и мужество следовать изначально присущим ему задаткам. Победа над злом возможна только как революция в образе мыслей и чувств. Как пишет А. Гулыга, «Кант в свое время сам пережил ее и считал, что коренное нравственное обновление, своего рода второе рождение является непременным условием формирования характера — человека и человечества»[16].

Только в том случае, если человек использует все свои силы, чтобы стать лучше, он может надеяться на то, что все, что он не сможет сделать сам, восполнит ему Бог. При этом вовсе не обязательно, чтобы человек знал, каким образом Бог воздействует на него: «...может быть, даже неизбежно, чтобы о том способе, каким оно происходит,

[14] Кант И. Религия в пределах только разума. С. 116.
[15] Там же. С. 118.
[16] Гулыга А. Кант. М.: Молодая гвардия, 1977. С. 209.

хотя бы он и был дан в известное время путем откровения, различные люди в другое время создали себе различные понятия и притом с полной уверенностью»[17].

Рассматривая смысл евангельской истории о жизни, страданиях и смерти Христа, Кант называет ее «олицетворенной идеей доброго принципа», который заключается в осуществлении полного морального совершенства человечества, являющегося целью божественного творения мира. Христос есть «первообраз нравственного убеждения во всей его чистоте»[18]. Следовать этой идее — это общечеловеческий долг, хотя человек никогда не может соответствовать ей полностью и даже не в состоянии понять, почему он вообще способен ее воспринимать. Однако эта идея есть абсолютное выражение того, к чему может и должен стремиться человек. Тот факт, что Сын Божий унизился до того, чтобы, будучи святым и в силу этого свободным от страдания, по своей воле принять на себя страдание для содействия совершенствованию человека, есть основание *практической веры*, которая дает человеку возможность полагаться на самого себя и неизменно следовать первообразу человечности, явленному в Христе.

Эта практическая вера основана на разуме, поскольку только в нем пребывает этот первообраз: моральную ценность имеет только вера в практическую значимость идеи добродетели, заложенной в разуме. Поэтому исходом из зла является перемена в образе мыслей и следующая из нее перемена в действии: «...по качеству этот образ мыслей (поскольку он должен быть мыслим как *обоснованный* сверхчувственно) должен и может быть святым и соответствовать чистейшим убеждениям первообраза, хотя по степени — как этот образ мыслей проявляется в поступках — он всегда остается ущербным и бесконечно далеко отстоит от своего образца. Несмотря на это, указанный образ мыслей, поскольку он заключает в себе основу для беспрерывного движения вперед к устранению своей ущербности, заступает, как интеллектуальное единство целого, *на место дела* в его завершенности»[19].

[17] Кант И. Религия в пределах только разума. С. 123.
[18] Там же. С. 129.
[19] Там же. С. 144.

Это, конечно, не значит, что человек не должен действовать — но никакое нравственное действие невозможно без осознания подлинных мотивов своих поступков и способности в поведении исходить из моральных максим — в этом, собственно, согласно Канту, и заключается практическая вера чистого разума.

Кант различает *чистую религиозную веру* и *историческую веру*. Критерием различения является форма повиновения Богу: в первом случае она заключается в том, что разум в самом себе познает божественную волю, что соответствует потребности разума признавать силу, способную с наибольшей полнотой воплощать в себе нравственность; во втором случае познание религии происходит не с помощью разума, а с помощью откровения. Не может быть никакого сомнения в том, считает Кант, что «законодательство воли Божьей должно быть только *моральным*, ибо статуарное (а оно предполагает откровение) можно рассматривать лишь как случайное»[20].

Если люди стремятся к объединению на почве веры, они образуют церковь, требующую не только чистой веры разума, но и исторической веры, которая претендует на то, чтобы выдавать себя за воплощение божественного законодательства. В этом проявляется склонность людей к богослужебной религии. Однако «большинству людей делают слишком много чести, говоря, что они исповедуют ту или иную религию. Они не знают и не желают никакой: основанная на статутах церковная вера — вот все, что они понимают под этим словом»[21]. Богослужебная религия обычно стремится выдавать себя за единственно верную, объявляя тех, кто не признает ее особой значимости, неверующими или лжеверующими.

Однако историческая церковная вера не может быть убедительна для всех, поскольку она основана на откровении как на опыте, который не может быть общезначимым. Поэтому к ней необходимо присоединять основы моральной веры, которая, по мысли Канта, создает в каждой церковной вере то, что составляет религию в собственном смысле и делает ее всеобщей. Для этого необходимо истол-

[20] Кант И. Религия в пределах только разума. С. 174.
[21] Там же. С. 178.

ковывать Писание с позиций чистой религиозной веры, не прибавляя к этому никаких чувственных ощущений и эмоций. Чувством «каждый обладает только для себя и не может требовать его от других, а стало быть, не может и превозносить его как пробный камень истинности откровения, ибо чувство совершенно ничему не учит, но заключает в себе лишь тот способ, каким субъект испытывает воздействие в отношении своего удовольствия или неудовольствия, на чем никакое познание основываться не может»[22].

Итак, только чистая религиозная вера, целиком основанная на разуме, может быть необходимым и единственным условием, которое отличает истинную церковь. Эта вера является душеспасительной, в отличие от богослужебной веры, являющейся принудительной и рабской. Но «моральная вера должна быть свободной, основанной на чистосердечном убеждении верой (fides ingenua)»[23].

Душеспасительная вера включает в себя два условия надежды человека на спасение: первое касается того, что он сам не в состоянии сделать, второе — того, что он может и должен сделать — начать новую жизнь, соответствующую его долгу. При этом Кант полагает, что вера в божественное искупление и прощение может быть только теоретической, поскольку для нее нет никаких разумных оснований: если человек ничего для этого не сделал, такая вера может быть только средством самообольщения. Наоборот, принятие второго условия имеет практическую и моральную необходимость: «Мы не можем твердо надеяться на то, что мы станем сопричастными чужому искупительному подвигу, а тем самым и блаженству иначе, чем определив себя к этому посредством нашего стремления исполнять все человеческие обязанности, причем это стремление должно быть следствием наших собственных усилий, а не результатом опять-таки чужого влияния»[24].

Церковная вера (максима знания или теоретическая вера) опирается на первое условие, но она представляет собой лишь средство для чистой религиозной веры, а условием последней является максима деятельности.

[22] Там же. С. 185.
[23] Там же. С. 186.
[24] Там же. С. 189.

По Канту, вера в Сына Божьего как в первообраз человечности возможна только в силу того, что сам первообраз находится в человеческом разуме. Напротив, из эмпирической веры в этот первообраз как в историческое явление вовсе не вытекает добрый образ жизни, кроме того, такая вера вряд ли доступна и понятна каждому человеку. Кант признавал некоторое ограниченное влияние церковной веры и эмпирической видимой церкви только при условии терпимости приверженцев различных вероисповеданий друг к другу на основе правил «единственной религии разума». Видимая церковь должна постоянно поверяться стандартами истинной церкви чистого разума: «Для Канта эта критичность была радикальной, настолько радикальной, что он фактически отвергал эмпирическую церковь. Эмпирическая церковь рассматривалась им как сообщество, управляемое предрассудками и интересами церковных авторитетов. Поэтому принадлежность человека к истинной церкви должно преодолевать ограниченность видимой церкви, которая подменяет автономию гетерономией и разрушает разум суевериями»[25].

Еще более критично Кант относился к священнослужителям, которые для него воплощали в себе полную противоположность автономии разума: «Между тунгусским *шаманом* и европейскими прелатами... есть, правда, значительное различие в *манере* веровать, но отнюдь не в принципе»[26]. Те служители церкви, которые не содействуют приближению чистой религиозной веры, а сохраняют привязанность к исторической и культовой части церкви, по мнению Канта, могут быть обвинены в лжеслужении. Иллюзия религии и лжеслужение определяются как «*все, что человек сверх доброго образа жизни предполагает возможным сделать, чтобы стать угодным Богу*»[27]. Это предположение очень опасно, поскольку суеверное желание стать угодным Богу, не прилагая к этому действительных нравственных усилий, может иметь бесконечное количество разновидностей, которые, не имея никакого существенного отли-

[25] Tillich P. Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology. P. 68.
[26] Кант И. Религия в пределах только разума. С. 249.
[27] Там же. С. 243.

чия друг от друга, в одинаковой степени являются для Канта ханжеством и суррогатом морального служения Богу.

Рассматривая христианство, Кант указывает на то, что оно в своем земном существовании было основано на исторической вере, которая в видимой церкви привела к постоянным спорам, разобщенности и войнам. Однако подлинный смысл христианства для Канта заключается в том, что оно с самого начала провозгласило рабскую веру ничтожной, а моральную веру – единственно истинной и душеспасительной. Другими словами, у христианства, с точки зрения Канта, никогда не было никакого другого намерения, кроме установления чистой религиозной веры.

Кант подразделяет религию (по его определению, познание человеческих обязанностей как божественных заповедей) на *естественную* и *откровенную*. Первая основывается на том, что необходимо знать нечто, прежде чем принять это за божественную заповедь; вторая, наоборот, предполагает, что нечто должно быть заранее известным в качестве заповеди, прежде чем признать это своим долгом. Религия, основанная только на откровении, должна была бы возобновляться сверхъестественным образом в каждом человеке. Однако в чистом виде, по мысли Канта, такая религия вообще не существует, поскольку «откровение может быть примыслено к понятию религии только через разум, ибо само это понятие, как выводимое из непременной покорности воле *моральног*о законодателя, есть чистое понятие разума»[28]. Следовательно, истинная религия является, по сути дела, естественной (в объективном смысле), хотя это не исключает присутствия откровения (в субъективном смысле), так как религия может быть действенной только в том случае, если люди способны прийти к ней посредством применения своего разума.

Такой естественной религией, основанной на чистой религиозной вере и образующей первую истинную церковь, Кант считает христианство: основные положения учения Христа изложены таким образом, что их доказательство заключается в них самих – в этом смысле они являются именно учением чистого разума. Эти положения представляют собой предельные основания нравственно-

[28] Там же. С. 227.

сти, моральные максимы, суть которых заключается в необходимости исполнения долга не из каких-либо посторонних побуждений, а исключительно из непосредственного уважения к нему самому. Это воплощается прежде всего в «наибольшей заповеди» любви к Богу как к законодателю всякого долга, что является всеобщим правилом и основанием морали, и такой любви к ближнему, которая заключается в непосредственном содействии его благу на основании стремления, свободного от всяких корыстных побуждений: «Здесь перед нами совершенная религия, которая для всех людей может быть сделана понятной и убедительной с помощью их собственного разума, которая, кроме того, стала наглядной на единственном примере, продемонстрировав возможность и равным образом необходимость последнего для нас как образца для подражания... причем ни истинность ее положений, ни авторитет и достоинство вероучителя не нуждаются ни в каком другом удостоверении»[29].

Говоря о *тайне* в вере, то есть некотором священном содержании, которое может быть известно каждому человеку в отдельности, но не может быть сообщено всем в одинаковой степени, Кант полагает, что это священное содержание, будучи моральным, является поэтому предметом разума и может применяться практически, хотя для теоретического применения оно недостаточно, поскольку это священное содержание веры нельзя объяснить каждому человеку: «Веру в нечто, что мы должны тем не менее рассматривать как священную тайну, можно представить или как *боговдохновенную*, или как *веру чистого разума*. Не чувствуя за собой большой необходимости принудительно признавать первую, мы установим себе максимой держаться последней. Чувства — это еще не познания и, следовательно, не объясняют никакой тайны. А так как последняя имеет отношение к разуму, но все же не может быть общим достоянием, то каждому следует (если она такова) искать ее только в своем собственном разуме»[30].

Тайной является прежде всего сама свобода произвола через безусловный моральный закон, поскольку чело-

[29] Кант И. Религия в пределах только разума. С. 234.
[30] Там же. С. 211.

век не в состоянии познать основу этой свободы, но вместе с тем именно эта свобода, примененная к конечному объекту практического разума, есть путь к познанию священного. В практическом плане вполне понятно, что такое свобода, хотя мы не можем претендовать на то, чтобы постигнуть ее причину. В этом смысле Кант говорит о необходимости веры в существование Бога как конечной причины морали, хотя при этом человек и не в состоянии познать, можно ли приписывать Богу какие-либо качества или нет. Но для человека не столь важно знать то, что такое Бог сам по себе, сколько то, что он представляет для него как моральное существо. В соответствии с этим всеобщая истинная религиозная вера есть вера в Бога как в святого законодателя, благого правителя человеческого рода и в праведного судью: «Эта вера, собственно, не заключает в себе никакой тайны, ибо она выражает исключительно моральное отношение Бога к человеческому роду. Она сама собой напрашивается разуму каждого человека»[31].

Такая вера освобождает моральное отношение человека к высшему существу от антропоморфизма, то есть стремления соизмерять намерения, установления и действия Бога с человеческими понятиями. С другой стороны, эту веру нельзя рассматривать как представление о том, что есть Бог сам по себе, потому что в этом случае она превосходила бы все человеческие понятия и была бы возможна только в откровении, недостижимом для познавательной способности человека. В тех случаях, когда люди воображают, что они понимают смысл откровения, вера, по сути дела, сводится к почитанию антропоморфического символа церковной веры: «Лишь то, что хотя бы в практическом отношении можно вполне понять и постигнуть, но что в смысле теоретическом (определение природы объекта самого по себе) превышает все наши понятия,— есть тайна (в одном отношении) и все-таки может быть дано в откровении (в некотором другом отношении)»[32]. С одной стороны, откровение как тайна должно быть понятно и не должно истощать наш разум в стремлении его постигнуть, с другой стороны, нескромно тре-

[31] Там же. С. 213.
[32] Там же. С. 216.

бовать, чтобы нам было открыто больше того, что мы способны понять,— такова позиция Канта по этому поводу.

Идею благодати как неисповедимого действия Бога на человека Кант отвергает на том основании, что поскольку разум не в состоянии понять, каким образом это действие совершается, это есть чистая идея, в реальности которой невозможно убедиться. Поэтому он предлагает держаться от этой идеи на почтительном отдалении, «чтобы не позволить себе дойти до безумной иллюзии, будто мы сами можем творить или воспринимать чудеса»[33]. По той же причине Кант называет молитву «суеверной иллюзией» и считает, что церковные таинства есть «искусственное самообольщение», если они рассматриваются как способ снискания благодати, поскольку в этом случае они не могут быть ничем иным, как стремлением скрыть плохое в нравственном отношении содержание своего образа мыслей. Человек, по мысли Канта, прибегает к церковной вере только с одной целью — чтобы избежать необходимости жить по истинной вере чистого разума.

† † †

Итак, понимание веры Кантом можно свести к следующим основным положениям.

† *Вера в пределах чистого теоретического разума* (под которым подразумевается вся сфера познавательной и мыслительной деятельности) есть такое принятие истинности суждения, которое не претендует на объективность, хотя и является субъективно значимым. В этом случае вера (в бытие Бога) «относится только к путеводной нити, которую мне дает идея, и к субъективному влиянию на успех деятельности моего разума, заставляющий меня держаться этой идеи, хотя я не в состоянии дать отчет о ней в спекулятивном отношении»[34]. Бог является объектом этой веры, хотя самой веры недостаточно, чтобы перейти от понятия о Боге к доказательству его существования.

Вера в пределах практического разума (под которым подразумевается самоопределяющаяся воля, не опирающаяся на опыт) есть основание морального поведения. Эта

[33] Кант И. Религия в пределах только разума. С. 267.
[34] Кант И. Критика чистого разума. С. 677.

вера безусловно разумна, поскольку человек как существо свободное может быть моральным только в том случае, если он понимает, что делает. В сущности, эту веру можно назвать знанием морального закона, но таким знанием, которое опирается на твердое убеждение в существовании морального закона в человеческом разуме, то есть знанием не внешним и благоприобретенным, а внутренним и прирожденным. Именно такую веру Кант называет «истинной верой чистого разума».

Практическая вера нуждается в идее Бога, не претендуя на то, чтобы с помощью теоретического познания наделить эту идею объективной реальностью: для того, говорит Кант, что может стать долгом каждого человека, субъективно должно быть достаточно *минимума* познания (возможно, что есть Бог). Поэтому практическая вера не имеет Бога в качестве объекта, ее «объектом» является человеческое достоинство, которое внутренне присуще человеческой душе, и в силу этого человек принимает идею Бога. Но поскольку нравственный долг определяется не внешними, а внутренними свойствами души, то, по сути дела, у практической веры нет объекта, наоборот, она сама является условием самотождественности человека как нравственного и разумного существа.

Вера в церковном смысле как принятие догматов какой-либо религии есть вера историческая, то есть преходящая, и разделяемая только своими последователями, да и то некритически; она имеет смысл только в том случае, если служит подготовкой к принятию практической веры чистого разума.

† Истинная вера является родовым признаком человека и поэтому есть основа истинной невидимой церкви, которая обладает признаком всеобщности и направлена на построение Царства Божьего на земле как торжество морального человека, социальной справедливости и вечного мира.

† Из всех религий христианство наиболее адекватно воплощает в себе идеал моральной религии, но христианство, взятое в его истоках, так, как оно изложено в Писании, поскольку историческая христианская церковь, независимо от ее разновидностей, до сих пор являла собой

пример лишь богослужебной религии. Христос воплощает в себе сущность природы человека, которая есть добро. В Христе преодолевается противоречие между добром и злом и восстанавливается первоначальное единство человека с божественным замыслом о нем, а именно с идеей морального совершенства человечества. В евангельской истории о Христе важна не мистическая сторона, связанная, например, с его воскресением, а содержательная сторона, то есть изложение учения, состоящего из моральных максим, не нуждающихся ни к каких доказательствах и обоснованиях и выражающих моральную природу человека.

† В своем развитии вера проходит исторически необходимые этапы. Первый этап – изначальное безрелигиозное состояние людей («невинность»), в котором дана дилемма между добром и злом, и поскольку человек изначально обладает свободой произвола, этот этап неизбежно заканчивается предпочтением в пользу зла. Однако образ добра остается в человеческой душе, как присущий ей от природы, но не актуализированный. Второй этап – исторически богослужебная церковь и исторически откровенная вера, которая, по сути дела, является сделкой с Богом, который, как представляется человеку, должен сделать его лучше без каких-либо усилий с его стороны. Третий этап – вера чистого разума, моральная вера как осознание своей вины, борьба с самим собой за то, чтобы стать лучше. На этом этапе главным регулятором человеческого поведения становится совесть как источник ответственности перед самим собой и отказа от самооправдания[35].

В понимании Кантом веры мы видим своеобразное осмысление традиции, заложенной Лютером. Действительно, несмотря на то, что, на первый взгляд, Лютер и Кант занимают прямо противоположные позиции по многим ключевым вопросам (рабство воли у Лютера и свобода произвола у Канта, вера как единственный доступный человеку способ приобщения к божественной благодати у Лютера и отрицание благодати Кантом, невозможность для человека проникнуть в сферу действия Бога у Лютера и стремление Канта сделать веру, насколько это возможно, понятной каждому, и т. д.,), они сходятся в фундамен-

[35] См: Гулыга А. Кант. С. 211—212.

тальных принципах понимания веры как сущностной основы человеческой жизни: и Лютер, и Кант рассматривают человека как автономную личность, ответственную за свою жизнь только перед самой собой, а веру — как в высшей степени личное дело человека; и Лютер, и Кант исходят из эмпирической склонности человека ко злу и понимают выбор в пользу добра, независимо от методологии его осуществления, как главное решение, которое человек должен принять в жизни; и Лютер, и Кант отвергают внешнюю религиозность и авторитет церкви; и Лютер, и Кант полагают веру как форму отношения человека к предельным основаниям бытия тем центром, вокруг которого формируется сама личность человека и без которого человек не может состояться как существо, достойное божественного замысла о себе.

Канта часто сравнивают с Лютером и в смысле тех последствий, к которым, в частности, привело стремление их обоих основывать жизнь на вере: если лютеровское восстание против института католической церкви и провозглашение религии личным делом человека в конце концов послужило укреплению секулярной европейской культуры, постепенно вытеснившей церковную религиозность и веру на периферию духовной жизни, то в результате попытки Канта создать моральную, по сути дела светскую, религию под подозрение попала сама возможность автономной морали, основанной на вере чистого разума, которую многие последователи Канта посчитали неубедительной.

† † †

В нашу задачу не входит критика философии Канта, о которой существует необозримое количество литературы. Большинство исследователей сходились в том, что разделение между теоретическим и практическим разумом является искусственным. В частности, А. Швейцер, один из наиболее авторитетных критиков философии религии И. Канта, считал, что эта философия, основанная на принципах критического идеализма, неизбежно вступает в противоречие с самой собой: «Гносеологический и этический идеализм невозможно соединить, какой бы привлекатель-

ной не казалась такая попытка на первый взгляд... Если этическое свободное деяние рассматривать в плане выводов гносеологического идеализма, то все мировые события, понимаемые как духовные события, этичны, либо вообще не существует этических событий»[36].

Только собственное пристрастие Канта к моральной проблематике спасает его философию от этого разрушительного противоречия, в силу которого моральную проблематику невозможно сформулировать на языке критического идеализма, в то время как признание идеи Бога, свободы и бессмертия не допускает корректного применения принципов, разработанных в «Критике чистого разума».

Для нас чрезвычайно важно следующее замечание А. Швейцера: со временем в философии Канта моральные аргументы все более преобладали над теоретическими, и «в основании этого развития лежала личность самого Канта со свойственным ему нравственным совершенством»[37]. Все то, что Кант писал о практической вере, ему было известно из собственного опыта, и только страстным желанием придать своему опыту общезначимость можно объяснить тот факт, что в теоретических основаниях своей моральной философии Кант решительно отвергал какой-либо субъективизм в отношении нравственных максим, полагая их безусловными. Однако его *представление о вере практического разума прежде всего опиралось на веру самого Канта в то, что нравственность естественно присуща человеческой душе постольку, поскольку человек наделен разумом.*

В этом смысле Кант был вполне мистичен, если понимать мистику в духе А. Швейцера как состояние, в котором «кто-либо почитает преодоленным разрыв между земным и неземным, временным и вечным и, все еще пребывая в земном и временном, переживает свое вхождение в неземное и вечное»[38]. Моральная вера Канта в конечном счете исходит не из временных, а из вечных оснований, ощуще-

[36] Швейцер А. Благоговение перед жизнью. С. 150.
[37] Schweitzer A. The Essence of Faith. Philosophy of Religion. N. Y.: Philosophical Library. 1966. P. 124.
[38] Швейцер А. Благоговение перед жизнью. С. 244.

ние причастности к которым лежит за пределами всякого рационального мышления в чистом виде. Тем не менее учение Канта о вере постигла та же участь, что и учения его предшественников: для того чтобы разделять его пафос, надо было бы с такой же силой верить в естественную склонность человека к добру.

§2 Вера в пределах чувства

Рационалистическая вера Просвещения исходила из признания принципиальной отделенности Бога от человека и от мира, что знаменовало собой тот факт, что человек новой буржуазной эпохи более не нуждался в божественном вмешательстве в его повседневные дела. Это было главным условием признания самого существования Бога с позиций разума. Просвещение свело религию к поиску рациональных аргументов в пользу существования Бога.

Критический идеализм Канта основательно подорвал претензии разума на причастность к познанию тайны священного начала бытия. Однако, обосновывая практическую веру чистого разума, Кант, следовавший общему духу современной ему эпохи, также исходил из признания непреодолимой дистанции между конечным и бесконечным, в силу чего практическая вера, ограниченная рамками нравственного начала в человеке, фактически, несмотря на стремление самого Канта доказать универсальность моральных императивов, оказывалась целиком и полностью зависящей от субъективной способности человека к рациональному осознанию самого себя как нравственного существа. Кант старался освободить веру от зависимости от тайны откровения и сделать ее понятной любому человеку, и, хотя его страстная моральная проповедь не имела большого успеха, ее главное значение было в том, что проблема веры была теперь поставлена в ракурсе человеческой экзистенциальной ситуации.

Этот подход к вере как к способу самоидентификации человека как субъекта веры дал толчок развитию по видимости противоположной, но существенным образом вы-

текающей из философии религии Канта теории основоположника либеральной протестантской теологии Фридриха Шлейермахера. Шлейермахер, главным предметом интереса которого были проблемы сущности религии и морали, не был удовлетворен прежде всего тем, что в результате кантовской интеллектуализации практического разума вера и нравственность потеряли жизненное значение для человека.

На духовное развитие Шлейермахера оказали большое влияние традиции немецкого религиозного пиетизма, которому было свойственно стремление сделать веру содержанием личного опыта человека, предметом напряженного эмоционального переживания. Другим источником философской теологии Шлейермахера был мистический пантеизм Спинозы, который, используя понятие субстанции, создал альтернативу разрыву, свойственному просвещенческому рационализму: между конечным и бесконечным, между человеком и Богом. Идея субстанции «была основана на принципе тождественности, противоположном принципам отчужденности и разделенности Просвещения. Бог присутствует здесь и теперь. Он присутствует в основе всего. Он не является *всем*... но принцип тождественности означает, что Бог является творческим основанием всего сущего»[39].

Главный труд Шлейермахера, посвященный проблеме сущности религии и веры, имеет весьма симптоматичное название: «Речи о религии к образованным людям, ее презирающим». Это название свидетельствует о нескольких обстоятельствах. Во-первых, религия и вера в Германии начала XIX в. потеряла свой престиж в глазах «образованной» публики, что не в последнюю очередь явилось результатом триумфа рационализма в науке и философии, который свел веру к набору рационалистически сформулированных положений о Боге или правил морального поведения. Во-вторых, эти особенности аудитории вызвали необходимость возвращения к традиционному для первых веков существования христианства жанру апологии, когда вновь возникшее учение должно было защищать себя перед языческим миром

[39] Tillich P. Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology. P. 94—95.

Римской империи. В-третьих, Шлейермахер, в отличие от ранних христианских апологетов, отстаивавших уникальность христианства в противовес традициям античной философии («Ибо мудрость мира сего есть безумие перед Богом» [1 Кор. 3:19]), в своих взглядах опирался на современное ему развитие философии, которое он стремился не отвергнуть, но преодолеть на ином уровне. Он считал, что настоящий философ должен быть истинно верующим, или, другими словами, глубины философской мысли для него были идентичны фундаментальным религиозным переживаниям.

Наконец, в-четвертых, Шлейермахер полагает, что презрение к религии и вере, проявляемое внешне, еще не означает того, что человек совершенно чужд религии и не имеет веры. По словам С. Франка, «этим определяется метод его религиозного наставничества: нужно путем психологического анализа чувств и настроений, присущих противникам религии, и путем логической критики признаваемых ими понятий и оценок довести их до сознания, что в них самих живет презираемое ими религиозное чувство и что их теоретические представления о религии неадекватны их непосредственному сознанию»[40].

Шлейермахер начинает свои «Речи» с описания двух противоположных влечений человеческой души: в силу первого она стремится утвердить себя как нечто особенное и вобрать в себя всю окружающую жизнь. Эгоистически настроенная душа исходит из своекорыстного отношения к действительности и испытывает полнейшее равнодушие ко всему, что выходит за пределы ее узкого интереса, диктуя себе закон своего собственного существования. Второе влечение, наоборот, связано со страхом изолированности от целого и выражается в стремлении души раствориться в чем-то большем, чем она сама, подчиниться общему закону и порядку, и в результате этого человек вообще утрачивает какую-либо личностную определенность.

[40] Франк С. Личность и мировоззрение Ф. Шлейермахера // Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи. Киев: REFL-book; ИСА, 1994. С. 20.

Цель Шлейермахера — свести воедино эти два противоположных стремления, и в этом деле он рассматривает себя как одного из тех посредников, которые время от времени появляются среди людей для того, чтобы соединить то, что без них осталось бы разъединенным. Эти посредники «распределены в человечестве с такой мудрой бережливостью... именно так, что лишь внешние границы сфер их деятельности соприкасаются между собой — чтобы ничто не было совершенно пусто, — но никогда одна точка не может встретиться с другой»[41]. Одиночество посредников — плата за ту истину веры, которая им открывается, ибо вера никогда не была делом каждого, и они обречены на непонимание, хотя не могут не говорить о том, что им открыто: «...и кому из тех, кто сам того не испытал, это не покажется соблазном или безумием?»[42].

Обычное представление о вере и религии у большинства людей сводится к необходимости веры в догматы и предписания, но такая вера является лишь видимостью: «...один имеет понятие о порядке мира и формулы, которые должны выражать его, другой имеет предписания, с помощью которых он сам держит себя в порядке... Первый сплетает из своих формул систему веры, последний вышивает из своих предписаний порядок спасения... <...> Но не верьте им, будто у них есть и религия; они не сами создали понятия, формулы, которые им известны, а лишь заучили их наизусть...»[43].

Вера для Шлейермахера ни в коем случае не является некоторым набором мнений о Боге и мире и заповедей благочестивого поведения. Прежде всего, он стремится соединить то, что оказалось разделенным у философов Просвещения: в вере не может восприниматься обособленно то содержание, которое оказалось отнесенным к двум разным областям — теоретической философии и этике: «...ибо верующий полагает, что никто не способен различать надлежащее поведение, не зная одновременно отношения человека к Богу, и наоборот»[44].

[41] Шлейермахер Ф. Речи о религии... С. 54.
[42] Там же. С. 55.
[43] Там же. С. 92—93.
[44] Там же. С. 76.

Вера и религия вообще не имеют отношения к знанию, добываемому теоретической философией, которая занимается познанием предметных взаимосвязей внешнего мира и стремится завершить систему законов природы Богом как высочайшим управителем вселенной, так же как этика обосновывает систему нравственных законов, ссылаясь на Бога как высшего законодателя. Вера никак не связана со стремлением к знанию о мире и Боге. Желание «бытие Бога до мира и вне мира, хотя и для мира, изображать и развивать как научную истину, обоснованную религией,— это более всего в области религии есть бесспорно пустая мифология, это есть легко ведущее к недоразумениям дальнейшее развитие того, что было лишь средством изображения»[45].

Для того чтобы воссоединить земное существование человека, средством для осмысления которого является наука, изучающая взаимосвязи конечных вещей и предметов, и присутствующее в нем стремление познать высшую сущность мира, чем традиционно занималась теология, Шлейермахер предлагает свое собственное понимание смысла религии: «...религиозное размышление есть лишь непосредственное сознание, что все конечное существует лишь в бесконечном и через него, все временное — в вечном и через него... [Религия — *Е. С.*] не есть знание и познавание — ни мира, ни Бога; такое знание она лишь признает, не отождествляя себя с ним; оно есть для нее также движение и откровение бесконечного в конечном, которое, подобно всему остальному, она видит в Боге и в котором она видит Бога»[46].

Итак, истинная вера и религия для Шлейермахера есть *«чувство и вкус к бесконечному»*. Без веры не может быть ни подлинной науки, ни подлинной нравственности, поскольку именно она дает человеку ощущение причастности к бесконечности природы и неисчерпаемости человеческой души, без которого бессмысленно всякое позитивное знание.

Возникшее вместе с эпохой Просвещения разделение между наукой и религией, знанием и верой, философией

[45] Там же. С. 95.
[46] Там же. С. 80.

и теологией связано, по мысли Шлейермахера, с тем, что в духовной деятельности человека познание, переживание и действие обособились друг от друга. Человек, используя разум в качестве инструмента познания предметов внешнего мира, в конце концов стал придавать рациональной способности самодовлеющее значение. Представление о Боге стало служить лишь внешним и все менее обязательным средством связывания мира в единое целое. Однако эта раздробленность духовной жизни всегда сохраняет в себе намек на первоначальное единство, которое существенным образом предшествует самой возможности разделения, присутствуя в нем как целое, проявляющее себя через свою часть.

Условием духовной деятельности для Шлейермахера является единство самосознания, заключенное в чувстве самотождественности человека, предшествующем всякому познанию и действию. Это чувство не поддается описанию, поскольку оно не длится во времени, оно проистекает из самой основы бытия и прекращает свое непосредственное существование с возникновением сознания. Последнее может лишь сохранить в себе воспоминание об ощущении первоначальной слитности с процессом жизни, происходящим из вечности и именно поэтому оказывающимся основой всего временного. Миг этого чувства «есть первая встреча всеобщей жизни с частной, он не заполняет времени и не образует ничего осязательного, он есть непосредственное, лежащее за пределами всякого заблуждения и непонимания, священное сочетание вселенной с воплотившимся разумом в творческом, зиждительном объятии»[47]. Человек способен уловить отблеск этого чувства, когда он выходит за пределы сознания или когда ему удается ощутить то свое состояние, которое предшествовало деятельности сознания.

Шлейермахер называет это чувство «чувством безусловной зависимости», и именно оно для него является средоточием веры и религии. Это есть интуиция бесконечности жизни, предугадывание вечности, мгновенное ощущение священного начала мира, преодолевающее психологическую реальность отдельного и конечного человека: «Эта интуиция

[47] Шлейермахер Ф. Речи о религии... С. 88.

вечного и бесконечного есть не итог, а, напротив, исходный пункт и первое начало всякой деятельности сознания <...>; основоположение Декарта „cogito ergo sum" заменяется у Шлейермахера иным принципом, который можно было бы отлить в формулу: „sum in infinito, ergo scio et ago". „Где человек не сливается с вечным в непосредственном единстве созерцания и чувства, он в производном единстве сознания остается всегда отделенным от него"»[48]. Таким образом, начало веры для Шлейермахера есть первичный, фундаментальный факт жизни и сознания, поэтому вера и религия являются исходной точкой познания и действия.

Итак, сущность веры как религиозности есть то, что она является чувством бесконечного, чувством, изначально присущим человеку, которое есть основание сознания во всех его ипостасях: «Ваше чувство, поскольку оно описанным образом выражает ваше собственное бытие и жизнь, равно как общее бытие и жизнь вселенной — поскольку вам даны отдельные его моменты как действие в вас Бога через посредство действия на вас мира, — вот ваша религиозность»[49]. Это чувство может быть предметом рефлексии и описываться рациональным способом, но если оно не является результатом внутренней деятельности души, никакое понимание и осознание его содержания не составляет веры и является внешним для человека. Иными словами, веру можно описать словами, но сообщить ее другому нельзя, если у него нет собственного внутреннего ощущения причастности к бесконечному.

Употребление Шлейермахером понятия «чувство» в качестве основы религии с самого начала вызвало неоднозначную реакцию. По словам П. Тиллиха, «это было очень проблематичное понятие, поскольку немедленно возникла его психологизаторская трактовка и интерпретация концепции чувства Шлейермахера как психологической функции»[50]. С позиций радикального рационализма резкой критике учение Шлейермахера о религиозном чув-

[48] Франк С. Личность и мировоззрение Ф. Шлейермахера. С. 22.
[49] Шлейермахер Ф. Речи о религии... С. 90.
[50] Tillich P. Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology. P. 96.

стве было подвергнуто Гегелем в «Философии религии». Он писал: «...чувство есть форма, в которой содержание положено в качестве совершенно случайного, оно может быть положено как моим желанием, моим произволом, так и природой... Следовательно, если бытие Бога обнаруживается в нашем чувстве, то оно находится в нем столь же случайно, как и любое другое. Это мы называем субъективностью, но субъективностью в самом дурном смысле»[51]. В этом же преувеличении роли чувства упрекал Шлейермахера, например, С. Булгаков, который полагал, что главной проблемой философии Шлейермахера было противоречивое влияние на него Канта, с одной стороны, провозгласившего агностицизм в религии, и Якоби, с другой, рассматривавшего веру в излишне расширительном смысле. По мнению С. Булгакова, Шлейермахер «в конце концов утопил мужественную природу религии в женственном сентиментализме»[52].

На самом деле Шлейермахер говорит о чувстве не в специфически психологическом смысле, не как об отдельной области душевной жизни, а как об основе сознания вообще, из которой потом выделяются познавательная и практическая способности. В этом чувстве теоретическая и практическая деятельность человека предстают в нерасчлененном виде, и именно поэтому религия оказывается основанием как науки, так и нравственности. Это чувство не есть субъективный процесс, поскольку оно безусловно, в отличие от психологических проявлений человека, которые всегда обусловлены; наоборот, оно свидетельствует о мистической причастности души ко всей вселенной и поэтому носит всеобщий характер. Эта интуиция жизни содержит в себе высшую истину и поэтому возвышается над частными истинами науки и этики.

Как пишет С. Франк, «в этом начале внешний образ предмета еще слит с внутренней жизнью субъекта... каждый акт жизни в своей самой общей форме есть такое единство... самосознания и восприятия»[53]. Другими словами,

[51] Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. С. 305—306.
[52] Булгаков С. Свет невечерний. С. 38.

религиозное чувство есть преодоление противоположности между субъективным и объективным в целостном переживании жизни, данном в непосредственной эмоциональной очевидности. Это особый вид знания, которое «есть источник мистического знания религиозных истин, недоказуемое, но самодостоверное „вещей невидимых обличение" в вере»[54]. С точки зрения рационализма, такое знание — психологическая иллюзия, тогда как для супранатурализма, опирающегося на чудесные проявления Бога в мире, наоборот, оно есть единственное подлинное знание. Но и то и другое предполагает разделение между субъектом и объектом, когда Бог становится лишь объектом, отделенным от человека и постигаемым либо рациональным, либо мистическим образом. Концепция Шлейермахера стремится преодолеть противоположность между ними, отвергая как интеллектуализацию веры, так и ее зависимость от откровения в спиритуалистическом смысле, поскольку они ничего не могут прибавить к сущности веры как способу преодоления разрыва между конечным и бесконечным, которое присутствует в самом человеке. Только тогда, когда это чувство перестает актуально ощущаться или замещается отчужденным принципом веры, возникает вера как отношение, направленное на Бога как объект.

Религиозное знание или вера не есть знание в рационалистическом смысле. Как пишет С. Франк, для Шлейермахера «в религии интересен не объект, отрешенный от сознающего и чувствующего субъекта, а неразрывная связь того и другого в самом переживании... <...> Но религиозное переживание не есть только иллюзия или ошибка, ибо оно не признает над собой силы тех рациональных критериев, которые объявляют ее таковою; оно есть духовный процесс, по самой своей природе возвышающийся над интеллектуалистическими категориями субъективности и объективности»[55]. Знание и вера едины в высшем смысле, но вместе с тем у них обоих есть своя собственная сфера и

[53] Франк С. Личность и мировоззрение Ф. Шлейермахера. С. 25.
[54] Там же. С. 28.
[55] Там же. С. 29.

формы проявления. Истина веры не есть рационалистическое уподобление объекту в познании, напротив, «она есть жизнь в объекте, живое слияние с ним; и... сама противоположность между субъектом и объектом... погашается в религиозном переживании; и потому последнее есть, вообще, не столько *знание об объекте*, сколько *тождество* с ним, переживание целостной объективно-субъективной правды»[56].

Истина разума есть стремление субъекта соответствовать объекту, тогда как истина веры есть преодоление разрыва между субъектом и объектом и непосредственное постижение сущности бытия. Истина этики есть выбор между добром и злом в пользу добра, тогда как истина веры есть непосредственная жизнь в добре, в той первооснове, которая возвышается над противоположностью добра и зла: «Непосредственно в религии все истинно; ибо как иначе могло бы в ней что-либо возникнуть? Непосредственно же лишь то, что еще не прошло сквозь понятие, а выросло только в чувстве»[57].

Вера дает человеку подлинную свободу, поскольку она приобщает его к бесконечному, отказываясь от всех проявлений духовной узости и односторонности: «Кто хочет только мыслить по школьным правилам или действовать по принципам или что-нибудь выполнить в мире, тот неизбежно ограничивает сам себя и постоянно противопоставляет себе и делает предметом своей ненависти все, на что не направлены его заботы и дела. Лишь вольный воздух созерцания и жизни, если жизнь направлена на бесконечное и распространяется в бесконечность, дарует духу неограниченную свободу»[58].

Вера, согласно Шлейермахеру, возвращает человеку его родовую природу, уничтожая индивидуалистическое разделение между людьми и делая бесконечное человечество как целое подлинной вселенной человека: «...рассматривайте бытие каждого человека как откровение человечества для вас»[59]. Это придает человеку истинную индиви-

[56] Франк С. Личность и мировоззрение Ф. Шлейермахера. С. 30.
[57] Шлейермахер Ф. Речи о религии... С. 99.
[58] Там же. С. 101.
[59] Там же. С. 120.

дуальность, то своеобразие, которое является точкой соприкосновения с истинным и бесконечным бытием человечества как рода. «Созерцайте самих себя с пристальным напряжением,— пишет Шлейермахер,— отделите все, что не есть ваше я, продолжайте все упорнее фиксировать ваше чисто внутреннее содержание — и чем более, по мере удаления всего чуждого, ваша личность и ваше обособленное бытие сужается и даже почти совсем исчезает, тем яснее предстанет перед вами вселенная, тем прекраснее вы будете вознаграждены за ужас самоуничтожения преходящего чувством вечного в вас»[60]. Каждый человек в своем подлинном состоянии уникален, и в силу этого в нем проявляется человечество и вселенная. Невозможно понять бесконечность, не ощущая ее в себе, так же, как невозможно стать самим собой, не ощущая себя частью рода.

С точки зрения веры вся жизнь предстает как проявление бесконечного в конечном и всякое событие жизни есть чудо, поскольку событие содержит в себе указание на присутствующий в нем высший смысл, который ясен для верующего, видящего жизнь в плане целого. По той же причине откровение есть не нечто внешнее по отношению к событиям и выходящее за пределы их собственной сущности. Откровение есть самораскрытие перед человеком смысла вселенной: «Кто не видит своих особых чудес с точки зрения своего миросозерцания, в ком не всплывают изнутри собственные откровения, когда его душа стремится впитать в себя красоту мира и проникнуться его духом... тот не имеет религии. Но сознавать это свое достояние — значит иметь истинную веру»[61]. Вера не может возникнуть из простого желания следовать каким-то внешним мнениям или подражать чужому опыту. Вера для Шлейермахера есть наиболее естественное проявление человека, и отказ или нежелание чувствовать ее в себе отчуждает от него лучшую часть его бытия.

Именно отсутствие веры приводит к стремлению мыслить Бога либо по принципу сходства с человеком, либо в качестве безличной всеобщей необходимости. Бог есть бесконечная основа конечного мира, проявляющая себя

[60] Там же. С. 170.
[61] Там же. С. 138—139.

через веру, связывающую их воедино. Если Бог представляется в качестве объекта, Он становится предметом познания и условием действия. Но, как пишет П. Тиллих, для Шлейермахера «Бог не является объектом среди других объектов, Он присутствует в нашем непосредственном сознании, и все, что мы можем сказать о нем, есть выражения этой непосредственности»[62].

Наконец, вера есть подлинное условие бессмертия, но бессмертия не потустороннего, а посюстороннего, причастность к которому открывается человеку тогда, когда он, научившись быть самим собой, не боится потерять себя, слившись, насколько это возможно, со всей вселенной: «Истинную же сущность религии образует ... непосредственное сознание Божества, как мы находим Божество одинаково и в нас самих, и в мире. И точно так же цель и характер религиозной жизни есть не бессмертие в той форме, в какой многие хотят его и верят в него... это есть не то бессмертие вне времени и позади времени, или, вернее, лишь после этого времени, но все же во времени,— а бессмертие, которое мы можем непосредственно иметь уже в этой временной жизни... Среди конечного сливаться с бесконечным и быть вечным в каждое мгновение — в этом бессмертие религии»[63].

Высшим проявлением религии и осуществлением веры Шлейермахер считает христианство: «Оно есть не что иное, как созерцание противоборства всего конечного единству целого, и вместе с тем отношения к этому противоборству Божества, которое смиряет вражду против себя и ограничивает растущее отдаление, рассеиваясь по отдельным пунктам, которые суть одновременно конечное и бесконечное, человеческое и божеское»[64]. Спасение, которое даровано человечеству через жертвенную смерть Христа,— это преобразование ограниченного, ущербного религиозного сознания в подлинную веру, потому что сам Христос имел такую веру, будучи единым с Богом-Отцом. Как пишет П. Тиллих, «это не значит, что [для Шлейер-

[62] Tillich P. Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology. P. 109.
[63] Шлейермахер Ф. Речи о религии... С. 150.
[64] Там же. С. 243—244.

махера.— *E. C.*] Христос был просто примером человека. Скорее, он был *Urbild*, архетипом, первичным образом, представителем сущностного единства человека с Богом»[65]. Верующий в Христа оправдывается перед Богом («Верующий в Него не судится, а не верующий уже осужден» [Иоан. 3:18]), то есть возвращает себе бесконечно длящееся единство с Богом.

Христос есть высший пример посредника между бесконечным и конечным, необходимость в котором определяется искажением подлинной природы человека, его уклонением от пути веры. Даже когда человек искренне стремится к бесконечному, конечное в нем противодействует этому, «ищет и не находит, и теряет то, что нашло; будучи всегда односторонним и шатким, всегда останавливаясь на единичном и случайном и всегда затемняя свое созерцание желаниями, оно теряет из взора свою цель»[66]. Совершенная святость Христа есть условие и гарантия святости человека, что является целью христианства. В своем стремлении избавить человека от любых проявлений порчи его естественной религиозности оно бескомпромиссно, в том числе по отношению к самому себе.

Шлейермахер полагает, что истинный смысл христианства — научить человека видеть бесконечное со всех точек конечного, ощущать его во всех проявлениях души, выражать во всех своих действиях: «Каждый перерыв религии есть неверие; душа не может ни на мгновение сознавать себя лишенной восприятия и чувства бесконечного, и сознавать себя вместе с тем враждебной и удаленной от него»[67]. Из этого ощущения бесконечного возникает подлинное благочестие, проявляющееся во всех без исключения действиях человека, которые совершаются не с целью достижения ограниченных и конечных целей, но из бытийственной глубины переживания веры.

Этот высочайший смысл христианства есть ключ к постижению тайны единства божественного и человеческого в Христе: все конечное нуждается в посредничестве

[65] Tillich P. Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology. P. 110.
[66] Шлейермахер Ф. Речи о религии... С. 244—245.
[67] Там же. С. 247.

высшего начала, чтобы не обратиться в небытие, и само это посредствующее начало не может быть только конечным: «...оно должно соучаствовать в божественной сущности именно так же и в том же самом смысле, в каком оно соучаствует в конечной природе»[68]. Присущее Христу непосредственное знание Бога есть абсолютное выражение самого фундаментального человеческого чувства — чувства бесконечного, и следование примеру Христа есть для человека универсальный способ преодолеть собственную конечность, обособленность от человечества и отчуждение от Бога.

† † †

Представления Ф. Шлейермахера о вере и религии продолжают давнюю традицию европейской духовной истории, характеризующуюся пристальным вниманием к внутренней жизни человеческой души, которое позволяет распознать присутствие в ней Бога. Для понимания сущности концепции Шлейермахера важно учитывать тот культурно-исторический идейный контекст, в котором она возникла. Если в страстном обличении Мартином Лютером греха неверия и проповеди оправдания верой неизменно подразумевалось то обстоятельство, что вера в широком смысле как факт духовной и практической действительности человека никуда не исчезла, хотя и приобрела извращенный и испорченный характер, то во время жизни Шлейермахера уже произошел принципиальный разрыв между знанием и верой, и сама вера все больше стала восприниматься как явление, присущее исключительно религиозной жизни в узком смысле слова, со всех сторон окруженной культурой, имевшей отчетливо светский характер.

Это предопределило ту форму, в которой Шлейермахер представил свое видение религии и веры. Он стремился преодолеть узость просвещенческого рационализма, превратившего веру в разновидность деятельности разума, не путем рационалистического или мистического противопоставления веры и знания, но предложив их высший синтез, исходивший из вчувствования в фундаментальные основания душевной жизни, познавательной способности

[68] Шлейермахер Ф. Речи о религии... С. 250.

и нравственного действия. Это была позиция, стремившаяся к свободе от всякой ограниченности и выработке таких оснований человеческой жизни, чтобы человек смог бы свободно распоряжаться всем богатством своего духовного мира. Цель Шлейермахера – не в поиске аргументов в пользу веры, не в новообращении и не в обличении неверия,– она заключалась в напоминании об утраченном чувстве причастности к высшему началу жизни и в стремлении к возвращению человека на свою духовную родину. Поэтому его аудитория – не церковь в институциональном смысле, а все люди.

Однако парадокс здесь заключается именно в особенностях аудитории, к которой обращался Шлейермахер и которая определила стиль его «Речей...» и дала почву его многочисленным критикам. Теология, стремящаяся выразить философским языком смысл веры в обращении к безразличным и отчужденным от нее людям, неизбежно теряет в своем пафосе, поскольку оказывается вынужденной говорить о Боге как о безличном начале природы и тем самым фактически играет на руку своим противникам, стремящимся средствами рационалистического критицизма свести веру к некоторой недоразвитой форме знания.

Кроме того, стремление убедить людей в наличии у них религиозного чувства даже тогда, когда они сами не подозревают об этом, несет в себе опасность принятия любых состояний, связанных с ощущением присутствия чего-либо, выходящего за пределы нашего понимания, за подлинное проявление веры и религиозности. Как пишет по этому поводу И. Ильин: «...когда Шлейермахер утверждает, что „истинно“ всякое восприятие мира, как таящего в себе Бесконечное, всякое восприятие Божества, как присутствующего во всех конечных вещах, всякое состояние личной души, чувствующей сие и сливающейся с Богом,– то он формулирует, сам того не замечая, совершенно определенную доктрину эмоционального пантеизма, не имеющую никакого отношения к Христианству, и пытается подвести под это якобы „родовое“ понятие религии – все религиозные состояния человечества»[69].

[69] Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. С. 160.

Тем не менее в определении религии и веры как чувства бесконечного для самого Шлейермахера не было ничего психологического, и это чувство ни в коем случае не понималось им как нечто субъективное. То, «что я воспринимаю или ощущаю, то отпечатлевается во мне, и именно это я называю жизнью предмета в нас. Бесконечность же, под чем я разумею не что-либо определенное, а бесконечность бытия вообще, мы не можем осознать непосредственно или через самих себя, а всегда лишь посредством конечного, когда наше мирополагающее и ищущее устремление ведет нас от единичного и частного ко всеобщему и целому. Таким образом, чувство бесконечного и непосредственная жизнь в нас конечного, поскольку оно содержится в бесконечном, есть одно и то же»[70].

Другими словами, с точки зрения Шлейермахера, чувство бесконечного естественным образом присуще человеку как конечному существу, сотворенному этим бесконечным, и в этом смысле оно является условием всякой человеческой деятельности. Если бы человек согласился со своей конечностью, любая теоретическая или практическая деятельность потеряла бы всякий смысл. Это чувство парадоксально, поскольку сам предмет его — бесконечное — не может вместиться в человека. Это чувство не длится во времени и является знаком причастности к вечному и желания человека выходить за свои собственные пределы. «Но в этом стремлении уже, по существу, дана вера»[71], даже если она не оформлена содержательно. Поэтому в пределе вера есть неизвестная величина, неопределимая и неуловимая, однако «эта неизвестная величина, хотя и не проявляясь сама по себе в определенном значении, соучаствует во всех действиях духа»[72].

Таким образом, для Шлейермахера первичной является сама вера как способность души ощущать присутствие бесконечного, форма же, в которой она предстает исторически в виде того или иного вероисповедания, оказывается вторичной. Христианство в качестве высшего выражения религии является таковым не потому, что его содер-

[70] Шлейермахер Ф. Речи о религии... С. 270.
[71] Там же. С. 265.
[72] Там же.

жание точнее или правильнее содержания других религий, а постольку, поскольку Христос как Богочеловек есть действительное практическое воплощение веры, символ нерасторжимого единства конечного и бесконечного, временного и вечного в нас.

§3 Тоска по вере

В первой половине XIX в. в западноевропейской культуре произошло окончательное разделение между институциональной религией (и соответствующей ей теологией) и философией, приобретшей открыто светский характер. Это, в частности, свидетельствовало о том, что традиционная религия оказалась вытесненной на периферию духовной жизни общества и переживала глубокий внутренний кризис. Как писал Л. Фейербах, «религия исчезла, и на ее место заступила даже у протестантов *иллюзия* религии — *церковь*, имеющая целью хотя бы внушить невежественной и слепой толпе веру в *то*, что христианская вера еще существует, потому что теперь, как и тысячу лет назад, существуют христианские церкви и соблюдаются *внешние обряды* веры. Вера современного мира есть вера мнимая, *не* верящая в то, во что она якобы верит, *нерешительное, слабоумное* неверие»[73].

Осуществленный Ф. Шлейермахером синтез теологии и философии, веры и знания был продиктован его стремлением найти новый способ самовыражения христианской веры, соответствующий духу времени. Второй великий синтез — попытка Гегеля создать философскую систему, снимающую противоречие между философией и религией, конечным и бесконечным, субъективным и объективным,— также был обусловлен желанием осмыслить накопленный за столетия существования христианства духовный опыт и сделать его основой упорядоченного и прогнозируемого общественного развития. Шлейермахер в своем синтезе шел со стороны теологии и веры, которая была для него условием самотождественности

[73] Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Соч.: В 2 т. М.: Наука, 1995. Т. 2. С. 18.

личности, придающей смысл усилиям разума в познании мира и человека. Гегель, в свою очередь, выступал от имени философии и абсолютного разума, вбирающего в себя веру как подчиненную истинной философии ступень человеческой способности постигать тайны высшего устройства мироздания: по его словам, «в вере налицо истинное содержание, но ей недостает еще формы мышления... Мышление — это абсолютный судья, перед которым содержание должно себя оправдать и удостоверить»[74].

Для Гегеля абсолютный разум обретает свою завершенную форму в религии в пределах философского разума, который выявляет смысл религии и примиряет Бога с его творением. Философия достигает своего высшего выражения тогда, когда она придает концептуальную форму религиозным символам, тем самым оказываясь теологией: «...она изображает примирение Бога с самим собой и с природой, показывает, что природа, инобытие божественно в себе и что конечный дух отчасти сам поднимается до примирения, отчасти же приходит к примирению в ходе всемирной истории»[75]. Однако, как указывали многие критики Гегеля, разрешение противоречий, осуществляемое лишь в сознании философа, является иллюзорным, а примирение между конечным и бесконечным, между Богом и человеком — неосуществленным.

Если даже такое примирение возможно на уровне сущности, это еще не гарантирует того, что оно происходит на уровне существования: такова была оценка гегелевской философии датским мыслителем Сёреном Кьеркегором, создателем экзистенциальной философии. В своем реальном существовании человек погружен в трагическую ситуацию необходимости выбора между добром и злом, в результате которого неизбежно торжествует зло: «Это противоречие в существовании означает, что Гегель поставил сущностное воплощение на место экзистенциальной неполноты и отчуждения... Кьеркегор утверждал, что человечество пребывает в состоянии отчуждения, и гегелевская конструкция продолжающейся серии синтезов, в ко-

[74] Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2 т. М.: Мысль, 1977. Т. 2. С. 331.
[75] Там же. С. 332.

торых отрицательность антитезиса преодолевается в мировом процессе, верна только в отношении сущностной реальности. Символически мы можем, наверное, сказать, что это происходит только во внутренней жизни Бога. Но Кьеркегор подчеркивает наличие этого отчуждения в нашей человеческой ситуации»[76].

Умозрительная философия не может разрешить те проблемы, с которыми каждый человек сталкивается в своей реальной жизни,— таков приговор Кьеркегора философии, которую от горько упрекает за напрасные надежды на способность разума помочь человеку справиться с самим собой: «...со стороны философии нечестно предлагать нечто иное, что способно было бы занять ее место и унижать веру. Философия не может и не должна давать нам веру, однако она должна понимать самое себя и знать, что именно она предлагает, и она не должна ничего отнимать, и уж во всяком случае не должна обманывать людей, притворяясь, будто это — ничто»[77].

Никакое указание разума не способно ничем помочь человеку, потому что разум не интересуется единичным и конечным, рассматривая человека только как род. Там, где речь идет о конкретном человеке, разум бессилен, и человек вновь и вновь оказывается один на один с самим собой. Для Кьеркегора существование прежде всего определяется тем, что человек находится в ситуации Адама, который есть подлинный представитель рода, в том смысле, что он одновременно есть индивид, стоящий перед выбором, и род, и поэтому грехопадение Адама есть качественное определение греха как греха: «Он не является существенно отличным от рода, иначе род не наличествовал бы тут; он не является родом, иначе род опять-таки не наличествовал бы тут: он является собою самим и родом»[78]. Но поскольку каждый человек, как и Адам, является одновременно и индивидом и родом, первородный грех есть грех каждого человека как следствие его собственного выбора.

[76] Tillich P. Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology. P. 165.
[77] Кьеркегор С. Страх и трепет // Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 34.
[78] Кьеркегор С. Понятие страха // Там же. С. 133.

Ситуация грехопадения есть проявление человеческой экзистенции, суть которой заключается в двойственном страхе актуализации свободы — в боли обретения себя и в бегстве от обретения себя. Этот фундаментальный страх, движущую силу грехопадения как ситуации осуществления выбора, Кьеркегор определяет как страх перед ничто, которое присутствует в человеческой жизни изначально, с момента сотворения человека. Оно присутствует уже в состоянии первоначальной невинности, соответствующей библейскому символу эдемского сада: «...в этом состоянии царствует мир и покой; однако в то же самое время здесь пребывает и нечто иное, что, однако же, не является ни миром, ни борьбой; ибо тут ведь нет ничего, с чем можно было бы бороться. Но что же это тогда? Ничто. Но какое же воздействие имеет ничто? Оно порождает страх»[79].

Итак, страх для Кьеркегора есть первичный факт духовной жизни человека, подобно нравственному императиву Канта или интуиции бесконечного у Шлейермахера. Это свидетельствует о том, что Кьеркегор увидел человека таким, каким он никогда ранее не представал перед философией и теологией. Никто до Кьеркегора не отваживался забираться так глубоко, разрушая пределы рациональных категорий и теологических догматов, за которыми разверзается манящая бездна, от которой человек безуспешно пытается спастись неведением, но все равно обрушивается туда с отчаянием обреченного. Предмет страха — ничто, поэтому страх есть «обморок свободы», скованная свобода, которая не свободна в самой себе: «Страх можно сравнить с головокружением. Тот, чей взгляд случайно упадет в зияющую бездну, почувствует головокружение. В чем же причина этого? Она столько же заложена в его взоре, как и в самой пропасти,— ведь он мог бы и не посмотреть вниз. Точно так же страх — это головокружение свободы, которое возникает, когда дух стремится полагать синтез, а свобода заглядывает вниз, в свою собственную возможность, хватаясь за конечное, чтобы удержаться на краю. В этом головокружении свобода рушится»[80].

[79] Кьеркегор С. Понятие страха. С. 143.
[80] Там же. С. 160.

Ничто, как его описывает Кьеркегор, страх перед которым есть первая движущая сила человеческой жизни, первично относительно всего сущего, оно не подвергается трансформации в процессе сотворения мира, оставаясь на его периферии как напоминание о неподвластном ни Богу, ни человеку хаосе, стоящем за пределами мира, упорядоченного в процессе творения. Другими словами, ничто первично не только относительно человека, но и относительно Бога, который тоже не в состоянии подчинить его себе. Поэтому в интерпретации Кьеркегором истории грехопадения подспудно присутствует мысль о том, что искусителем человека был не кто иной, как сам Бог, который сформулировал запрет на вкушение плодов с дерева познания добра и зла таким образом, что изначальный страх перед ничто оказался фундаментом страха перед свободой, перед возможностью совершения выбора, перед перспективой смерти, и вследствие этого и фундаментом человеческой экзистенции. Как пишет Л. Шестов, ничто «высосало из Бога все его могущество, а вместе с тем и его душу. Его воля оказалась в обмороке, в параличе, в рабстве у какого-то „начала“, Бог сам превратился в „начало“... Киркегард [Кьеркегор.— *Е. С.*] подвел нас к тому, что первородный грех совершен не человеком, а Богом»[81].

Если Бог подчинен ничто, то первичный страх человека есть страх перед Богом, который посредством запрета указывает человеку направление возможности бытия, возможности осуществления себя, своей экзистенции. Тем самым страх перед ничто становится страхом перед нечто, в которое входит страх перед чувственностью, превращенной в греховность, ощущение необъяснимой вины, страх перед будущим и вечностью, являющимися условием возможности свободы, развернутой во времени. В то самое мгновение, когда страх как психологическое состояние, предшествующее греху, переходит в качественный прыжок греха и полагает грех, греховность оказывается временностью и вызывает смерть как наказание за временность: «Мы не утверждаем, будто временность есть греховность, точно так же как не утверждаем, что чувственность

[81] Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. М.: Прогресс; Гнозис, 1992. С. 224.

есть греховность, однако когда грех полагается, временность означает греховность. Поэтому грешит тот, кто живет только в мгновении как абстракции от вечного. Если бы Адам... не согрешил, он в то же самое мгновение перешел бы в вечность»[82].

Таким образом, грехопадение поселяет человека в мире, скованном временностью, в котором положено различие между добром и злом. Возможность свободы для Кьеркегора не есть возможность выбора между ними — такая свобода была бы продиктована страхом как посторонней, чуждой силой, овладевающей человеком и заставляющей его бояться того, чего он желает, и наоборот. Свобода есть возможность неограниченного осуществления человека во времени и в вечности, направление к которой указано Богом. Но им же вызван страх перед этой возможностью, страх, который стремится превратить человека в пленника конечного и в то же время своим присутствием постоянно напоминает о вечности, являющей себя в конечном и порождающей страх. Страх как «обморок свободы» содержит в себе свободу как возможность, поэтому правильно понятый страх для Кьеркегора оказывается в то же время путеводителем к свободе. Страх становится для человека «прислуживающим духом, который даже против собственной воли вынужден вести его туда, куда он, охваченный страхом, хочет идти»[83]. Такой страх выжигает в человеческой душе все конечное и несущественное, тем самым оказываясь воспитателем веры: «Тот, кто воспитывается страхом,— воспитывается возможностью, и только тот, кто воспитывается возможностью, воспитывается сообразно своей бесконечности»[84].

Если страх — первичный импульс внутренней жизни человека, то его фундаментальной характеристикой является отчаяние, которое вытекает из сущности человеческого Я. Для Кьеркегора Я есть отношение, относящее себя к себе самому. Но человек есть синтез конечного и бесконечного, временного и вечного, и Я как отношение к отношению к себе полагается Богом от имени бесконечно-

[82] Кьеркегор С. Понятие страха. С. 187—188.
[83] Там же. С. 245.
[84] Там же. С. 243.

го. Если бы это было не так, существование Я предполагало бы в качестве своего отрицания отчаянное нежелание быть самим собой. Но подлинное отчаяние – это отчаянное стремление быть самим собой, осуществление которого возможно только в отношении к Богу, являющемуся условием самого Я как отношения. *Преодоление такого отчаяния возможно только в вере*, которая есть такое состояние Я, когда «обращаясь к себе самому, стремясь быть собой самим, мое Я погружается – через свою собственную прозрачность – в ту силу, которая его полагает»[85].

Отчаяние в понимании Кьеркегора есть непременное условие становления личности человека, которое как процесс осознанного синтеза конечного и бесконечного осуществимо только в отношении к Богу. Если бы он не был творцом человека, не из-за чего было бы отчаиваться, в худшем случае человек только бы стремился убежать от самого себя. Но это бегство несравнимо с противоположным чувством – отчаянием стремления к себе, которое заставляет человека бесконечно удаляться от самого себя, тем самым делая свое Я бесконеччым, и погружаться в тоску вечности и в то же время бесконечно приближаться к самому себе, делая Я конечным и больным к смерти.

Поскольку существование Я есть становление, в нем всегда присутствует отчаяние, которое преодолевается только принятием бесконечной возможности, которое есть Бог. Чем более осознанно Я, тем глубже отчаяние. Мерой осознания Я является Бог как бесконечность. Бесконечное отчаяние в себе и бегство от себя и есть грех: «...отчаявшийся грешит, когда перед Богом он не желает быть собою или желает быть собою»[86]. Таким образом, для Кьеркегора в конечном счете Бог как мера становления Я есть и мера отчаяния, а потому и условие греха. Другими словами, если бы Бог не принимал участие в человеке, человек не мог бы ни грешить (отказываться от себя или концентрироваться на себе), ни верить.

Так происходит сражение человека с самим собой за самого себя, и исход его зависит от того, способен ли че-

[85] Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. С. 256.
[86] Там же. С. 308.

ловек принять возможное как пространство развития собственной личности и тем самым отказаться от себя, погрузиться в Бога через прозрачность своего Я, или же он отворачивается от возможного. Это сражение не на жизнь, а на смерть: «...если говорить в человеческих понятиях, он прекрасно сознает, что гибель его более чем определенна... И в этом и состоит диалектическое движение веры... *Верующий*... будучи человеком, видит и постигает свою гибель (в том, чему он покорился, или же в том, на что осмелился), но он верит. Именно это и уберегает его от гибели. Он оставляет все Богу в том, что касается помощи, но довольствуется тем, что верит в то, что для Бога все возможно. *Верить* в свою гибель невозможно. Понимать же, что по-человечески это гибель, и одновременно верить в возможное — это вера. Вот так Бог и приходит на помощь верующему — позволяя ему ускользнуть от ужаса или даже посредством самого этого ужаса, — или же, вопреки всяким ожиданиям, чудесным образом, божественно вдруг возникает помощь»[87].

Кьеркегор настойчиво повторяет, что *противоположностью греха является не добродетель, а вера*. Грех — это иррациональное отчаяние в себе, движимое страхом, которое заставляет человека стремиться либо к уничтожению собственного Я, либо к противопоставлению его Богу. Вера же есть «высшая страсть в человеке»[88], движение бесконечности, осуществление возможности, постоянно длящийся прыжок в наличном существовании. В качестве примера такой веры Кьеркегор рассматривает библейского Авраама, жизнь которого, в особенности ситуация жертвоприношения Исаака, дает притягательный своей необъяснимостью пример веры в невозможное, осуществляющей свое движение силой абсурда: «Он верил, что Бог не потребует у него Исаака, между тем как сам он был все же готов принести его в жертву, если это потребуется. Он верил силой абсурда; ибо, по всем человеческим расчетам, речь не могла идти о том — в этом-то и состоял абсурд,— чтобы Бог, потребовав от него этого, в следующее мгновение вдруг отказался от своего требования»[89].

[87] Кьеркегор С. Болезнь к смерти. С. 275.
[88] Кьеркегор С. Страх и трепет. С. 111.
[89] Там же. С. 36.

Согласно Кьеркегору, Бог требует от человека невозможного с человеческой точки зрения, которое является возможным с точки зрения бесконечного,— в силу этого поступок, осуществляемый по меркам конечности и временности, неизбежно оказывается грехом, потому что отсекает человека от возможности вечного. Наоборот, поступок, осуществляемый в плане божественной возможности, движение абсурда есть движение веры, которое возможно только тогда, когда человек отрекается от себя, становясь для себя абсолютно ясным, и тем самым обретает себя в своем земном существовании.

Когда человек верит, он ни от чего не отрекается: человек может отречься от конечного ради вечного, но это есть чисто человеческий поступок, и в этом случае Авраам должен был бы радоваться тому, что он приносит сына в жертву Богу. Но вера в абсурд, в то, что Бог поступает непредсказуемым для человека способом, возвращает ему конечное: именно через веру Авраам получает назад Исаака. Вера для Кьеркегора как парадокс наличного существования, начинающаяся тогда, когда прекращается мышление как свойство самозамкнутого Я, есть родовая способность в высшей степени земного человека: «...он радуется всему, во всем принимает участие, и всякий раз, когда видишь его участником этих единичных событий, он делает это с усердием, отличающим земного человека, душа которого тесно связана со всем этим»[90].

С точки зрения Кьеркегора, парадокс веры как движение бесконечного доверия к Абсурду заключается в том, что именно в этом движении человек обретает свою личностную уникальность, возносящую его над всеобщим, поскольку он самоопределяется только в отношении к абсолюту, то есть к Богу: «...единичный индивид, после того как он в качестве единичного был подчинен всеобщему, теперь посредством этого всеобщего становится единичным, который в качестве единичного превосходит всеобщее; вера — это парадокс, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит в абсолютном отношении в абсолюту»[91]. Но за обретение себя через это от-

[90] Там же. С. 39.
[91] Там же. С. 54—55.

ношение человек расплачивается абсолютным одиночеством.

Одиночество в вере неизбежно, так как вера есть парадоксальное соединение в одном и том же действии высшего эгоизма (поскольку человек действует ради самого себя) и высшей преданности (поскольку действие совершается по воле Бога). Человек, пребывающий в вере, не может рационально объяснить мотив своего действия, как Авраам не может объяснить, почему он готов принести в жертву своего сына. В то же время с точки зрения абсурда это действие абсолютно мотивировано, то есть не мотивировано ничем, что, по логике парадокса, и является высшим проявлением эгоизма.

Верующий имеет дело только с самим собой и Богом, поэтому он пребывает в абсолютной изоляции. Он не может убедить в своей правоте никого, в том числе и другого верующего, который также пребывает в своей собственной единичности. По этой причине становится невозможным никакое объединение между людьми на почве веры; любое такое объединение, и прежде всего церковь, основано на принятии всеобщего, которое опосредует и снимает индивидуальные различия. Но вера не может быть определена со стороны своего объективного содержания, что не мешает ей быть субъективно определенной, поскольку она связана только с вопросом о смысле индивидуального существования. Истинный «рыцарь веры» абсолютно одинок: он знает, что «еще выше вьется одинокая тропа, узкая и крутая; он знает, насколько ужасно быть рожденным вовне, одиноко выходить из всеобщего, не встретив рядом ни одного путника. Ему очень хорошо известно, где он находится и как он относится к другим людям. С человеческой точки зрения он безумен и не может сделаться понятным ни для кого... Если его не рассматривать таким образом, он оказывается лицемером, и чем выше уводит его тропа, тем более ужасным лицемером он становится»[92].

Рыцарь веры предоставлен самому себе и страдает из-за этого, но он не стремится указывать путь другим, потому что знает, что его путь одинаково открыт всем, и в то же время

[92] Кьеркегор С. Болезнь к смерти. С. 72.

вступить на него человек может только сам: «Истинный рыцарь веры — это свидетель, и никогда — учитель»[93]. В отношении веры для Кьеркегора не существует никаких компромиссов: вера не может быть ничем иным, как парадоксом, соединением несоединимого. Если бы это было не так, Авраам был бы не героем веры, а убийцей своего сына. Либо вера никогда не существовала в мире потому, что она всегда есть, либо она всегда есть, потому что она никогда не существовала. Парадокс веры устраняет этические нормы, которые стремятся быть всеобщими и потому оказываются отчужденными; по той же причине вера устраняет разум с его законами. Вера есть безумное напряжение всех сил человека, стремящегося проживать каждое мгновение временности как вечность: «Люди стали слишком объективными, чтобы обрести вечное блаженство: вечное блаженство состоит в страстной, бесконечной заинтересованности»[94]. Эта бесконечная заинтересованность есть начало веры.

Итак, вера для Кьеркегора есть такое отношение человека к самому себе, которое возникает только в отношении абсолютного, божественного начала и ничем не опосредована. Абсурдность и парадоксальность веры, так же как и страх перед ничто, определяется Богом: в ситуации страха и отчаяния Бог выступает от имени ничто, в ситуации веры Бог является источником абсурда. И в том и в другом случае «различие природы между верующим и Богом сохраняется как бесконечная пропасть»[95], человек остается грешником, который непрерывно стремится отделить свое Я от Бога, стать таким Я, которое он изобретает сам. В свою очередь, Бог не перестает принуждать человека быть таким, каким он быть не желает. Движение веры как доверие к абсурду возвращает человеку его собственную природу путем отказа от нее и возложения дела его спасения на Бога. Но чем более единичным становится человек, тем большего напряжения достигает альтернатива греха и веры.

[93] Там же. С. 76.

[94] Kierkegaard S. Philosophische Brocken // Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift. 1910. Bd. 6/7. S. 121. Цит. по: Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. С. 19.

[95] Кьеркегор С. Болезнь к смерти. С. 347.

В христианстве она имеет свое высшее выражение, потому что сам приход Бога на землю в образе Христа означает, что абсолют парадоксальным образом принял форму единичности, тем самым обратившись к человеку исключительно как к индивиду: «Я перед лицом Христа — это Я, возвысившееся до высшей мощи благодаря огромной уступке Бога, огромного дара, которым наделил его Бог, пожелав и для него также родиться, сделаться человеком, страдать и умереть... Дав нам ... мерой Христа, Бог с очевидностью засвидетельствовал нам, сколь далеко заходит огромная реальность Я; ибо только в Христе истинно, что Бог есть мера человека, его мера и его конец. Однако с напряженностью Я увеличивается напряженность греха»[96].

Главной проблемой современного ему христианства Кьеркегор считает профанирование догмата богочеловека, которое произошло не в последнюю очередь при участии философии, понявшей этот догмат как путь к отождествлению человека с Богом. Однако возможность соблазна отождествления себя с Богом для человека, с точки зрения Кьеркегора, содержится уже в самом догмате. Бог, приняв образ человека, тем самым установил границу в отношении к человеку: любовь Бога к людям, явленная в Христе, запрещает ему принуждать человека к чему-либо. Поэтому смирение Бога само становится источником соблазна неверия: «Ибо худшее для человека, еще худшее, чем грех,— это возмущаться Христом и упорствовать в этом возмущении. И именно этому Христос, который есть „любовь", все же не в состоянии помешать»[97].

Другими словами, Бог и человек, разделенные непроходимой пропастью, действуют каждый в своем направлении: чем ближе Бог подходит к человеку, тем стремительнее человек удаляется от Бога. Преодолеть эту пропасть может только экзистенциальный прыжок веры, которая отметает все попытки человека определять себя относительно самого себя с помощью разума, и посредством «собственной ясной прозрачности»[98] погружает его в Бога как в полагающую его силу. Однако чем больше Бог как абсо-

[96] Кьеркегор С. Болезнь к смерти. С. 335.
[97] Там же. С. 345.
[98] Там же. С. 350.

лютная возможность открывается человеку, тем труднее человек принимает веру. Таков парадоксальный вывод Кьеркегора из его анализа парадокса веры.

Но главный парадокс в исследовании веры Кьеркегором заключается в том признании, которое он делает о самом себе: *независимо от того, насколько глубоко и полно он смог прочувствовать и выразить парадокс веры, для него самого она осталась недоступной*: «Мне прекрасно известно, что, хотя я и мужественно иду ей навстречу, мое мужество — это отнюдь не мужество веры или что-то что было бы сравнимо с верой. Я не могу довести до конца движение веры, я не способен закрыть глаза и с полным доверием броситься в абсурд... для меня это невозможно»[99].

† † †

Философия Кьеркегора знаменовала собой принципиальное изменение отношения человека к самому себе и к Богу, проявившееся в западноевропейской культуре в середине XIX в. и ставшее очевидным в XX в. С. Кьеркегор, пишет П. Тиллих, «не просто отдельно взятая личность. Его невозможно понять исходя лишь из его протестантского наследия, либо из его индивидуального характера, либо из его философской позиции. Он представляет ту ситуацию, в которой находится западная цивилизация как целое»[100]. Это изменение выразилось прежде всего в том, что человек стал пристально всматриваться в самого себе как sub-jectum, то есть как тот, кто стоит перед самим собой и не отличает себя от внешнего объекта или от самого себя как объекта. Этот человек посмотрел на самого себя в зеркало и с ужасом обнаружил в нем ничто.

Это изменение отношения к себе означало, что объективный мир как осмысленная реальность, существование которой на протяжении веков обеспечивала христианская церковь и вера в церковном смысле, перестал существовать, и на его обломках возникла «объективно неопределенная» экзистенциальная истина, истина как стремление

[99] Кьеркегор С. Страх и трепет. С. 35.
[100] Тиллих П. Кьеркегор как экзистенциальный мыслитель // Тиллих П. Теология культуры. С. 458.

и страсть. Попытка избавиться от гнета рациональной объективности «могла проявиться как уединение страстного религиозного индивида в своем духовном центре с целью обнаружить там то, что невозможно обнаружить где-либо в объективном мире: предельный смысл жизни, Бога – таков Кьеркегор»[101].

Новое отношение к человеку определило принципиальное изменение традиции западноевропейской теологии, в рамках которой вера понималась как преодоление конечности человеческой субъективности, как снятие субъект-объектной противоположности через приобщение к Богу как тождеству субъективного и объективного, сущности и существования. Неприятие гегелевского философского тождества субъекта и объекта, метафизического преодоления противоположности между Богом и человеком в философском синтезе привело Кьеркегора к тому, что в экзистенциальной философии человек в невозможности и трагичности своего конечного существования оказался один на один с недоступной ему абсолютной возможностью Бога, и встал перед выбором: спасение от невозможности достижимо либо через веру в абсурд, либо через смирение с невозможностью. Другими словами, Бог превратился для человека в того, в кого верить стало невозможным.

Вера для Кьеркегора есть невозможный с точки зрения разума прыжок в абсурд. Как точно заметил Л. Шестов, «экзистенциальная философия есть борьба веры с разумом о возможном, вернее о невозможном»[102]. Вопрос заключается в том, возможна ли для кого бы то ни было такая вера, о которой говорит Кьеркегор?

† Невозможность веры – это неизбежный результат принципов, заложенных Кьеркегором в ее исследование. С одной стороны, экзистенциальная философия отказывает умозрительной философии в способности разрешить человеческие проблемы с позиций разума. С другой стороны, она делает предметом философии уникальную ситуацию человеческой экзистенции в ее индивидуальности

[101] Тиллих П. Теология культуры. С. 458.
[102] Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. С. 230.

и конечности, отвергая разум, рассчитанный только на закономерное и всеобщее, и обращаясь к вере как к единственной надежде на разрешение этой ситуации. Тем самым Кьеркегор оставляет человека один на один с Богом, который должен силой абсурда разрешить одну-единственную ситуацию данного конкретного человека.

Очевидно, что причиной такой постановки проблемы Кьеркегором явилась его личная трагедия в любви, страстное желание вернуть утраченную невесту и саму способность любить. Но дело не только в этом: в стремлении Кьеркегора сделать свою личную неудачу в любви событием всемирно-исторического значения присутствует вечный человеческий соблазн требовать от Бога разрешения человеческих проблем, соблазн знамения и чуда, по поводу которого Иисус называл людей «родом лукавым и прелюбодейным» (см.: Мат. 12:39). «Лукавство» Кьеркегора — в страстном утверждении, что для Бога все возможно, и в то же время — в ограничении его возможностей решением одной-единственной проблемы в качестве условия веры. В этом случае вера имеет ценность в человеческой жизни только тогда, когда она приводит к желаемому результату. Но в то же время присутствующая здесь с самого начала естественная неуверенность в достижимости такого результата делает веру страстно желаемой, но невозможной.

Ситуация, создаваемая Кьеркегором, неразрешима ни для человека, ни для Бога. Страх человека перед ничто оказывается непреодолимым, и даже Бог не в силах помочь, потому что его любовь к своему творению запрещает принуждение. Как пишет Л. Шестов, «ограниченность человека, внушенный ему змеем страх превратил Ничто в огромную, всеразрушающую, всеистребляющую, ничтожущую силу. Ничто перестало быть ничем, перестало быть несуществующим, оно стало существующим, оно прилепилось, оно внедрилось своим ничтожеством во все существующее — хотя ему его существование совсем ни для чего не было нужным... И сковало не только человека, но и самого Творца... И — с нашей точки зрения — Богу еще труднее с ним бороться, чем человеку. Бог гнушается принуждением. Ничто ничем не гнушается»[103].

[103] Там же. С. 188.

Человек обречен на страдание, но и Бог также страдает, видя страдания человека, которые он не может облегчить. Бог страдал, видя своего Сына распятым на кресте, но так же, как движимый силой веры в абсурд Авраам вел своего сына на заклание, Бог не мог помешать жертвоприношению своего сына. Авраам мог хотя бы надеяться на то, что Бог отведет его руку, занесенную над сыном. Богу же надеяться не на кого, поэтому нет большего бессилия, чем бессилие Бога. Такова высшая логика абсурда в экзистенциальной философии Кьеркегора, абсурда, который разрушил претензии разума на постижение истины, но не разрушил бессилие человека и Бога перед непостижимостью ничто. Как писал Кьеркегор, «истина в том, что быть христианином значит стать несчастным в этой жизни, и ты будешь... тем более несчастным и тем более страдать в этой жизни, чем больше ты будешь отдаваться Богу и чем больше Бог будет любить тебя... Эта мысль кажется слабому человеку страшной, уничтожающей, требующей сверхчеловеческого напряжения всех его сил. Я знаю это из двойного опыта. Прежде всего — я сам не в состоянии ее вынести... с другой стороны, мои личные условия существования приковали к ней мое внимание: без этого никогда бы я на ней не сосредоточился и еще менее способен был бы вынести ее тяжесть»[104].

Глубокий пессимизм Кьеркегора вполне оправдан — ведь он сам философскими средствами создал такую ситуацию, в которой ничто, вызванное из небытия мыслящим разумом, приобрело реальное существование в качестве фундамента человеческой жизни. Однако ничто не может быть фундаментом, поскольку его существование есть существование несуществующего — поэтому человек неизбежно проваливается в страх. Кьеркегор предлагает ему перепрыгнуть ничто силой веры, но пустоту перепрыгнуть невозможно: как пишет П. Тиллих, «если вы находитесь в полной темноте и прыгаете, не зная направления прыжка, вы вполне можете приземлиться в том же самом месте, из которого вы прыгали»[105]. Дви-

[104] Kierkegaard S. Der Augenblick. 2. Aufl. 1909. XII. 82. Цит. по: Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. С. 167.

[105] Tillich, P. Perspectives of 19th and 20th Century Protestant Theology. P. 175.

жение веры, которое не может сделать Кьеркегор, в присутствии ничто оказывается неосуществимым, как движение стрелы в апории Зенона.

Именно то, что Кьеркегор прокладывал путь к вере средствами философии, поставив на место объективных законов разума переживание человеческой экзистенциальной ситуации, сделало веру для него самого в принципе недостижимой. Экзистенциальная философия, возникшая в западной цивилизации в условиях глубокого кризиса традиционной христианской религиозности, утраты смысла христианских символов, исходила из ситуации отчуждения человека от человека и человека от Бога. В этой ситуации человек больше не ощущает присутствие Бога в своей душе — он может теперь только страстно и безнадежно стремиться к Богу, отделенному от него непроходимой пропастью ничто. Как справедливо заметил Ж. Маритен, экзистенциальная философия была «агонией веры», воплем одинокого человека, взывающего к Богу из своего небытия: «Этот протест веры, подвергшейся „вавилонскому пленению“, вышел в мир в „вавилонской“ личине и в *форме философии* — философии, направленной не только против профессионалов-философов (о чем не следовало бы сожалеть), но также — в этом-то и вся трагедия — *и философии против философии*»[106].

† Однако сама невозможность веры оказывается ее возможностью в том смысле, что, следуя парадоксальной логике Кьеркегора, чем больше человек понимает недостижимость веры, тем более он ее жаждет, чем более он ощущает над собой власть ничто, тем более страстно он желает от него избавиться. Кьеркегор «не мог сделать „движения веры“ — его воля была парализована, в „обмороке“. Но он ненавидел и проклинал свое бессилие со всей страстью, на которую человек способен. Не есть ли это уже первое „движение“ веры? Не есть ли это сама вера? Подлинная, истинная вера?»[107]. Для экзистенциального мышления человеческое существование — это отчаянная, безумная борьба человека с самим собой, постоянно удержи-

[106] Маритен Ж. Философ в мире. С. 38.
[107] Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. С. 232.

вающая его на грани между бытием и ничто, между смыслом и абсурдом, между разумом и верой. Как писал об этом состоянии человека Ф. Тютчев, «безверием палим и иссушен, невыносимое он днесь выносит... И сознает свою погибель он, и жаждет веры — но о ней *не просит*».

Стремление к вере освобождает от паутины логических построений гегелевской философии, которая для Кьеркегора стала символом проклятия современного человека, стремящегося стать господином мира и разрешить все проблемы посредством их рационального осмысления. Но Бог не подчиняется логическим категориям — ничто в его действиях не определяется земными причинами, между ним и его творениями нет причинно-следственной связи. Бог приходит в мир извне — и только в точке пересечения движения Бога с индивидуальной человеческой жизнью возникает подлинный смысл человеческой экзистенции, выходящий за ее пределы, познать который можно только в мужественном прыжке в неизвестность.

Вере, к которой стремится Кьеркегор, нельзя научить, о ней нельзя даже рассказать. Она есть действие наперекор всему, за рамками разума, действие, в котором человек познает существование Бога, а значит, и самого себя. Только в стремлении веры и к вере можно познать ту действительность, в которой живет человек. И выбор всегда делает он сам, будучи страстно заинтересованным в обнаружении истины своей собственной жизни, не желающим мириться с абсурдом существования, стремящимся избавиться от мертвящей власти страха перед ничто. Вера есть ответ на вопрос, как человек должен жить: «Вера есть объективная неуверенность, вызванная отвержением абсурда, за которое цепляется страсть внутреннего мира... Вера не может удовлетворяться непостижимостью, ибо именно отношение к непостижимому или отталкивание от него, от абсурдного и есть выражение страсти, именуемой верой»[108].

[108] Kierkegaard S. The Concluding Unscientific Postscript. Princeton, 1941. P. 19. Цит. по: Нибур Р. Христос и культура // Христос и культура. М., 1996. С. 199.

§4 Кризис веры

Отчаянная попытка С. Кьеркегора избавиться от власти рационального мышления, подавляющего человеческую индивидуальность, была гласом вопиющего в пустыне: с начала эпохи Просвещения вера медленно, но верно отступала под напором знания и к концу XIX в. оказалась в состоянии глубокого кризиса. Просветителям XVIII в. было свойственно деистическое убеждение в том, что, хотя в начале мира действовала некая сила, приведшая мир в движение, его действительным господином является человек. Они не принимали Бога всерьез, но все же не переставали верить в него как в стоящий над миром принцип, который нельзя до конца постичь, но с которым необходимо согласиться. Для них вера заканчивалась там, где начиналось знание. Под влиянием рационализма Нового времени спекулятивная теология заговорила языком философии и стала рассматривать веру в рамках субъект-объектного отношения человека к Богу. Подлинным гимном возможностям человеческого разума была гегелевская философская система, которая провозгласила принцип абсолютного тождества субъекта и объекта, мышления и бытия, Бога и человека. С этой точки зрения вера есть одна из ступеней в процессе снятия отчуждения между субъектом и объектом. Непосредственным продолжением философии Гегеля стал атеизм Л. Фейербаха.

† † †

В антропологическом принципе Фейербаха весьма точно отразилось магистральное направление современной ему философии в отношении к человеку — уверенность в его неограниченных возможностях и оценка действительности с человеческой точки зрения. Человек есть существо предметное, утверждал Фейербах, и поэтому самым главным предметом для него является он сам: «...тот предмет, с которым субъект связан *по существу, в силу необходимости*, есть не что иное, как *собственная*, но *предметная* сущность этого субъекта»[109]. Все попытки заставить человека верить в Бога как в некую стоящую над ним силу

[109] Фейербах Л. Сущность христианства. С. 26.

есть извращение и порча подлинной человеческой сущности, поскольку Бог есть не что иное, как отчужденная человеческая сущность, которой придается самостоятельная ценность.

Сокровенной тайной религии является атеизм, «ибо религия хотя и не внешним образом, но по существу, не в своих представлениях и воображении, но всем сердцем своим верит исключительно в истинность и божественность человеческого существа»[110]. Фейербах считает гегелевское понимание тождества субъекта и объекта мистификацией, поскольку оно достигается через преодоление отчуждения между человеком и его сущностью, предварительно искусственно опредмеченной в виде абсолютной идеи, и предлагает иное основание этого тождества, в котором и субъектом, и объектом для самого себя является сам человек.

Вера, согласно Фейербаху, обособляет Бога от человека, представляя Бога как отдельное существо, и тем самым способствует внутреннему и внешнему раздвоению человека, отчуждению его от самого себя и от другого. «Вера сообщает человеку особое чувство *тщеславия и эгоизма*... Верующий подобен слуге, который чувствует себя соучастником в достоинствах своего господина и ставит себя выше человека свободного и самостоятельного... Он отказывается от всех заслуг, чтобы предоставить честь этих заслуг своему господину, но только потому, что эти заслуги опять возвращаются к нему, и в этой *чести* своего господина он *удовлетворяет свое собственное честолюбие*»[111].

Вера, считает Фейербах, противоречит нравственности, разуму и здравому смыслу, она несет в себе нетерпимость и зло, она пристрастна и ограничена. Она уничтожает человека как личность, потому что подменяет ценность его личности божественной личностью, которая, по сути дела, является проекцией человеческой сущности. «Вера по существу *нетерпима* — по *существу* потому, что вера тесно связана с *иллюзией*, будто *ее дело* есть *дело Бога*, *ее честь* есть *честь Бога*. Бог веры есть не что иное, как *объективированная сущность самой веры*, как вера, ставшая *предметом* для

[110] Фейербах Л. Сущность христианства. С. 15.
[111] Там же. С. 227.

самой себя»[112]. Вера есть квазипредметное отношение, она не имеет никакого реального предмета, и потому уничтожает подлинную предметность человека.

С точки зрения Фейербаха, вера есть иллюзия, она не имеет собственного существования, заимствуя свой предмет из человеческой сущности и тем самым лишая человека полноты жизни. В своем отрицании веры Ф. Ницше, исходя из иных оснований, утверждал, по существу, то же самое: «...у кого в жилах течет богословская кровь, тот ни на что не способен смотреть прямо и честно. На такой почве развивается пафос, именуемый *верой*: раз и навсегда зажмурил глаза, не видишь себя и уже не смущаешься своей неизлечимой лживостью»[113]. Вера лжива, полагает Ницше, потому что верующий не желает видеть то, что есть на самом деле, понимать себя таким, какой он есть, осознавать свою слабость и преодолевать ее.

Согласно Ницше, вера заставляет человека отрекаться от самого себя, подчиняться внешнему регулирующему принципу, быть рабом внешнего авторитета. Вера есть признак слабоволия, она односторонне предопределяет жизненные ценности человека, обеспечивая его выживание посредством отказа от самого себя. Верующий не заинтересован в поиске истины, он панически боится ее, потому что она может разрушить устойчивость его слабой души: «Человек веры, „верующий“ — во что бы он ни веровал,— это непременно зависимый человек, он не полагает себя как цель, вообще не полагает себе цели так, чтобы опираться на самого себя. „Верующий“ не принадлежит *сам себе*, он может быть лишь средством, его пускают в дело, ему самому нужен кто-то, кто *пожрет* его»[114].

Эта богословская, церковная вера, по мысли Ницше, извратила подлинный смысл евангельской истории о жизни и смерти Иисуса. Иисус пришел на землю не затем, чтобы создать новое религиозное учение, не для искупления людей, а для того, чтобы показать, как надо жить. «„Сын человеческий“— не конкретная историческая личность,

[112] Там же. С. 231.
[113] Ницше Ф. Антихристианин // Сумерки богов. М., 1989. С. 24.
[114] Там же. С. 78.

не что-то отдельное и уникальное, а извечный факт, психологический символ, свободный от связи с понятием времени»[115]. Иисусу было свойственно естественное, природное ощущение жизни, исходящее из внутреннего света, по сравнению с которым все внешнее — природа, общество, культура — есть лишь знаки преходящего и временного. Это ощущение нельзя выразить словами, его невозможно ни доказать, ни опровергнуть — оно может проявиться только в практическом поведении. Подлинный смысл благой вести — новый способ жизни, в котором осуществляется внутреннее человеческое содержание: «Единственная психологическая реальность „искупления"— это глубочайшее инстинктивное понимание того, как надо жить, чтобы ощущать себя живущим „на небесах", в „вечности",— тогда как при любом ином поведении отнюдь *не*пребываешь „на небесах"... *Не* новая вера, а новый путь жизни...»[116].

Иисус находится вне истории, религии, психологии, философии, искусства — он представляет собой «жизнь» в чистом виде, он мыслит символами, живущими в его собственной внутренней реальности: «Вера, какая заявляет здесь о себе, — она не завоевана, она просто здесь, с начала, это просто ребячливость, задержавшаяся в сфере духа... Когда так веруют, то не злятся, не сердятся, не сопротивляются... Эта вера не доказывается ни чудесами, ни наградами, ни обетованиями, тем более уж не „писанием"; она всякий миг сама себе чудо, награда, доказательство, „царство божие". Эта вера и не формулируется — она живет, противясь формулам»[117].

Таково для Ницше подлинное первоначальное христианство, которое всегда возможно, и для некоторых людей, способных доверять своему естественному ощущению жизни и действовать, сообразуясь с ним, даже неизбежно. Однако гораздо чаще люди не находят в себе силы так жить, и поэтому они легко подменяют волю к жизни феноменами сознания, за которыми скрываются самые низменные инстинкты. Неизбежное для слабого человека превращение естественности веры в учение, становящееся

[115] Ницше Ф. Антихристианин. С. 52.
[116] Там же. С. 51—52.
[117] Там же. С. 49.

предметом веры, с точки зрения Ницше, есть извращение ее подлинного смысла, и история христианства есть история все более углубляющегося непонимания Иисуса как символа жизни: «Судьба христианства определена с неизбежностью: вера должна была стать столь же нездоровой, низменной и вульгарной, сколь нездоровыми, низменными и вульгарными были потребности, какие надо было удовлетворить. И наконец, все это *больное варварство* складывается, церковь — его сумма, и она становится силой — церковь, эта форма смертельной вражды к любой благопристойности, любому *возвышению* души, любой дисциплине духа, любой искренней и благожелательной человечности...»[118].

И Фейербах, и Ницше в своей критике веры исходили из современного им состояния христианской церкви и теологии. Фейербах сделал собственные выводы из учения Шлейермахера: если единственным реальным фактом, свидетельствующим о существовании бесконечного, является внутреннее религиозное чувство человека, то следующим шагом вполне может быть провозглашение Бога проекцией человеческой сущности. Ницше довел до логического конца лютеровское «оправдание верой» и протестантское возвращение к истокам первоначального христианства в качестве средства борьбы против церковного искажения веры: для Ницше «был один христианин, и тот умер на кресте»[119]. Соответственно, вера возможна только на уровне личности, и любая попытка объединить людей на почве веры есть форма духовного насилия.

† † †

Либеральная теология, начало которой было положено Шлейермахером, была своеобразной попыткой преодолеть кризис веры, обратившись к душе современного человека на понятном ему языке философии и науки: «Если новая философия начинала с человека, то нужно и в теологии начинать с него. Если существует мир, то его нужно и можно познавать лишь с точки зрения человеческой, естественной, исторической (sub specie

[118] Там же. С. 54—55.
[119] Там же. С. 56.

hominis, naturae, historiae)»[120]. Недостатком этой теологии было не то, что она стала исходить из культурно-исторических особенностей человека, а то, что она не решилась превзойти этот уровень. В этом смысле теология изменила своему традиционному предназначению, последовав по пути философии и попытавшись в вере опереться на знание.

Противоречивый характер либеральной теологии ярко отразился в позиции Эрнста Трёльча. Предметом его исследования было значение религии в контексте структуры человеческого разума. Следуя за Кантом, Трёльч выдвигает идею религиозного a priori по аналогии с категориальной структурой теоретического разума и моральным императивом практического разума. Другими словами, религиозность потенциально заложена в структуре человеческого мышления, она актуализируется в результате наличного опыта. Человек религиозен по своей природе. Как невозможно не думать в рамках законов логики, не ощущать различие между добром и злом в нравственной жизни, так же невозможно не верить, то есть не пережить свою жизнь в соотнесенности с абсолютом, укорененным в глубине человеческого существа и прорывающимся из подсознания во внутренний мир человека.

Определенное влияние на взгляды Трёльча оказало исследование религиозности, предпринятое У. Джемсом, который также стремился соединить теологию с современным ему уровнем развития науки о человеке. Главный вывод Джемса – это «предположение, что чем бы ни было в потустороннем то „нечто“, общение с котором мы переживаем в религиозном опыте, – по эту сторону оно является подсознательным продолжением нашей сознательной жизни... Оправдывается утверждение теологии, что религиозный человек вдохновляем и руководим внешней силой, так как одним из свойств подсознательной жизни, вторгающейся в область сознательного, является ее способность казаться чем-то объективным и внушать человеку представление о себе, как о внешней силе»[121].

[120] Громадка Й. Перелом в протестантской теологии. М.: Прогресс—Культура, 1993. С. 39.
[121] Джемс В. Многообразие религиозного опыта. СПб.: Андреев и сыновья, 1992. С. 406.

Эта ностальгия по безусловному, стремление найти его источник в человеческой душе была вызвана ощущением потери реальной живой связи через веру с божественным началом мира, с реальной «обезбоженностью» мира. Как писал Трёльч, «мы больше не имеем супранатуралистического общения с Богом; на его месте мы находим волнующее сознание единства человеческого и священного духа. Тайна этого события сохраняется, но теперь это тайна внутреннего соотношения»[122]. Для Трёльча вера есть одновременно практическое отношение к жизни и способ концептуализации религиозных чувств, она состоит из практических и теоретических элементов: «Вера есть специфически религиозная форма знания»[123]. Она трансформирует внутренний опыт в совокупность догматов, выраженных рациональным языком. Она обеспечивает не знание о конкретных вещах, но их определенную интерпретацию: «Вера есть религиозное понимание, интерпретация и оценка действительности, а не рациональное, систематическое объяснение действительности. Поскольку она вытекает из практического религиозного сознания, зависимого от темперамента, характера и стиля жизни, она не зависит от теоретического сознания, основанного на рационализации и логическом единстве»[124].

Однако, согласно Трёльчу, независимость веры от теоретического знания не исключает их взаимосвязи: вера в своем теоретическом варианте всегда ориентируется на наличное рациональное знание и использует его язык, она должна учитывать современный уровень развития естествознания и философии. Трёльч призвал к конвергенции теологии и философии в более широком мировоззрении, которое соединило бы философские гипотезы о сущности мира с религиозными ценностями. Для этого необходимо было признать как ограниченность возможностей метафизики, так и относительность религиозных символов.

Так, евангельская история для Трёльча имеет лишь относительную ценность, поскольку является историчес-

[122] Troeltsch E. The Christian Faith. Minneapolis: Fortress Press, 1991. P. 47.
[123] Ibid. P. 43.
[124] Ibid. P. 52.

ки конкретной формой откровения. Если последние критерии и основания истины находятся в самом человеке (в форме религиозного a priopi), то можно не бояться того, что в реальном мире человек всегда, в том числе и в религии, имеет дело с относительными понятиями, и по этой причине теология может смело пользоваться достижениями рационального знания — таково было резюме либеральной теологии накануне глубокого потрясения, которое принесла европейской цивилизации первая мировая война.

† † †

Либеральная теология XIX в. в своем стремлении модернизировать веру столкнулась с неразрешимой проблемой: анализ веры с философских, исторических, психологических или социологических позиций делает ее доступной современному человеку, дает ей новый язык, но при этом уничтожает тайну веры как безоговорочного, безусловного, необъяснимого доверия Богу, который не укладывается ни в какие человеческие категории: такова была позиция крупнейшего протестантского теолога XX в. Карла Барта. «Диалектическая теология», создателем которой он был, возникла в атмосфере глубокого духовного кризиса, разразившегося в европейской культуре после первой мировой войны, в ощущении распада цивилизации и крушения ее основополагающих принципов. Барт рассматривал эту ситуацию как универсальный кризис соотношения временного и вечного, как кризис веры. Этот кризис есть вечный библейский сюжет Божьего суда над отвернувшимся от Бога человеком. Нигилизм Ницше и антропологический принцип Фейербаха были своеобразной констатацией этого кризиса, и в своей теологии Барт учитывал как критику оснований классической христианской цивилизации у Ницше, так и оценку Фейербахом современной ему религии как скрытой формы атеизма.

«Если у меня есть система, то она заключается в том, что Кьеркегор называл „бесконечным качественным различием“ между временем и вечностью», — писал Барт[125]. Бог абсолютно трансцендентен миру, человек не в состоянии достичь его своими собственными усилиями, будь то

[125] Barth K. Der Romerbrief. Munich, 1922. P. XIII.

разум или чувства. Никакого религиозного a priori не существует, любой человеческий образ Бога, созданный рациональными или мистическими средствами, является искаженным. Между Богом и человеком пролегает пропасть, природа человека повреждена, все в нем непрочно, и самое большее, на что он способен — выдавать философскую абстракцию универсума за образ Бога. Если человек считает себя вправе создавать образ Бога по своему собственному образу и подобию, он всегда рискует тем, что вечные основания нравственности, без которых немыслима человеческая жизнь, в конце концов разрушатся под воздействием несправедливости и ужаса повседневности. Именно это произошло в европейской культуре, и ответственность за уничтожение веры, с точки зрения Барта, целиком и полностью лежит на институциональной религии и соответствующей ей теологии.

Барт основывает свою теологию на парадоксальной диалектике Кьеркегора (именно в этом смысле теология Барта называется «диалектической»), в которой реальность жизни познается через необъяснимое пересечение плоскости человеческого существования с божественной правдой, которая врывается в жизнь человека извне. Точкой соприкосновения откровения Бога с человеком является экзистенция, то есть сам человек в конкретной целостности своего существования. Нет пути от человека к Богу, но только от Бога к человеку. «Бог — это всегда тот, кто в своем собственном откровении сделал себя известным для человека, а не тот, кого измышляет человек и называет при этом Богом... Познание Бога происходит там, где фактически происходит то, что Бог говорит, что Бог представляет себя человеку таким образом, что человек не может не увидеть и не услышать Его. Это происходит там, где человек оказывается в ситуации, в которой он становится непонятным для самого себя, которую он не создал сам и в которой он поставлен перед фактом, что он живет с Богом, а Бог живет с ним, поскольку так пожелалось Богом»[126]. Между Богом и человеком нет ничего общего, поэтому он не может являться человеку через культ, учение, предание или как-либо еще.

[126] Барт К. Основы догматики. СПб.: Алетейя, 1997. С. 37.

Вера для Барта ни в коем случае не является субъективным делом человека: «...тот, кто хочет спасти и сохранить субъективное, тот утратит его. Но тот, кто отказывается от субъективного ради объективного, тот спасает и его»[127]. Но это не значит, что Бог является объектом среди других объектов, он есть бесконечное и суверенное начало мира, абсолютный субъект, который можно познать только в той мере, в которой он сам открывается человеку. Вера в христианском смысле есть *встреча с Богом*, наполнение и определение человеческой жизни Богом как предметом веры: «Без проявления с нашей стороны какой-либо возможности в дело вступает могучая возможность Бога и делает возможным то, что мы сами по себе сделать не в состоянии»[128]. Для диалектической теологии вера есть ответ человека Богу, требующий радикальной перемены жизни, а не религиозное сакральное опредмечивание.

Вера есть прежде всего доверие тому, что слово Бога верно, и то, что он требует от человека, требуется по необходимости для самого человека. Человеческий путь — это путь от одной измены к другой, но Бог всегда хочет от человека только того, что для самого человека является подлинным, а потому жизненно важным. Тем самым Бог освобождает человека от произвола: «Я больше уже не должен стремиться полагаться лишь на себя, у меня больше нет нужды оправдывать самого себя, спасать себя и доказывать свою значимость. Становится беспредметным все это глубиннейшее устремление человека держаться лишь самого себя, обосновывать перед самим собой свою правоту»[129].

Поэтому вера дает человеку подлинную свободу, свободу от самого себя, а тем самым свободу от зависимости от земных событий. Вера — это способность держаться слова Божьего, несмотря на все земные свидетельства вопреки. Поскольку верность Бога абсолютна и целостна, вера в верность Бога определяет не какую-то особую сферу человеческой жизни, а всю тотальность жизни.

Таким образом, для Барта *вера есть свобода в отношении доверия Богу во всем*. Она дает человеку возможность преодо-

[127] Барт К. Основы догматики. С. 23.
[128] Там же. С. 26.
[129] Там же. С. 28.

левать собственное безрассудство и быть мудрым, она придает душе величие, она приобщает человека к божественной истине, которая есть prima veritas и ultima veritas. Христианская вера рациональна, если правильно понимать, что это значит. Она является озарением разума, способностью познавать конечные предметы в свете вечного. Верующий живет внутри смысла своей жизни, своей индивидуальности: «...где есть христианская вера, там есть в силу доверия к Богу и самая глубокая посвященность в основу и цель всего происходящего, всех вещей»[130].

Позиция Барта была продиктована стремлением восстановить веру как точку опоры для человека, живущего в разрушившемся мире, дать надежду на то, что божественная справедливость в силу ее абсолютной суверенности не зависит от неустойчивой человеческой ситуации. Однако диалектической теологии не удалось избежать внутреннего противоречия: прежде всего, утверждение неустранимого качественного различия между Богом и миром содержало в себе принципиальную двусмысленность, поскольку носило излишне спекулятивный характер. Как писал о К. Барте Ж. Маритен, «он хочет слышать одного лишь Бога, и хочет лишь слышать Бога... Но тогда получается, что, когда он говорит, чтобы утвердить, что человек должен слушать лишь Бога, это он сам говорит и именно его слушают, и именно его личность волнует людей»[131]. Конечно, либеральная теология, которая была предметом критики теологии К. Барта, в своей попытке осовременить Бога и веру допустила размывание границ между Богом и миром и тем самым создала возможность превращения веры в сугубо человеческое переживание. Однако, по сути дела, вера в Бога, приходящего в мир исключительно извне, ненамного надежнее, чем вера в Бога, проявляющего себя внутри человеческой души. Кроме того, радикальная позиция диалектической теологии несла в себе определенную опасность изоляции христианской веры от интеллектуальной и культурной ситуации современности.

[130] Там же. С. 42.
[131] Маритен Ж. Философ в мире. С. 98.

† † †

Западноевропейская философия и либеральная теология XIX в. при всех своих недостатках и противоречиях поставили вопрос, который невозможно было игнорировать. Это был вопрос о месте христианской веры в секуляризированном мире, в том мире, в котором религия, как бы она ни понималась, играет далеко не ведущую роль. Этот вопрос был сформулирован прежде всего в рамках проблемы «исторического Иисуса», то есть проблемы соответствия Иисуса истории и Христа церкви. Тем самым либеральная теология сделала вывод о нетождественности смыслового ядра веры и ее исторической формы: главным в христианстве признавалось его общечеловеческое нравственное содержание, а историческая форма новозаветного провозвестия о Христе считалась несущественной.

Продолжателем и критиком идей диалектической теологии К. Барта и либеральной теологии XIX в. был другой крупнейший протестантский теолог XX в. Рудольф Бультман. Для Бультмана, так же как и для Барта, между Богом и человеком пролегает «бесконечное качественное различие», следовательно, Бог не может быть познан в рамках субъект-объектного рационального мышления. Но, как считает Бультман, обращение Бога к человеку обусловлено культурно-исторически. Бог сам находит человека, но человек может услышать Бога только изнутри своей экзистенциальной ситуации: «Мы не можем сказать: так как Бог правит миром, то Он и мой Господь; напротив, лишь если я понимаю себя как человека, к которому Бог обратился в моем собственном существовании, лишь в этом случае для меня имеет смысл говорить о Боге как о Господине мира... Разговор о Боге, если бы он был возможен, всегда должен был бы становиться одновременно и разговором о нас»[132].

Человек всегда мыслит о себе в рамках своей собственной ситуации, и евангельское провозвестие является источником изменения его самопонимания. Однако Новый Завет, как считает Бультман, был написан языком мифа, понятным в свое время и ничего не говорящим современ-

[132] Цит. по: Лезов С. В. Теология Рудольфа Бультмана // Вопр. филос. 1992. № 11. С. 75.

ному человеку: «А коль скоро эта речь мифологична, она недостоверна для сегодняшнего человека, ибо для него мифическая картина мира отошла в прошлое. Таким образом, христианское провозвестие стоит сегодня перед вопросом: следует ли, призывая человека к вере, призывать его к признанию мифической картины мира прошлого? Если же это невозможно, возникает вопрос: не содержит ли новозаветное провозвестие истину, независимую от мифической картины мира?»[133].

Положительный ответ на этот вопрос, с точки зрения Бультмана, предполагает демифологизацию новозаветного провозвестия, то есть экзистенциальную интерпретацию мифа, такой диалог с историей, в котором перед ней ставятся вопросы, важные для сегодняшнего существования человека. В этом случае христианское учение понимается как возможность встречи с конкретной экзистенциальной ситуацией человека, истолкование его собственного существования. Герменевтический подход к христианству подразумевает, что каждая эпоха и каждый человек обнаруживает в нем нечто новое. Конечно, в таком подходе всегда присутствует определенная опасность субъективного понимания смысла истории Христа, однако, согласно Бультману, объективного понимания вообще не может быть, поскольку эта история мифологична, в том смысле, что она рассказывает нам об определенном способе человеческого самопонимания и она никогда не была исторически достоверным описанием жизни Иисуса.

Демифологизированное новозаветное самопонимание человека в соответствии с предложенными Бультманом принципами исходит из противоположности «мира сего» и мира как творения Бога. В земном смертном мире человек ищет опору в стремлении к частным целям, которые неизбежно ставят его в ситуацию зависимости от других людей, от власти, от материальных вещей и т. п., в результате чего он на самом деле теряет свое подлинное существование и начинает определяться своими целями, то есть тем, что он стремится подчинить себе. Напротив, под-

[133] Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Вопр. филос. 1992. № 11. С. 87.

линная жизнь человека — это отказ от всякой добытой собственными силами надежности, «жизнь в вере»: «Стремление же к надежности, заставляющее цепляться за доступное, за проходящее и уже прошедшее, есть грех, потому что означает закрытость для невидимого, для приносящего себя в дар божественного будущего... Именно это и называется „*верой*“: *свободное раскрытие навстречу будущему* [курсив мой.— *Е. С.*]»[134].

Вера предполагает соблюдение дистанции по отношению к миру, поскольку для верующего ничего в жизни не имеет значения само по себе. Это означает не искусственное противопоставление себя миру, но свободу от мирского, «*освобождение от всего доступного распоряжению в мире*»[135]. Это освобождение от мира делает человека открытым для других людей. Но вера не дается раз и навсегда, она должна каждый раз подтверждаться, отстаивать себя: «Вера — не захват, а захваченность, и потому постоянный путь между „еще не“ и „уже да“»[136].

Бультман воспринял некоторые мотивы экзистенциальной философии М. Хайдеггера, прежде всего идею о возможности перехода от «неподлинного» существования к «подлинному» и о решимости человека как о необходимом условии этого перехода. По мысли Бультмана, «экзистенциальный анализ человеческого бытия у Мартина Хайдеггера представляется профанным философским изложением новозаветного взгляда на человеческое бытие в мире»[137]. По Хайдеггеру, человек существует в постоянном переживании момента решения между прошлым и будущим: потерять ли себя в наличном мире либо обрести свое подлинное существование, отрекшись от всякой надежности в открытости будущему. Однако если у Хайдеггера речь идет о решимости принять неизбежность смерти, то Бультман говорит о решимости через веру принять участие Бога в переходе человека к подлинному существованию: «Вот в чем состоит решающее различие между Новым Заветом и философией, между христианской ве-

[134] Бультман Р. Новый завет и мифология... С. 98.
[135] Там же.
[136] Там же. С. 99.
[137] Там же. С. 101.

рой и „естественным" самопониманием человека: Новый Завет говорит и вера знает о *деянии Бога, благодаря которому человек впервые становится способным к самоотдаче, способным к вере и любви, к подлинному существованию*»[138].

Вера, как ее определяет экзистенциальная философия, есть естественная позиция человека, акт экзистенции, осознающий трансценденцию в ее действительности, уверенность в реальности бытия, первичная относительно субъект-объектной расщепленности мира в мышлении. Философия есть прорыв существования посредством собственной сущности человека, «то, что он в этом прорыве схватывает как бытие и как самого себя, и есть его вера. В философствовании мы идем путем, который ведет к истокам веры, присущим человеку как человеку»[139].

По мнению Бультмана, экзистенциальную философию и Новый Завет объединяет то, что они исходят из естественности веры для человека в том смысле, что она соразмерна собственной человеческой сущности, то есть человек может быть и стать лишь тем, что он уже есть. Секуляризация новозаветного понятия веры, произведенное экзистенциальной философией, оказалась возможной именно потому, что христианство не рассматривает человеческую экзистенцию как нечто сверхъестественное. В то же время проблема, которую философия и Новый Завет решают по-разному, заключается в способе осуществления человеческой природы: «...*может ли природа человека быть осуществлена*, т. е. может ли человек прийти к самому себе после того, как ему будет указано (или он припомнит), что, собственно, представляет собой его природа»[140].

Разница заключается в том, что философия, по мысли Бультмана, считает, что теоретическое обнаружение сущности человека влечет за собой ее осуществление, другими словами, философия принимает принципиальную возможность за фактическую. Напротив, согласно Ново-

[138] Bultmann R. Neues Testament und Mythologie. Munchen: Kaiser, 1985. S. 52.
[139] Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1991. С. 431.
[140] Бультман Р. Новый Завет и мифология... С. 103.

му Завету, осуществление человеческой сущности возможно только через действие Бога, и «новозаветное провозвестие представляет собой не учение о „природе", о собственной сущности человека, а именно провозвестие этого освобождающего деяния Бога, провозвестие совершившегося во Христе события спасения»[141].

Точно так же философия, признавая неподлинность человеческого существования, полагает, что само ощущение неподлинности появляется только при возможности ощущения ее отличия от подлинного существования, поэтому качество подлинности и знание о ней принадлежит существованию как таковому. Человек может избавиться от неподлинности своего существования, исходя из понимания своей ситуации, поскольку она не затрагивает оснований сущности его Я. Философия дает заключение о подлинности и призывает к ее осуществлению: «...знание о своей подлинности уже дает человеку власть над нею. Его подлинность есть то, что он осуществляет не всегда, но в любое время в состоянии осуществить»[142].

Наоборот, Новый Завет исходит из принципиальной испорченности человека, которая на языке новозавстной мифологии определяется как греховность. Человек не просто проявляет своеволие, но и убежден в своей власти над своей собственной природой (в возможности «оправдания делами закона»). Как пишет Бультман, «если подлинная жизнь есть жизнь в самоотдаче, то она ускользает не только от того, кто вместо самоотдачи живет из распоряжения находящимся в наличии, но и от того, кто рассматривает самоотдачу как доступную его распоряжению цель и не видит, что его подлинная жизнь может быть дана ему только как дар»[143]. Человек испорчен своеволием, он не способен к самоотдаче, оставаясь во всех своих действиях самим собой, хотя и знает, что его подлинное существование заключается именно в самоотдаче. Следовательно, его подлинная жизнь становится возможной только при условии освобождения от самого себя: «...именно в этом смысл события Христа: оно означает, что там, где не в со-

[141] Бультман Р. Новый Завет и мифология... С. 103.
[142] Там же. С. 104.
[143] Там же.

стоянии действовать человек, Бог действует, совершая действие для него»[144].

Вывод Бультмана заключается в следующем: *вера как свободное раскрытие навстречу будущему есть свобода человека от себя самого, которая возможна только как вера в любовь Бога к человеку*. Но эта вера есть своеволие до тех пор, пока эта любовь Бога остается собственной идеей человека, пока Бог не явил ее нам: «Поэтому христианская вера есть вера во Христа, так как она есть вера в явленную любовь Бога. Только тот, кто любим, может любить; только тот, кому даровано доверие, может доверять; только испытавший на себе самоотдачу другого способен к самоотдаче. Мы освобождены для самоотдачи Богу тем, что Он отдал Себя для нас»[145]. Именно знание христианской веры о деянии Бога, которое делает возможной подлинную жизнь человека, отличает христианскую веру от «естественного» философского понимания бытия.

Согласно Бультману, вопрос, с которым к человеку обращается Слово Божье, не зависит от исторической достоверности провозвестия, во все времена это один и тот же вопрос: можем ли мы и хотим ли поверить в то, что смерть и воскресение Христа как эсхатологическое событие, которое открывает нам возможность познания самих себя: «Вера или неверие оказываются поэтому не слепым и произвольным решением, но осознанным „да“ или „нет“»[146].

† † †

В дискуссии о смысле и сущности веры в западной теологии и религиозно ориентированной философии XX в. можно выделить три основные позиции. На одном полюсе находится традиционная теология, пытающаяся сохранить неприкосновенность христианской доктрины и игнорировать исторические изменения, произошедшие за последние столетия в жизни человека и общества. На другом полюсе находится философия, которая говорит о вере не в конфессиональном, а в широком смыс-

[144] Там же. С. 106.
[145] Там же. С. 107.
[146] Там же. С. 112.

ле, о вере, основанной не на откровении, а на опыте, доступном каждому человеку (типичным представителем этого понимания веры является К. Ясперс).

К первой позиции тяготеет «неоортодоксия» в духе Карла Барта, преимущественно исходящая из необходимости углубления самосознания и самоидентификации христианской общины с учетом реалий окружающей действительности (к этому же направлению также принадлежат представители русской православной религиозной философии, опирающейся на славянофильскую традицию). Ко второй позиции примыкает теология, использующая современные философские и научные концептуальные подходы для интерпретации христианства, с тем чтобы оно могло быть адекватно воспринято человеком в нынешней социально-культурной ситуации (здесь можно прежде всего назвать Р. Бультмана).

Наконец, в центре находится позиция, которую условно можно определить как «теологию корреляции»[147]. В ней присутствует такой диалог традиционной христианской веры с современностью, в котором фундаментальные вопросы, порожденные современной жизнью, обсуждаются во взаимосвязи с интерпретацией ключевых христианских символов: «Она не стремится к интеграции христианства и современности — ни в смысле описания современности в христианских понятиях, ни в смысле описания христианства в современных понятиях»[148]. Ее цель — такое соотнесение христианской веры и светской культуры XX в., которое послужило бы способом преодоления разделяющих их границ. Классическим представителем этого направления является Пауль Тиллих.

Тиллих был продолжателем традиции, заложенной Ф. Шлейермахером, которая исходила из свойственной классическому протестантизму трезвой самооценки человека относительно божественного начала мира. Как пишет

[147] Ford D. Introduction to Modern Christian Theology // The Mordern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century / Ed. by D. Ford. Oxford (UK), Cambridge (USA): Blackwell, 1992. Vol. 1. P. 3.
[148] Ibid.

об этом С. Лезов, «Бог равно далек (или равно близок) и по отношению к сакральной, и по отношению у профанной деятельности человека. Стало быть, секулярная сфера жизни не менее – но и не более – близка к божественному, чем религиозная»[149]. Поэтому Тиллих не принял позицию Барта, который исходил из принципиального разрыва между «небом» и «землей», между человеком и Богом, открывающимся в вере, которая не опосредуется ничем, в том числе и религией, являющейся для Барта неверием и идолопоклонством. Принцип Тиллиха – конструктивный синтез философии и теологии, теологии и психоанализа, религии и веры, веры и знания и т. д.

Тиллих исходит из своего понимания ситуации, в которой существует человек в XX в. Это есть ситуация разрыва между сущностью и существованием, ситуация тревоги и неуверенности человека в мире и в самом себе, ситуация, в которой невозможно провести четкую грань между невротической и психологически здоровой личностью: «Человек XX в. утратил осмысленный мир и то Я, которое жило в этом мире смыслов, исходящих из духовного центра. Созданный человеком мир объектов подчинил себе того, кто сам его создал и кто, находясь внутри него, утратил свою субъективность... Однако он все еще осознает, „что“ именно он утратил или продолжает утрачивать»[150].

Современному человеку, согласно Тиллиху, требуется «мужество быть», которому всегда противостоит угроза небытия, риск утраты себя, переживаемое в тревоге судьбы и смерти, пустоты и отсутствия смысла, вины и осуждения. Для того чтобы преодолеть эту тревогу, мужество должно быть укоренено в силе бытия, которая превышает силу индивидуального Я. Эта сила проявляет себя как свойственная мужеству быть уверенность в том, что бытие принимает человека таким, какой он есть: «Можно сказать, что мужество быть – это мужество принять самого себя как принятого вопреки своей неприемлемости... Однако это не означает, что человек принимает себя в

[149] Лезов С. Теология культуры Пауля Тиллиха // Тиллих П. Теология культуры. Избранное. С. 470.
[150] Тиллих П. Теология культуры. С. 99.

качестве самого себя. Это не есть оправдание отдельного индивида... Это парадоксальный акт, в котором человек принимается тем, что бесконечно трансцендирует его индивидуальное Я»[151].

Мужество быть как самоутверждение бытия вопреки небытию есть вера в онтологическом смысле. Тиллих принимает и определение веры Шлейермахером как ощущение бесконечного в конечном, и определение веры Бартом как встречи человека с Богом. Однако для него вера есть нечто иное — «это состояние захваченности силой самого бытия»[152], той силой, которая трансцендирует все сущее и в которой соучаствует все сущее. Только вера, понимаемая таким образом, по мысли Тиллиха, помогает человеку справиться с тревогой сомнения, отсутствия смысла и отчаяния перед жизнью, потому что позволяет найти точку опоры в самом отсутствии смысла: вера есть приятие того факта, что сила бытия присутствует вопреки небытию, поскольку парадокс всякого отрицания состоит в том, что оно должно себя утверждать, чтобы быть способным себя отрицать: «Даже в состоянии отчаяния по поводу смысла бытие утверждает себя в нас. Акт принятия отсутствия смысла уже сам по себе — осмысленный акт. Это акт веры»[153].

Вера, которая делает возможным мужество быть, не имеет никакого отличного от самой себя содержания, поскольку отчаяние и отсутствие смысла, небытие, прячущееся за бытием, лишают веру объективного содержания. Она не поддается никакому определению и носит безусловный характер. Она присутствует даже тогда, когда радикальное сомнение человека в возможности встречи с Богом препятствует этой встрече, когда Бог исчезает в тревоге сомнения, когда «Бог умер». Такая вера всегда возможна, точнее, она всегда есть, поскольку при всех обстоятельствах бытие остается первичным относительно небытия, включая его в себя как объемлющее.

Именно такую веру, как считает Тиллих, имели в виду апостол Павел и Лютер, говоря об «оправдании только

[151] Тиллих П. Теология культуры. С. 115.
[152] Там же. С. 120.
[153] Там же. С. 12.

верой», то есть оправдании самого существования человека: приятие в себе неприемлемых для себя вины, греха, страха оказывается возможным потому, что они есть неизбежные в земном человеке проявления небытия, за которым стоит первичность Бытия и приятие человека Богом. Для того чтобы прорваться из небытия к бытию, постичь приятие, нет другого пути, кроме веры, а вера возможна потому, что бытие первично относительно греха, вины и страха.

Безусловная вера или состояние захваченности бытием возникает на границе человеческих возможностей, точнее, она и есть эта граница: «Это не место, где можно жить, она не дает надежных гарантий для слов и понятий, у нее нет имени, церкви, культа, теологии. Но она движется в глубине всего этого»[154]. Но именно в этом своем состоянии она является действием всей личности, «центрированным актом», по выражению Тиллиха, и не сводится к сумме различных проявлений человека, наоборот, она трансцендирует все возможные проявления человека, как сознательные, так и бессознательные, как рациональные, так и внерациональные, как когнитивные, так и волевые.

В личностном смысле вера есть акт безусловной, бесконечной и предельной заинтересованности. Эта заинтересованность есть способность человека выходить за рамки повседневного относительного и преходящего опыта, сама конечность которого определяется как таковая только относительно бесконечности: «Человек способен в мгновенном акте личностного центра понять смысл предельного, безусловного, абсолютного, конечного. Лишь это делает веру возможной для человека, делает веру его потенцией»[155]. Как потенция всегда устремлена к актуализации, так и человек всегда устремлен к бесконечности, к которой он принадлежит сущностным образом, но которая не принадлежит ему.

Поэтому в вере, с одной стороны, всегда присутствует сомнение и риск, а с другой стороны, мужество принять в себя сомнение и риск. Сам по себе предельный интерес вызывается бесконечностью (божественностью) как со-

[154] Там же. С. 131.
[155] Там же. С. 138.

держанием веры и вызывает это содержание, поскольку к тому, что схватывается в акте веры, невозможно приблизиться иным способом, кроме самой веры. Но там, где есть вера, считает Тиллих, всегда есть конфликт между верующим и его предельным интересом. Вера есть захваченность предельным интересом, а «захваченность предполагает, что тот, кто захвачен, и то, чем он захвачен, находятся, так сказать, в одном и том же месте»[156]. Поэтому без явления Бога в человеке вопрос о Боге и вере в Бога невозможен. Опыт предельного в человеке есть источник уверенности его веры.

В то же время само наличие веры как предельного интереса свидетельствует об обособлении от объекта веры. Если бы это было не так, человек владел бы бесконечностью и имел бы непосредственную уверенность в ней. Но конечность и отчужденность человеческой ситуации не позволяют человеку соучаствовать в бесконечном, неизбежно порождая сомнение: «Порой уверенность побеждает сомнение, однако она не способна уничтожить его. Побежденное сегодня, оно может стать победителем завтра. Порой сомнение побеждает веру, однако оно сохраняет ее в себе... Ни веру, ни сомнение невозможно уничтожить в человеке как человеке»[157].

По мысли Тиллиха, именно это реальное обособление человека от бытия, которое вызывает саму необходимость веры как состояния предельной заинтересованности в бытии, будучи рационально интерпретированным, порождает рационалистическую когнитивную установку на противоположность между субъектом и объектом, которая в силу различных исторических обстоятельств переносится на понимание веры как таковой и в конце концов, по мере утраты рационалистического познавательного оптимизма, приводит к кризису веры. Но вера, понимаемая как опыт предельного, трансцендирует разрыв между субъектом и объектом: «...в акте веры то, что является источником этого акта, присутствует по ту сторону разрыва между субъектом и

[156] Тиллих П. Теология культуры. С. 197.
[157] Там же. С. 197—198.

объектом. Оно присутствует в качестве и субъекта, и объекта, и по ту сторону их обоих»[158].

Итак, вера, понимаемая как предельный интерес, по мнению Тиллиха, включает в себя все проявления человека, поскольку предельный интерес подчиняет себе все предварительные интересы и задает их глубину и единство. Поэтому вера есть интегрирующий центр личности. Вера, исходящая не из центра личности, а из ее периферии, есть «идолопоклонничество», которое возвышает конечность до уровня предельности. В этом случае человека всегда подстерегает опасность разочарования в объекте веры, которое влечет за собой распад личности (хотя Тиллих считает, что человек, оставаясь человеком, не может полностью подчинить себя периферии).

Другая возможность искажения смысла веры связана со сведением ее к какой-нибудь отдельной стороне личности: познавательной способности, воле или чувствам. В этом случае вера понимается как акт познания, имеющий низкую степень доказательности, как волевой акт или субъективная эмоция. Все это происходит в силу того, что человек в своем реальном существовании отчужден от собственной сущности, и поэтому вера выступает в отчужденной форме, заимствуя аргументы у тех или иных проявлений человеческой жизни или принимая их облик.

Однако, как считает Тиллих, вера как центрированное движение всей личности по направлению к предельному интересу не может ни сводиться к разуму, воле или чувствам, ни противоречить им. Знание может противоречить только знанию, а вера — только вере. Наоборот, именно вера делает возможными и разум, и волю, и чувства, потому что за всеми частными действиями человека неизбежно стоит его предельный интерес к бытию как таковому. Точно так же нет никакого противоречия между истинами теологии и истинами философии: на поверхности дело выглядит так, что философское отношение к бытию предполагает беспристрастность, а отношение веры — вовлеченность. Однако в действительности такое различие не существует, «ведь философ — это человек, обладающий предельным интересом, скрытым или явным. А ве-

[158] Там же. С. 139.

рующий — это человек, обладающий способностью думать и потребностью в аналитическом осмыслении. И это не только факт их биографии. Это влияет на жизнь философии у философа и на жизнь веры у верующего»[159].

Таким образом, в своем понимании веры Тиллих исходит как из кризиса человеческого существования в мире, так и из кризиса традиционного со времени эпохи Просвещения понимания самой веры в качестве субъект-объектного отношения. Это понимание, по мысли Тиллиха, искажает подлинную природу веры и приводит к ее отвержению в современном мире. Но если вера понимается как предельный интерес, то, во-первых, ее не могут разрушить или дискредитировать ни наука, ни философия, ни теология, ни религия, а во-вторых, вера как сущностная возможность человека присутствует в нем необходимо и универсально, и в этом своем качестве она и есть способ преодоления кризиса современного человека. В то же время, сделав основной упор на понимании веры как переживании бытия, Тиллих не мог не пожертвовать тем пониманием Бога, которое является существенным для христианства, а именно пониманием Бога как личности. В этом смысле позиция Тиллиха, независимо от его субъективных намерений, часто приближается на опасное расстояние к концепции «веры вообще», являющейся прерогативой «светской» философии.

† † †

За различиями между описанными выше концепциями сущности и смысла веры стоит нечто общее: это констатация кризиса традиционного понимания веры, вытекающего из общего кризиса современного общества, связанного прежде всего с глубокими потрясениями, которые испытала западная цивилизация за последнее столетие. Секуляризация жизни и вытеснение религии на обочину духовной культуры в западном мире — это та реальность, в которой апологеты христианской веры пытаются найти выход из ее кризисного состояния, и в этой ситуации основной стратегией сохранения веры становится признание ее кризисности в качестве основополагающего

[159] Тиллих П. Теология культуры. С. 192.

качества. *В ситуации кризиса веры возникает вера кризиса*, вера как динамичное, парадоксальное состояние человека, соответствующее парадоксальности человеческой экзистенции. Не случайно во многом противоположные современные теологические позиции, как католические, так и протестантские, рассматривают в качестве своего предшественника С. Кьеркегора, который впервые заговорил о вере в терминах отчаяния, страха и абсурда.

Однако у человека XX в. по сравнению с человеком XIX в. появились неизмеримо более основательные источники, вызывающие ощущение отчаяния, страха и абсурда, и более веские основания для утраты веры. В этом смысле имевшие место в современной западной культуре попытки придать христианской вере новое дыхание вряд ли могли достичь своей цели. Это касается общей позиции либеральной теологии, которая стремилась определить место веры с учетом особенностей секуляризированной культуры, включая идею Р. Бультмана об изложении истин христианства демифологизированным языком, а также стремление П. Тиллиха еще раз открыть миру глаза на внутренне присущую ему религиозность; то же самое можно сказать о неоортодоксальной позиции, в которой вера, поставленная в абсолютную зависимость от действия трансцендентного миру Бога, решительно отграничивалась и от философии, и от религии и тем самым становилась доступной только тем людям, которые не утратили способности слышать голос Бога в мире.

Но дело заключается не столько в том, есть ли еще такие люди, сколько в том, возможно ли это вообще: таков был вопрос, поставленный немецким теологом Дитрихом Бонхеффером, погибшим в фашистской тюрьме в 1945 г. «Что меня постоянно занимает, так это вопрос, чем для нас сегодня является христианство и кем – Христос? – писал он в своих письмах из тюрьмы.– ...Наши общие христианские возвещения и теология... опираются на „априорную религиозность“ людей... Если же в один прекрасный день окажется, что этой „априорности“ вообще не существует, что это была временная, исторически обусловленная форма самовыражения человека, если, таким образом, люди в самом деле станут радикально безрелигиозными –

а я думаю, что это в большей или меньшей степени уже имеет место...— что это будет значить для „христианства“?»[160].

По мысли Бонхеффера, современный человек за последние столетия научился обходиться собственными силами без привлечения Бога даже в качестве «рабочей гипотезы». Религия сегодня стоит на обочине жизни, и Бог даже для «религиозного» человека в лучшем случае имеет ценность только тогда, когда у самого человека временно недостает сил разрешить свои проблемы — во всех остальных случаях он опирается исключительно на самого себя. С этим обстоятельством не поможет справиться ни бультмановская «демифологизация», которая строится на философском принципе отделения сущностного содержания христианства от его исторической формы; ни бартовское стремление уберечь «истинную веру» от профанации; ни тиллиховское навязывание миру якобы присущей ему внутренней религиозности. Чем больше христианская апологетика пытается повернуть жизнь в сторону ее «подлинного» осуществления, вернуть мир к Богу, тем больше мир отпадает от Бога.

Это, считает Бонхеффер, происходит потому, что, по сути дела, теология и религиозная философия рассматривают человека не таким, каков он есть на самом деле и в положительном, и в отрицательном смысле, но приписывают ему свои собственные определения с точки зрения той или иной философской парадигмы, обращаясь при этом не к целостному человеку, а исключительно к его внутреннему миру, противопоставленному внешним проявлениям. Однако мир стал взрослым: именно этого упорно не хочет замечать ни церковь, ни теология, ни философия: «Бога не следует протаскивать контрабандой в укромный уголок души, а нужно просто признать совершеннолетие мира и человека... <...> Нельзя „охаивать“ человека за его мирскую сущность, а сопоставлять его с Богом нужно лишь в том, в чем он действительно силен»[161].

[160] Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность // Вопр. филос. 1989. № 11. С. 111.
[161] Там же. С. 134.

Этому отвечает суть библейского Бога, творца человека таким, каков он есть, не более слабым и не менее сильным. Этот Бог никогда не был равнодушен к человеку, Он страдал от его неверности, радовался его доверию и в конце концов сам пришел в мир, став бессильным и слабым, как человек, и показав человеку путь стать сильным, как Бог. Христос, как пишет Бонхеффер, творит в нас не человека определенного типа, а Человека в собственном смысле слова, который должен жить в этом мире. Христианство глубоко посюсторонне, и «только в полной посюсторонности жизни и можно научиться веровать. Когда раз и навсегда откажешься от претензий сделаться „чем-то“— будь то претензия стать святым или грешником, обратившимся на путь истинный, или церковным деятелем, праведником или нечестивцем, больным или здоровым... жить в гуще задач, вопросов, успехов, неудач, жить, копя опыт и поминутно убеждаясь в своей беспомощности, вот тогда-то и очутишься всецело в руке Божией, тогда ощутишь по-настоящему не только свою боль, но и боль и страдание Бога в мире... и я думаю, что это и есть вера»[162].

Таков был выход из кризиса веры, предложенный Бонхеффером: человек, ставший совершеннолетним, более не нуждается ни в каких посредниках между собой и Богом, будь то церковь или религия, теология или философия, ни в каких гипотезах Бога. Вера есть та жизнь, которой человек живет в присутствии Бога, и самое главное в этой жизни — человеческие отношения. «Сам Бог дает нам возможность служить ему в сфере человеческого»[163] — именно это и есть путь веры.

Вера человека: некоторые выводы

Выше уже говорилось о том, что вера как характерная особенность сообщества и вера как ситуация индивидуального выбора человека в иудео-христианской библейской традиции не взаимоисключают, но подразумевают друг друга. Человек и Бог соотносятся как личности,

[162] Там же. С. 139.
[163] Там же. С. 146.

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, скептицизм 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 ка-

честве противоположности рациональному познанию в его светском варианте; во-вторых, как *состояние* человека, выходящее за пределы сферы 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 с цер-

ковью. 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, то есть 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 действи-

тельность 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 в 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»[164].

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 состояния 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.

[164] Бубер М. Два образа веры. С. 358.

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[165].

Выше уже говорилось о том, что в XX 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»[166].

Но и в том и в другом случае понимание веры не выходило за пределы, по существу, *философского подхода*, который был свойствен теологии постольку, поскольку она оставалась философствующей теологией. Однако сущность библейской веры как конкретной земной жизни че-

[165] См.: Ясперс К. Философская вера. // Ясперс К. Смысл и назначение истории. С. 424.
[166] Тиллих П. Теология культуры. С. 132.

ловека 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»[167].

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»[168].

В пределах отношения к вере, будь оно религиозным, теологическим или философским, человек больше ничего не может обрести. Все возможные точки зрения по поводу сущности веры уже высказаны, и ни одна из них не является удовлетворительной. Поэтому сегодня разговор о вере должен переходить из сферы компетенции постигающего разума в форме философии или теологии в сферу действительной жизни.

[167] Бубер М. Два образа веры. С. 361.
[168] Там же. С. 415.

Заключение

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, отчужденном от ее бытийственного содержания и смысла. Именно это происходит 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 правилам философского дискурса.

Одной из причин этого была необходимость ответить на вопросы, поставленные светской культурой не изнутри, а извне состояния веры, например: 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 правиль-

нее — 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»[1]. 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 целостно-

[1] Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. С. 62.

го человека, а человек уподобился «пучку ассоциаций», и его жизнь рискует «лишиться своего лично духовного единства и распасться, распылиться в хаотическую и капризную, несвязную множественность»[2]. 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 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 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 способностями и качества-

[2] Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. С. 319.

ми 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»[3]. 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 стремле-

[3] Жильсон Э. Философ и теология. С. 162.

ния 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» (Марк. 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 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 абсолютном смысле, предполагающем трансцендентную субъективность, к которой отнесены все субъективности»[4].

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,

[4] Маритен Ж. Философ в мире. С. 31.

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»[5].

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.

[5] Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. С. 294.

Научное издание

Елена Алексеевна СТЕПАНОВА

Постижение веры

Редактор *И. М.Харитонова*
Дизайн *В. В. Харитонов*

Изд. лиц. 020257 от 22.11.96
Подписано в печать 10.06.98 г. Формат 84 x 108 1/32.
Бумага офсетная. Гарнитура NewBaskerville.
Уч.-изд. л. 12,3. Усл. печ. л. 13,2. Тираж 1000 экз.
Заказ

Издательство Уральского университета
620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4