

УДК 165.43:141.32

## Вера как экзистенциал

В.В. ЛИМОНЧЕНКО

Дрогобычский государственный педагогический университет им.И.Франко, г. Дрогобыч, Украина, E-mail: volim\_s@mail.ru

### Авторское резюме

В статье предпринимается попытка рассмотрения веры как принципа христианской антропологии, то есть, исходя из укорененности ее в опыте религиозной жизни. Ставится задача эксплицировать измерения веры не через сопоставление веры и разума, когда они или гармонично согласуются или противопоставляются, и не через обнаружение разумности (рациональности) веры, ее гносеологической миссии. Утверждается, что для экспликации неурезанного смысла веры необходимо рассматривать ее как способ расширения и углубления опыта за пределы предметной данности мира, когда достигается возможность «видеть Бога как он есть» (архимандрит Софроний (Сахаров)), то есть состояния личной встречи. Феномен веры вводится в пространство мысли через категориальные пары «вера-знание» и «вера-ум», в определенной степени зафиксированные схоластической теологией, но возможен и другой путь, указанный мистическим богословием. В таком случае путь Богопознания предстает как путь любви, путь, ведущий к преображению, возрождению, воскресению. Более объемно вера проявляет свои смысловые аспекты тогда, когда она берется не как категория, а как экзистенциал.

**Ключевые слова:** вера, разум, встреча, трансцендентное, экзистенциал, опыт.

## Faith as existential

V.V. LIMONCHENKO

Drohobych I. Franko state pedagogical university, Drohobych, Ukraine, E-mail: volim\_s@mail.ru

### Abstract

This article is an attempt to consider faith as a principle of Christian anthropology, that is based on its rootedness in the experience of religious life. The authors aim is to explicate belief's dimensions not according to belief and reason comparing when they either coordinate well with one another or are opposed to one another, not from the exploring its reasons. The author confirms that it is necessary to interpret belief as the way of enriching personal experience, when it becomes possible «to see God as him» (arch. Sophroniy (Saharov)). The phenomenon of faith is introduced into the space of thought through categorical pairs of «faith-knowledge» and «faith-mind», to a certain extent fixed scholastic theology, but there is another path specified mystical theology. In this case, the path of knowledge of God is presented as a way of love, the path leading to the transformation, rebirth, resurrection. More comprehensive faith manifests its semantic aspects when it is not taken as a category, as well as existential.

**Key words:** faith, reason, meeting, transcendental, existential, experience.

**Постановка проблемы.** В наше время для христианской мысли характерно внимание к теме человека и это соотнесено с общим смыслом и характером христианской религии (личный Бог и внимание к проблематике спасения человека), но, тем не менее, антропологическому содержанию в христианстве не принадлежит центральное место – в основных догматах речь идет не о человеке, но о Боге. Что, впрочем, само по себе уже может быть понято антропологически – человек не самостоятелен, но связан с Богом как бытийственным основанием всего и связь эта осмысливается как вера. При изложении и истолковании Символа веры почти всегда первоначальный акцент делается на вере, что, безусловно, предполагает смысловую экспликацию этого понятия. Принимая во внимание антропологическое

значение этого, можно вести речь о вере как первичном действии человека, относящемся не к слепому некритичному бездумному принятию чего бы то ни было (что распространено на уровне обыденного мнения и упоминается А. С. Хомяковым как «вера угольщика»), но к состоянию особой зрелости, что указано в каноническом определении веры, в котором можно выделить два смысловых центра – «осуществление ожидаемого» и «уверенность в невидимом» (Евр. 11:1). Принадлежит оно апостолу Павлу, коренная перемена жизни которого происходит через расширение и углубление опыта, открывающего свет невидимого. Во всем Символе веры к действиям человека отнесены три глагола: верую, исповедую, чаю – что дает возможность понимать человека как существо верующее. Цельное прочтение книг Нового за-

вета оставляет впечатление, что слово вера (в различных грамматических формах) одно из наиболее часто встречающихся.

Комментаторы Символа веры обращают внимание на две противоположные интенции веры: вера всегда лично-приватна, т.е. нельзя верить за другого [4], невозможно принудить себя к вере, слово «верую» относится только к тому, что находится во мне и вне меня лишено очевидности – и чувственной очевидности, и очевидности рациональной, и, наконец, очевидности фактической – к тому, что наполнено внутренней силой и не нуждается в подпорках извне [13]. Но в то же время опыт веры – свыше, он переживается как встреча, несомненное присутствие того, что невозможно отменить [13]. В. Лосский вспоминает различие между верой как Богооткровенной Истиной и верой как сознательным принятием откровения, которое проводил митрополит Филарет Московский: «Слепая приверженность авторитету веры недостаточна для того, чтобы «обладать верой». Свт. Филарет писал, что пока наша вера покоится на Священном Писании и Символе веры, она принадлежит Богу, Его пророкам, Его апостолам, отцам Церкви, это еще не наша вера. Но когда она закрепляется в наших мыслях, нашей памяти, тогда мы обрели ее, обладаем ею» [13]. Поэтому все резкие противопоставления веры как органа принятия догматов разуму как неспособному их осмыслить представляются поспешными и необоснованными – в Символе веры, произносимом каждым принимающим крещение, нет указания на отречение от разума. Да и в Новом завете прямых запретов на разум как таковой нет. Есть указание на узость разума мира сего, разума человеческого, но поскольку перед человеком стоит задание наследовать Богу (теозис), то и ум включен в это чаемое преобразование. «Братия! не будьте дети умом: на злое будьте младенцы, а по уму будьте совершеннолетни» (1 Коринф 14: 20).

Понимание веры как чего-то несовместимого с разумом и отбрасывающего его – это лишь один из вариантов понимания веры, традиционно соотносимый с Тертуллианом, но для греческой патристики более характерны иные способы понимания связи разума и веры, принимаемые и в схоластике зрелого западноевропейского средневековья. В. В. Зеньковский обращает внимание на то, что при рассмотрении человека мы часто попадаем в состояние «пленности мысли эмпирическим материалом, называя это «трезвым реализмом», но именно реализма здесь мало: здесь гораздо больше зачарованности внешними данными, чем трезвого погружения в подлинную сущность человека» [5, с. 117]. Можно сказать, что эмпирически фиксируемым фактом есть видение того, что человек есть существо далеко не всегда исходящее из эмпирических фактов – это

можно понимать по-разному, но отменить будет фальсификацией.

**Анализ исследований и публикаций.** В древнегреческой философии вера ( $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ ) рассматривалась как несовершенное начальное знание (мнение), что входит как момент в целостность обоснованного доказанного знания, которое является результатом деятельности разума. Вера получала смысл при обосновании исходных самоочевидных начал – если разум требует доказательств, то вера является знанием вне доказательств и обоснований. Этот аспект веры привлек внимание многих мыслителей и был высказан в различных формах (С. Аверинцев, С. Вшолек, А. Дианин-Ховард, В. Несмелов, В. Соловьев, С. Франк, Ф. Якоби и др.). Наиболее развернутый характер данная проблематика получила в средневековой философии, где были оформлены основные позиции, которые возникают при сопоставлении веры и разума: от позиции несовместимости «верую, ибо абсурдно» к гибкой, психологически обоснованной позиции Августина «верую, чтобы понимать», к которой можно отнести и Ансельма Кентерберийского, и максимы Абеляра «понимаю, чтобы верить» – позиция, в которой наиболее ярко проявляется тенденция перевода веры в дискурс разума, рационалистическое переосмысление ее [1, с. 50–51]. Последняя ситуация оказалась весьма плодотворной для автономизации разума и оформления философии вне веры, что стало возможным при разведении оснований и природы разума и веры (теория «двойной истины»). Новоевропейское философствование, опираясь на принцип автономии разума, проблематику веры, или переосмысливает в соответствии с доминирующим в это время гносеологическим методологием, или вытаскивает ее в сферу религии.

**Изложение основного материала.** На почве христианской традиции обнаруживаются новые оттенки особых характеристик веры. И первое, что подлежит фиксации, – это новый оттенок личного доверия и вследствие этого верности, возникающих на почве опознания, узнавания Иисуса Христа как Бога, то есть когда познание предстает не как считывание неких характеристик и их понятийное закрепление, а как некий реальный процесс встречи с предметом познания и значит – выхода за пределы себя. Волевые и эмоционально-чувственные, в отличие от интеллектуально-логических, характеристики веры имеют смысл прерывания предыдущего образа жизни и вступления на путь, который открывается в новом свете встречи с воплощенным Богом.

Было бы недопустимым упрощением связывать состояние веры с наличием видений – это не столько состояние задействования какого-то отдельного чувственного органа, сколько целостное изменение бытийной укорененности (возможно, именно потому, что орган веры

не является локализованным, а охватывает целостность человека, слово «вера» является синонимом религии). Когда говорится, что вера от слышания, то акцент здесь делается не на слух как орган чувств, а на возможность услышать – то есть можно сказать, что вера не от слышания, а от услышанности. Есть этот аспект и в Комментариях на 1 Послание Иоанна Августина Иппонского: «Желание видеть: Вера. Желание обладания: Надежда. Желание любви – Милосердие. Ожиданием Бог увеличивает желание. Желание – углубляет души. Углубляя – делает их более способными к восприятию» [7, с. 25]. Состояние веры – это состояние открытости тому, что превосходит верующего, охватывая его, входит в него, помещается в нем – такое измерение веры средствами философских понятий именуется имманентизацией трансцендентного, что по логике посюсторонних мировых вещей кажется словесной метафорической игрой крайностями (безумием, абсурдом). Но стоит устранить позицию номинализма и взять слово в своем онтологическом измерении, и словесная метафора оборачивается бытийным Преображением, принятием в себя нового света, проявлением новых способностей восприятия. «Вера дерзает и именуется, полагаясь на свою способность слышать Бога» [2, с. 42].

Трудно не увидеть, что подобная позиция содержит в себе такое понимание существа человека, которое можно назвать открытым: человек – это не самодостаточная автономная сущность, но превосхождение собственной самости, просвет Иного, нахождение в положении встречи. Именно такой вариант понимания человека стал основанием «антропологизации богословия», когда в силу того, что человек не имеет основания в себе, а предстает экстатическим высвечиванием запредельного, он либо находит возможность укоренения в бездне (бытия, беспочвенности, ничто), либо затвердевает в статичности объективации (сущего, субстанциальности), утрачивая способность вопрошания. В. В. Бибихин отмечает особенность философского вопрошания в том, чтобы удерживать вопросительность вопроса, связывая это с благочестием мысли и состоянием веры: «Спрашивание есть наша вера; перестав держаться на уровне, обозначенном параметром глубины, бездны, тайны, свободы, мы теряем веру» [3, с. 120]. Как только акцентируем смысл трансцендентности, привнесённости веры извне, из Откровения – получаем понимание веры в аспекте авторитета, но авторитет не от насильственного принуждения, а от доверчивой открытости и устранения центрированности на себе, что и есть путь свободы. Когда говорим, что Царство Божие силою берется, то речь не идет о внешнем применении силы, но о волевом личностном напряжении. «Дерзкий» – тот, кто

возлагает ответственность на себя, начинает с себя, а значит, это предпочтение свободного действия. Когда указывается, что вера является делом воли, а не актом разума, то было бы неправомерным определять ее как иррациональную, несовместимую с разумом – превышение разума не значит несовместимость с ним, факт этого отмечался много раз, но определение «иррациональная» по отношению к вере весьма распространенное. Сопоставление «рационального разума» и «иррациональной веры» осуществляется в единой плоскости, в горизонтали человеческого бытия, вера же имеет смысл как открытие вертикали, вносящей иерархию, и поэтому прерывает логическую последовательность, силлогистичность разума.

О «рациональном смысле веры» можно говорить лишь при условии признания иерархичности разума, а значит – иерархичности бытия. В ситуации плоской одномерности вера теряет собственное измерение, поскольку ее собственное измерение – это и есть прорыв горизонта, отмена закона и логики (Послание апостола Павла римлянам), свобода от порабощения миром сим. Что безусловно отменяет вера – состояние самодостаточной автономности. Состояние веры предполагает принципиальное изменение активности – активность верующего (сила, воля) направлена на способность услышать то, что идет не от него. Состояние веры – это отрешение от собственного и отдача себя тому, что лежит в основе, как говорит Г. Флоровский: «Верующему открывается тварность» [11, с. 318–319], то есть ни мир, ни человек в мире не являются «частной собственностью» [11, с. 342] – центр помещен в запредельное и поэтому измерение тварности является измерением свободы.

А. Кураев считает настоящей формулой веры – «Верую в Тебя, мое единственное прибежище» [9, с. 49]. Епископ Каллист отмечает, что формула «верю, что» имеет смысл логического утверждения факта, который может не иметь практического влияния на человеческую жизнь, в то время как «верю в» имеет смысл личностной связи, в которой полагаются с доверием и надеждой [6, с. 16]. То есть позиция христианской веры предполагает устранение равнодушно-внешних фактов-связей и утверждение позиции участливой причастности-взаимопроникновения. Такая позиция соответствует акту Откровения. С. Л. Франк осуществляет гносеологический анализ двух типов познания: в отличие от субъект-объектного знания, где активность принадлежит субъекту, орудийно действующего с внешним ему объектом, существует знание-откровение, где односторонняя активность субъекта меняется на самооткрывающуюся активность объекта; если первый познавательный акт предусматривает отстраненность, то знание-откровение имеет место при

условии вовлеченности и ответа-отзыва – то, что мы раньше называли состоянием услышанности. Понятийному знанию предшествует знание-откровение, которое держится двусторонней открытостью и взаимопроникновением – потому и не требует доказательств-обоснований, что именно и является почвой. Вера как самоотверженное доверие, вера-послушание возникает слитой с верой-достоверностью, верой-принятием и опознанием основополагающего, что и является истиной, и поэтому она «логическая», то есть осмысленная, причастная логосу, а точнее она мета-логическая. Иногда такую позицию именуют «фидеизм», поскольку в соответствии с ней разум укоренен в вере и питается ею (как бы зависим от веры, производный от нее), но дело в том, что укорененность разума в вере «погружает корень в безосновную трансцендентность», а значит, дает опыт свободы. Дело веры – пробить себе путь через чувства, оставить позади мнение, стремительно двинуться к истине и находиться в свете ее (свободно пересказывая Климента Александрийского [8, с. 56]). С. Л. Франк приводит очень точный пример, что верующий отличается от неверующего не так, что там, где один видит белое, второй видит черное, а так, как человек с острым зрением отличается от близорукого или человек с музыкальным слухом от такого, у которого его нет. Верующий воспринимает, видит и то, чего не замечает и поэтому отрицает неверующий, причем остальное – то, что видит и утверждает неверующий, – вполне может быть признано и верующим; но только в соединении с тем другим, что видит последний, оно приобретает в общем контексте другой смысл – так, когда с высокой горы мы осматриваем ландшафт мы видим по-другому, чем находясь внутри, когда видим только отдельную часть. Суть неверия в сознании бессмысленности, незавершенности, слепой фактичности мира и поэтому одиночества и трагичности состояния и судьбы человеческой души в мире [12, с. 244–245]. Состояние веры противостоит не столько неверию, сколько греху отчаяния и слепоты – так Адам и Ева после грехопадения изображаются художниками с узкими глазами-щелочками, что уже не видят Бога. Но нельзя забывать, что состояние веры легко подменяется безответственным догматизмом, который соответствует не столько вере, дерзновенно ищущей невидимого простыми глазами Бога, сколько лениво и гарантированно ссылается на закрепленные факты Откровения. Иоанн Лествичник противоречит таким: «Блаженны те, в ком желание Бога уподоблено страсти влюбленного к любимой» [цит. по : 7, с. 24]. Осмысление феномена веры в ее собственном свете не может не подвести к осмыслению веры в аспекте сопоставления и родства ее с любовью. Если чаще феномен веры вводит-

ся в пространство мысли через категориальные пары «вера-знание» и «вера-ум», в определенной степени зафиксированные схоластическим богословием (теологией), то возможен и другой путь, указанный мистическим богословием, – когда путь Богопознания предстает как путь любви, путь, ведущий к преображению, возрождению, воскресению. Вера как доверчивая открытость и очевидность предстает как путь к постоянно недостижимой полноте жизни, что достигается в любви. Нельзя не упомянуть тот смысловой контекст, в который поставлена вера в 1 Послании Павла к Коринфянам – в связь веры, надежды, любви, когда первые две являются пророчеством-подготовкой к самой бытийной полноте и зрелости, которые даются любовью. Перевод феномена веры с гносеологического плана в онтологический, меняет «ее паспортный штамп» – более объемно вера проявляет свои смысловые аспекты тогда, когда она берется не как категория, а как экзистенциал: если категории – по М. Хайдеггеру, который вводит термин «экзистенциал», – предполагают субъект-объектное разделение и не способны схватить нерасчлененной целостности, то термин «экзистенциал» имеет смысл схватывания любой различности на фоне и в свете бытийной неэксплицированной полноты: вера как экзистенциал является способом установления связи с трансцендентным в состоянии откровения, она есть актом всех человеческих сил, захваченных до последней глубины открытой очевидностью встречи с истиной, и является опытом свободы в любви.

**Выводы.** В качестве вывода следует отметить смещение речи о человеке, характерное для XX века: прямое высказывание, что может быть квалифицировано как ответ, есть катафатический путь нисхождений от целостности к части, но возможен путь восхождения-экстаза – его можно назвать апофатически-вопросительным – путь усилия выдержать высказывание (но не удержать высказывающее), не входя в пространство облегчающего усилие скептического релятивизма. Памятуя об аристотелевом *λεγεται πολλὰχος*, раздвинем пространство философской понятийной речи и присоединим к ней известное выражение старца Силуана: «Держи ум свой во аде и не отчаивайся» и менее известное: «Стой на грани отчаяния. А когда больше не можешь, отойди и сядь, выпей чашку чая». Во втором выражении трудно не услышать ответ умеренного аскетического монашества, снисходительного к неустойчивой природе человека на вопль подпольного человека: «Миру ли провалиться или мне чаю не пить?». Предельная вопросительность философии есть возможность услышать ответ, но оставить открытым горизонт вопросительности, что и отвечает ситуации веры, осмысленной как экзистенциал.

## СПИСОК ЛІТЕРАТУРЫ:

1. Аверинцев С. С. Вера / С. С. Аверинцев // Аверинцев С. С. Софія – Логос. Словник. – К. : Дух і Літера, 1999. – С. 50–51.
2. Библихин В. В. Философия и религия / В. В. Библихин // Вопросы философии. – 1992. – №7. – С. 34–44.
3. Библихин В. В. Хайдеггер: от «Бытия и времени» к «Betrag» / В. В. Библихин // Вопросы философии. – 2005. – № 4. – С. 114–129.
4. Давыденков О., свящ. Катехизис: Введение в догматическое богословие: Курс лекций [Электронный ресурс]. – М. : Издательство Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 2000. – Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/text/431694.html>
5. Зеньковский В. В. Принципы православной антропологии / В. В. Зеньковский // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси: Сборник. – М. : Столица, 1991. – С. 115–148.
6. Калліст (Уер), епископ Діоклійський. Православний шлях [пер. з англ. С. Зденьячин]. – К. : Дух і Літера, 2003. – 176 с.
7. Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии / Оливье Клеман [пер. с фр. Г. В. Вдовина]. – М. : Центр по изучению религий, 1994. – 384 с.
8. Климент Александрийский Строматы. В 3 т. ; [пер. Е. В. Афонасин] [Электронный ресурс]. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2003. – Т.1. Кн. 1-3. – 544 с. – (Библиотека христианской мысли. Источники) – Режим доступа: [http://azbyka.ru/otechnik/?Kliment\\_Aleksandrijskij/stromaty](http://azbyka.ru/otechnik/?Kliment_Aleksandrijskij/stromaty) .
9. Кураев А., о. о вере и знании – без антиномий // Вопросы философии. – 1992. – №7. – С. 45–63.
10. Лосский В. Н., еп. Петр (Льюилье) Толкование на Символ веры [Электронный ресурс]. – Киев : Издательство храма преп. Агапита Печерского, 2000. – Режим доступа: <http://www.wco.ru/biblio/books/lossky3/main.htm>
11. Флоровский Г. Идея творения в христианской философии / Г. Флоровский // Флоровский Г. Вера и разум. – СПб. : Издательство РХГИ, 2002. – С. 316–342.
12. Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления / С. Л. Франк // Франк С. Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 217–404.
13. Шмеман А., прот. Символ веры: Верую / А. Шмеман [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://azbyka.ru/dictionary/17/shmeman\\_simvol\\_very-all.shtml](http://azbyka.ru/dictionary/17/shmeman_simvol_very-all.shtml)

Статья поступила в редакцию 18.04.2015

## REFERENCES:

1. *Averincev S. S. Vera (Faith). Sofija – Logos. Slovník. Kyev, 1999. pp. 50–51.*
2. *Biblihin V. V. Filosofija i religija (Philosophy and Religion). Voprosy filosofii. 1992. №7. pp. 34–44.*
3. *Biblihin V. V. Hajdegger: ot «Bytija i vremeni» k «Betrag» (Heidegger: from «Being and Time» to «Betrag»).* *Voprosy filosofii. 2005. № 4. pp. 114–129.*
4. *Davydenkov O., svjashh. Katihizis: Vvedenie v dogmaticheskoe bogoslovie: Kurs lekcij (Catechism: Introduction to Dogmatic Theology: Lectures). Moscow, 2000. Regime to access: <http://www.sedmitza.ru/text/431694.html>*
5. *Zen'kovskij V. V. Principy pravoslavnoj antropologii (Principles of Orthodox Christianity anthropology). Russkoe zarubezh'e v god tysjacheletija kreshhenija Rusi: Sbornik. Moscow, 1991. pp. 115–148.*
6. *Kallist (Uer), bishop Dioklijs'kij. Pravoslavnij shljah (The Orthodox Way). Kyev, 2003. 176 p.*
7. *Kleman O. Istoki. Bogoslovie otcov Drevnej Cerkvi. Teksty i kommentarii (The origins. Theology of the Fathers of the Early Church. Texts and comments). Moscow. 384 p.*
8. *Kliment Aleksandrijskij. Stromaty. II, 5 (Strom. II, 5) Sankt-Peterburg, 2003. (V 3 t.). Regime to access: [http://azbyka.ru/otechnik/?Kliment\\_Aleksandrijskij/stromaty=1\\_2](http://azbyka.ru/otechnik/?Kliment_Aleksandrijskij/stromaty=1_2)*
9. *Kuraev A. O vere i znanii – bez antinomij (On faith and knowledge - without antinomies). Voprosy filosofii. 1992. №7. pp. 45–63.*
10. *Losskij V. N. Tolkovanie na Simvol very (Commentary on the Creed). Kyev, 2000. Regime to access: <http://www.wco.ru/biblio/books/lossky3/main.htm>*
11. *Florovskij G. Ideja tvorenija v hristianskoj filosofii (The idea of creation in Christian philosophy). Vera i razum. Sankt-Peterburg, 2002. pp. 316–342.*
12. *Frank S. L. S nami Bog. Tri razmyshlenija (God is with us. Three reflections). Duhovnye osnovy obshhestva. Moscow, 1992. pp. 217–404.*
13. *Shmeman A., prot. Simvol very: Veruju (Creed: I believe). Regime to access: [http://azbyka.ru/dictionary/17/shmeman\\_simvol\\_very-all.shtml](http://azbyka.ru/dictionary/17/shmeman_simvol_very-all.shtml)*

**Лимонченко Вера Владимировна** – доктор философских наук, профессор  
Дрогобычский государственный педагогический университет им.И.Франко  
Адрес: 82100, г. Дрогобыч, ул. Ивана Франко, 24  
E-mail: volim\_s@mail.ru

**Limonchenko Vera Vladimirovna** – doctor of philosophical sciences, Full Prof.  
Drohobych I. Franko state pedagogical university  
Address: 24, Ivan Franko Str., Drohobych, 82100, Ukraine  
E-mail: volim\_s@mail.ru