

ВЕРА КАК КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

Туркулец Алексей Владимирович, Туркулец Светлана Евгеньевна,
Дальневосточный государственный университет путей сообщения
(г. Хабаровск, Россия)

В докладе анализируется христианская вера как опыт мистического озарения. Выдвигается следующий тезис: вера является неотъемлемым компонентом общечеловеческой культуры.

Важнейшей духовной составляющей христианского мировоззрения является религиозный опыт постижения Бога. Именно благодаря внутреннему опыту переживания «общения с Наивысшим», наличию определённых способов передачи этого опыта от одного человека к другому, от поколения к поколению христианская религия во многом и получила возможность своего широкого распространения, став неотъемлемым элементом общечеловеческой культуры.

Вера, согласно христианской традиции, является особым путём познания и высшим родом самого знания. Характеризуя духовную ситуацию своего времени, Булгаков С.М. замечал: «В отчуждённости от веры заключается одна из поразительных особенностей нашей эпохи, благодаря которой одни умы, более грубые, видят в вере род душевного заболевания, а другие – «психологизм»,

субъективизм, настроение, но одинаково те и другие не хотят считаться с гносеологическим значением веры как особого источника ведения» [1, с. 31].

Для христианского мировосприятия сам предмет веры за пределами для внешних чувств, он лежит по ту сторону эмпирической реальности, не имеет никакой логической обоснованности. Вера рождается в сердце, а не в уме человека. Она обретается на нелёгком пути служения Богу и возможна лишь как результат духовного перерождения человека.

Вера оценивается как высший род знания с точки зрения религиозной гносеологии потому, что она представляет живое, цельное, нерасчленённое на рассудок, волю, чувства или разум, прозрение «Высших идеалов». Такая вера граничит с мистическим опытом познания, в котором происходит полное отречение от всех субъективных качеств, ради отождествления с Единым («слияние с Божеством»). Мистик обретает Бога в одиноком молчании («подвиг веры»). История христианства даёт немало примеров такого рода: Псевдо-Дионисий Ареопагит, Джованни Фиданца Бонавентура, Мейстер Экхарт, Парацельс, Бёме, Силезиус, Баадер.

Касаясь средневековых вариантов рассмотрения проблемы соотношения веры и разума, представитель неотомизма французский философ Э. А. Жильсон (1884–1978) выделяет несколько подходов: 1) «группа Тертуллиана», которая принципиально противостоит любым рациональным интерпретациям; 2) «группа Августина», в которой признаётся необходимость рационально-схоластических штудий для укрепления веры; 3) «группа Аверроэса», в которой обосновывается примат разума над верой; 4) «группа Аквината», в которой проводится, по мнению Жильсона, более правильная и перспективная линия рассуждения, направленная на обоснование синтетического единства веры и разума.

Сам Жильсон, как последовательный неотомист, говорит о нереализованных духовных потенциях томизма в решении многих мировоззренческих и философских проблем, в частности о соотношении разума, рационального познания и веры (как внерационального способа постижения истины). Тайна томизма, согласно Жильсону, заключается в высшем синтезе рационального и внерационального познания, что открывает возможность постижения Божественной истины. Причём философ подчёркивал, что томистская гармония знания и веры (непосредственная интуиция бытия) выступает как необходимое следствие требований самого разума. Позицию Фомы Аквинского Жильсон называет реализмом: для идеалиста разум – это то, что мыслит, тогда как для реалиста – это то, что познаёт. Истинный разум не должен ограничиваться одной мыслительной деятельностью. Постигание Бога не сводится к мысли о нём. Реалист относится к вещному миру как философ (мыслящий человек), но к Божественным вещам он «подходит» как теолог. Жильсон так поясняет свой тезис: «Помимо прочего, из этого следует, что для нас невозможны одинаковые подходы к философии и теологии, но нам не запрещено рассматривать последние как образующие в идеале некоторую единую всеобщую истину. Наоборот, наш долг – как можно дальше продвигать рационалистическую интерпретацию данных веры, возвышаться разумом к Откровению и опускаться от Откровения к разуму. Исходить из догмата как данности, уточнять его, развивать его содержание и даже пытаться с помощью хорошо подобранных аналогий и подходящих доводов показать, как

наш разум может угадать смысл догмата, – такова задача священной науки» [2, с. 399].

Таким образом, философия и теология не разводятся в разные стороны. С точки зрения содержания истинного знания они не противостоят друг другу. У них лишь различные культурные функции и задачи. Например, теология оправдывает внерациональные способы постижения истины посредством схватываемого в интуиции содержания Божественного откровения («Бог не есть предмет»). Процесс постижения Бога не может быть редуцирован ни к использованию человеком своих интеллектуальных способностей, ни к многообразным аффективным состояниям человека. Лишь в лично-переживаемых глубинах собственного духа, согласно Жильсону, человек может постичь свою причастность Божественному началу. Только извечное стремление самого человека к единственному и единому основанию своего бытия, желание преодолеть дисгармонию тела и духа, чувства и разума может служить ему косвенным ориентиром в правильности выбранного им пути.

Основание мистического опыта познания – стремление к достижению Высшего Единства. На этом пути человек должен полностью отречься от всего индивидуального, личностного, персонального. Мистический опыт является своеобразным непонятным созерцанием Всеединства. Это особое экстатическое состояние внутреннего переживания («опьянение Единством»). Подобные состояния не могут быть адекватно описаны, сообщены, разъяснены, переданы другим. Они хранятся в душе мистика как сокровенная тайна. Лишь косвенными средствами (метафора, образ, аллегория, символ, притча) можно приблизительно выразить содержание подобных состояний.

Микешина Л.А. в своём полемическом исследовании философии познания верно замечает, что необходимо переосмыслить традиционные трактовки соотношения разума и веры. Она считает, что по отношению к средневековой необходимо говорить не об антагонизме разума и веры (философии и религии, науки и теологии), а об их со-бытии, в котором рационально-логическое и иррационально-мистическое не разделены, а тесно переплетены, активно взаимодействуют [3, с. 162].

С гносеологической точки зрения мистический опыт представляет собой парадоксальный путь познания посредством неведения. Человек, отказываясь от всяческого понимания и объяснения, от накопленного знания, от прежнего когнитивного опыта, парадоксальным и непостижимым для себя образом приобретает Высшее знание. Дело осложняется ещё тем, что такое абсолютное (блаженное) знание-незнание не поддается никакой рациональной трансляции. Недаром многие религиозные мыслители (Соловьев, Флоренский, Бердяев, Булгаков) характеризовали подобное знание как священное молчание. Однако без этого молчания трудно услышать истинное Слово.

Литература

1. Булгаков, С.Н. Свет невечерний / С.Н. Булгаков. – М. : Республика, 1994. – 415 с.
2. Жильсон, Э. Философия в средние века: от истоков патристики до конца XIV века / Э. Жильсон. – М. : Культурная революция, Республика, 2010. – 678 с.
3. Микешина, Л.А. Философия познания. Полемические главы Л.А. Микешина. – М. : Прогресс-Традиция, 2002. – 624 с.