

ЦЕННОСТЬ И ИСТИНА

Р.К. Омельчук

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ ВЕРЫ

Аннотация. В статье исследуются теоретико-методологические предпосылки онтологического подхода к вере. Рассматривается, как в истории философии формировался взгляд на веру как на характеристику человеческого бытия. Обосновывается, что вера не должна рассматриваться только как феномен религии или теории познания, поскольку непосредственно связана с процессом становления личности. Данная статья будет интересна не только философам, но и всем интересующимся актуальными проблемами человека.

Ключевые слова: философия, вера, смысл, истина, ценности, система, личность, онтология, экзистенция, методология.

З а всю историю развития философской мысли существовали различные подходы к исследованию проблемы веры, однако, она находила в большей степени гносеологическое решение и в меньшей — социально-онтологическое и аксиологическое. Гносеологический подход рассматривает веру в связи с задачей отыскания достоверного знания. При этом она есть особый способ познания, выходящий за пределы эмпирического и рационального знания. С гносеологической точки зрения, вера в своем возникновении выступает «незнающим знанием» о способах личностно адекватного видения ситуации субъектом и основой соответствующего поведения в ней. Основной недостаток гносеологического подхода к изучению веры заключается в том, что она отрывается от феномена жизни как осознанного и осмысленного процесса становления человека. Философия XX в., выдвинув на первый план проблему человека как свободной в своем выборе индивидуальности, предоставила новый теоретико-методологический аппарат для раскрытия веры в социально-онтологическом аспекте. Вера, изучаемая посредством только гносеологического подхода, отрывается от феномена жизни, который понимается в качестве осознанного и

осмысленного процесса становления человека. Однако, познание не сводится к использованию веры, подобно тому, как и вера имеет место всего лишь на некоторых его этапах. В действительности же вера неизбежно требует ее изучения в социально-онтологическом, антропологическом, экзистенциальном и аксиологическом ракурсах, способных реально приблизить человека к пониманию своего предназначения.

Выступая в роли лишь одного из инструментов познания, альтернативного эмпирическому и рациональному опыту, вера теряет свое бытийно-ценностное значение. Гносеологический анализ не является достаточным для полного раскрытия феномена веры, поскольку обращен ко всеобщим основаниям, дающим возможность рассматривать познавательный результат как выражающее реальное положение вещей знание, а не к индивидуальным механизмам, функционирующим во внутреннем мире человека и в социуме. Социальная онтология и аксиология, сосредоточенные на проблеме существования человека, переживающего свое бытие в мире и в социуме, и его внутренней жизни, дают принципиально новое понимание веры, которая представляется в качестве жизненно-важного и личностно-ценного феномена. Вера как процесс (продолжительное, устойчивое

*Статья подготовлена при поддержке Совета по грантам
Президента Российской Федерации (проект № МК-2493.2011.6 «Онтология веры:
личностные и социокультурные механизмы преемственности ценностей»)*

состояние) организуется и утверждается через преодоление личностной незавершенности и закреплении успешного результата. Иначе говоря, возникает подобие причинно-следственной связи, причинная часть звена в которой в основном находится за пределами полного объяснения. В таком продолжении вера положительно воздействует на процесс самоопределения субъекта, формирование его личностных качеств. В исследовании теоретико-методологических предпосылок социально-онтологического рассмотрения проблемы веры мы выделяем несколько важных концепций и подходов, синтез которых позволит сформулировать положения ценностного анализа.

Пожалуй, первые упоминания о вере в интересующем нас аспекте можно встретить в трудах Августина Блаженного и Фомы Аквинского. Августин Блаженный рассматривает веру в качестве вопрошания, показывая в то же время, что акт веры устремляет вовнутрь себя и побуждает выйти за пределы телесности. Парадоксальность такого взгляда на веру заключается в одновременной связи последней с интериоризацией и трансценденцией. Столь же парадоксальной представляется вера как инструмент преобразования человека внешнего в человека внутреннего, раскрываемая в учении Фомы Аквинского. В основе онтологии Фомы Аквинского лежит восходящая к Аристотелю антитеза потенциального (возможного) и актуального (действительного): если потенциальное — это колеблющееся, неустановившееся бытие, то актуальное — это реализованность, осуществленность, завершенность и тем самым совершенство бытия. Вера в данном случае связана со становлением, однако характер такой связи в большей степени носит объективно-религиозный характер, нежели субъективно-бытийный, жизненный.

Для ряда направлений философии XX в. (в частности, для феноменологии, экзистенциализма, персонализма) характерны попытки возродить проблематику онтологии в новом, преимущественно субъективно-личностном ключе — как вопрос о слоях и уровнях бытия личности. Только с этого момента в различных философских школах и направлениях появляются подходы, применимые именно для исследования экзистенциальной веры. Интенциональность, трансценденция, коммуникация, личность — вот категории, являющиеся основанием оригинальных концепций, которые с различных сторон рассматривают веру и являются важным шагом на пути формирования социально-онтологического

и аксиологического подходов к этой проблеме. Фундаментальное значение в данном случае имеет постановка вопроса о связи веры с ценностью и смыслом бытия человека. Переориентация философского интереса с абстрактного абсолюта на конкретного человека, акцентирование внимания на сознании личности, его предназначении — это наиболее существенный шаг по направлению к вере, связанной с экзистенцией.

Решающую роль в данном случае сыграла экзистенциальная философия, синтезировавшая в себе процессы раскрытия человеческой сущности и полной вовлеченности личностного бытия в коммуникативное отношение с миром. Предложенный ею подход к проблеме целостно рассматривает веру в системе таких категорий, как личность, экзистенция, ценность, трансценденция, смысл. В свете положений философии жизни, феноменологии, герменевтики, интуитивизма и персонализма во многом прояснилась сущность перечисленных категорий, что сформировало необходимый фундамент для глубокого бытийно-ценностного анализа веры.

Итак, единым лейтмотивом в социально-онтологическом и аксиологическом подходе к исследуемой проблеме выступает экзистенция, а исходным моментом в определении экзистенциальной веры являются приведенные выше фундаментальные характеристики бытия человека. Однако необходимо отметить следующее: при более конкретном анализе интересующей нас проблемы обнаруживается, что у философов нет единства в объяснении веры. Устанавливая отношения различного характера между категориями личность, экзистенция, трансценденция, ценность и смысл, а также по-разному расставляя акценты, они не помещали в центр своих исследований веру как явление, интегрирующее эти категории в единую систему.

В самом общем смысле экзистенция — это внутреннее бытие человека; то непознаваемое в человеческом «я», вследствие которого человек предстает как конкретная неповторимая личность. Находясь на границе бытия и «ничто», понимаемого как возможное бытие, человек постоянно открыт миру, поэтому объективация, отчуждение есть необходимый акт экзистенции. Именно в объективации скрыты высшие цели экзистенции, без которых теряет смысл всякое единичное человеческое существование. Рождая новую реальность, новое бытие, человек уподобляется неустанному противнику «ничто», оказываясь существом,

производящим бытие из небытия. Именно здесь и проявляется связь экзистенции с трансценденцией: функционирование человека оказывается способом воспроизводства и расширения бытия. Всякое бытие, извлеченное человеком из небытия, разрушается вне культуры, снова обращаясь в небытие. Это ко многому обязывает человека, делая его ответственным перед природой, миром через данное ему понимание хрупкости бытия. Экзистенция, следовательно, — это обнаружение себя, делание себя, а значит, — самоуглубление как расширение границ индивидуального «я». В результате этого взрывается эгоистическая замкнутость индивида, и открываются необъятные горизонты коммуникации со своей эпохой, миром, другими людьми.

Кроме того, экзистенция раскрывается как подлинное и неподлинное существование личности. Неподлинное существование стремится к «позитивности», к безграничному самоутверждению за чужой счет (Ж.-П. Сартр). Подлинное же есть признание неотчуждаемой свободы Другого наряду с моей собственной; так, что всякий акт выбора для человека стал бы выбором во имя всех.

В философской литературе существует несколько определений трансценденции. Трансценденция в самом широком смысле есть соотношенность с иным, преодоление, переход. В социально-онтологическом значении трансценденция предстает либо как запредельная реальность, мир ноуменов, либо как выход в социокультурную реальность. Последнее подразумевает трансцендирование как выход за собственные пределы, переход из области посюстороннего в область потустороннего. В более узком значении трансценденция имеет антропологический смысл и определяется как важнейшая бессознательная интенция человека. Трансценденция есть «открытость, прорыв к перманентному выходу за всяческие пределы и границы, конечная неудовлетворенность любым наличным положением»¹. Она носит не психологический, а глубинный экзистенциальный характер, что связывает ее с попыткой увидеть себя, свое существование. К. Ясперс определяет трансценденцию как необъективируемую человеческую самость. В понимании трансценденции мы исходим из антропологического значения этого понятия. Трансценденция для нас — это не просто выход за

пределы реальности (природной среды, мира человеческой культуры или бесконечного универсума), а некое пограничное состояние человека, когда, с одной стороны, все знакомо, понятно, осмыслено, а, с другой стороны, — неуловимо, невыразимо: будь то Бог, скрытый смысл существования, тайна рождения и смерти и т.д.

Стремление к трансцендированию вызвано постоянным беспокойством по поводу хрупкости, преходящести, неустойчивости любого наличного бытия. Именно поэтому трансценденция — это попытка найти прочную опору всему сущему. В этом смысле трансценденция имеет личностное основание: так, например, «поступить как личность» означает взять на себя весь риск, ответственность, не имея никакого основания, кроме самого поступка. Личность в этом случае предстает как само-бытие, как самобытийствующая структура. Трансценденция — это преодоление себя, выход за собственные рамки, но это не выход к чему-то: трансценденция совершается в бытии человеческого существа, т.к. человека не существует без выхода за рамки природно-данного². Речь идет о тех основаниях в самом человеке, к которым он сам себя устремляет, чтобы стать истинным: только тогда трансцендентное становится имманентным.

Пережив опыт трансцендирования, человек становится другим и больше не способен жить легко и бездумно. В трансцендировании заложена возможность внутреннего преображения человека, ощущение самого себя живой, творческой личностью.

В свете этого в качестве надежного основания для бытийно-ценностного анализа проблемы веры важным представляется понимание экзистенции, устремленной к трансценденции: именно такой подход к вере объединяет вокруг нее перечисленные категории и дает качественно новую концепцию веры. Реализация этой концепции во многом зависит от комплексного рассмотрения частных подходов, выработанных отдельными мыслителями различных философских школ в рамках общего для них философского интереса.

С учетом всего вышесказанного, можно выделить наиболее существенные характеристики веры в экзистенциальном аспекте, такие как:

¹ Пелипенко А. А. Закат логоцентризма / А. А. Пелипенко // Человек. 2005. № 5. С. 50.

² См.: Мамардашвили М. К. Сознание-бытие / М. К. Мамардашвили // Мой опыт нетипичен. СПб, 2000. С. 132-149; Мамардашвили М. К. Трансценденция и бытие / М. К. Мамардашвили // Мой опыт нетипичен. СПб, 2000. С. 54-73.

интенциональный характер веры, смысло-формирующий характер веры, бытийно-ценностный характер веры, личностный характер веры, коммуникационный характер веры, интегративный характер веры, преобразующий характер веры. Все эти характеристики способствуют прояснению понятия веры, органично сочетающейся со сформированной философами XX века теоретико-методологической базой.

Постановка вопроса об интенциональном характере бытийной веры коррелирует с такими философскими понятиями, как интериоризация и трансценденция. Интериоризация понимается нами в качестве процесса, ориентирующего человека извне внутрь. Трансценденция же представляется двояко: трансценденция как процесс тождественна трансцендированию и представляет собой выход за свои пределы, а трансценденция как состояние тождественна истине и представляет собой абсолютную полноту бытия. В целях избежания возможных противоречий мы считаем необходимым отметить следующее: рассматриваемые в качестве процесса интериоризация и трансценденция в равной степени характеризуют бытийную веру как интенцию и потому воспринимаются нами в свете их интенциональной функции как тождественные.

В XVIII-XIX вв. наиболее значительной в этой паре категорий оказалась трансценденция, ставшая фундаментом своеобразных концепций И.Г. Фихте, Ф. Шеллинга и Г. Гегеля. В понимании немецких философов трансценденция представляет собой способ достижения человеком абсолюта и последующего соединения с ним. Можно констатировать, что для И.Г. Фихте и Ф. Шеллинга вера есть процесс сосредоточения на духе, абсолюте, трансцендентальном как конечной цели всякой деятельности человека. С этих позиций исследуемая нами проблема рассматривается крайне односторонне: вера упускает из виду такие категории, как жизнь, творчество, отношение, являющиеся атрибутами экзистенции личности и характеризующие веру в качестве определенного состояния. Схема Г. Гегеля несколько отличается от представлений его предшественников. Новизна взглядов философа заключается в сравнении становления «мирового духа» и становления человека: здесь трансценденция человека к духу реализуется в его способности к познанию самого себя и выражается в достижении определенного внутреннего состояния.

Общим недостатком немецкой классической философии в вопросе решения проблемы веры

является крайний объективизм, вследствие которого происходит полный (как у И.-Г. Фихте и Ф. Шеллинга) или же частичный (как у Г. Гегеля) уход от трансцендирующего субъекта как личности и индивидуальности.

Продвижение к субъективной вере в данном случае осуществимо за счет переключения внимания с объекта трансценденции непосредственно на трансцендирующий субъект. Вслед за Августином Блаженным Н. Кузанский, М. Экхарт, П. Тейяр де Шарден вплотную приблизились к заключению, что в акте веры интериоризация и трансценденция сливаются воедино. Мыслители сошлись в понимании интенционального характера веры, который характеризуется в их работах такими понятиями, как «вопросание к...», «ностальгия по...». Несмотря на различную направленность (для философии — это сущность, для религии — Бог), вера остается самоценной, поскольку суть дела состоит не в том, как именуют то, к чему вопрошают и трансцендируют. Акт веры как таковой — антропологический, бытийный феномен, сущность которого «овнешняется», принимая формы религии, теологии, философствования³. Именно посредством этого акта человек становится способным устремиться к трансцендентному внутри самого себя. Вера здесь не только антропологический феномен, но и экзистенциальный, метафизический. Стремление найти себя выражается в необходимости отказаться от внешнего. Внешнее, согласно Августину Блаженному, — значит несовершенное, незначительное, конечное, временное и потому недостойное веры. Верить можно только в действительно существующее, абсолютно законченное и полное, в то, «что пребывает неизменно» (Исповедь VII, 11).

Вера у С. Кьеркегора выступает как высшее напряжение, как состояние крайней разорванности, как высшая страсть, как наслаждение и мучение. Такая вера, основанная на «поступке жертвенной любви», абсурдна с позиции философии XVI-XIX вв., однако именно этот абсурд является уникальным открытием для философии экзистенциализма. Значение философских взглядов С. Кьеркегора заключено в переводе веры в сферу «эстетического» и «этического» бытия. Определяя веру как «высшую страсть в человеке», С. Кьеркегор ставит вопрос о природе силы, мотивирующей эту страсть. «Абсурдность» и «парадоксальность»

³ Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии / С.А. Нижников. М.: Изд-во РУДН, 2001. С. 294.

человеческой веры — такое окончательное заключение философа, сформировавшее впоследствии новое видение присутствия человека в мире. Выгода «банкира» против любви «рыцаря веры» — вот суть конфликта по С. Кьеркегору. Однако, для того, кто верит, существует такое внутреннее, которое совершенно несоизмеримо с внешним, поэтому такой человек пойдет против мирской этики и морали, но никогда не откажется от личностных, субъектно-субъектных отношений. Вера С. Кьеркегора рационально не обусловлена и свободна от понятий долг и принуждение, но в то же самое время она полностью зависима от взаимных отношений субъектов. Эта вера открывается человеку дошедшему до предела, когда для него не остается никакой другой человеческой возможности. Истинная вера является выходом и спасением не для каждого человека. Истинно верующий всегда, согласно С. Кьеркегору, должен жить в таком состоянии, никогда не успокаиваясь, всегда мучаясь своим несовершенством. Только такая позиция может сделать человека «рыцарем веры».

Принципиально иной подход используется в философии Э. Гуссерля: в ней проблема интенциональности сознания, особо важная для нас в связи с верой, пересекается с категорией смысл. Философ отмечает взаимную связь экзистенции и трансценденции, ценности и смысла: «Поскольку вера в абсолютный разум, придающий смысл миру, рухнула, постольку рухнула и вера в смысл истории, в смысл человечества, его свободу, понимаемую как возможность человека обрести разумный смысл своего индивидуального и общечеловеческого бытия»⁴. Именно интенциональность, понимаемая как направленность на предмет и рассматривающая чистую структуру сознания, свободную от индивидуальных (психологических, социальных, расовых и др.) характеристик, наиболее точно отражает социально-онтологическую природу веры. Функционально интенция веры высвечивает как имманентность человеческого бытия, так и трансцендентность идеального бытия, выступая в качестве связующего звена между субъектом и объектом: она призвана служить как бы мостом между ними — быть одновременно представителем имманентного мира общечело-

веческого сознания и трансцендентного мира бытия. Новизна понимания веры в представлении феноменологии Э. Гуссерля заключена в возможности представить ее как внутреннее переживание реального бытия посредством «усмотрения сущности» этого бытия. В данном случае вера исходит непосредственно от «трансцендентного Я» человека, напрямую устремляя его к полноте собственного сознания. Отличие такого подхода к вере от других концепций, основанных на принципе интенции, заключается в большей степени ориентированности на внутренний мир человека, нежели на объект веры.

Итак, Э. Гуссерль делал акцент на интенциональности как направленности сознания на самое себя. Однако, представители экзистенциальной философии (М. Хайдеггер, К. Ясперс, Г. Марсель) пошли дальше, заострив внимание на взаимной связи экзистенции с трансценденцией. Такая идея не менее сложна, поскольку трансценденция экзистенциалистов, понимаемая ими в качестве направленности сознания на выход за пределы личности, существенно проясняет преобразующий характер веры. Изменения в понимании трансценденции привели к изменению как понятия веры, так и ее влияния на человека. Если для Э. Гуссерля преобразование личности происходит путем очищения сознания в процессе переживания интенциональных актов, то для экзистенциалистов загадка преобразования и становления сокрыта в акте трансценденции. В ней экзистенция «открыта», направлена на другое, становящееся центром ее притяжения. В философии экзистенциализма интенциональность и трансценденция связаны, но не тождественны. Для концепции бытийной веры этот момент имеет существенное значение, поскольку и трансценденция, и интенциональность значимы только в рамках живой экзистенции — личностного бытия, устремленного к самоосуществлению в процессе становления индивидуальностью.

К. Ясперс предложил новый способ исследования веры в рамках экзистенциального подхода. Мыслитель рассматривал философскую веру, определяя ее как устремленность личностного бытия (экзистенции) к истинному бытию (трансценденции). В процессе такой устремленности и происходит целостная переориентации личности на Другого, в которой и заключена ценность экзистенциального видения веры. Предполагая коммуникацию в качестве рабочего пространства веры, философ указывает не только на внутреннее

⁴ Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука / Э. Гуссерль. Мн.: Харвест. М.: АСТ, 2000. С. 556.

преобразование человека, но на целостное изменение всего его существования.

Коммуникация в связи с верой впервые стала объектом повышенного внимания именно в философии экзистенциализма. Стремление постигнуть бытие как некую непосредственную нерасчлененную целостность субъекта и объекта явилось отправной точкой для рассмотрения веры в свете субъектно-субъектного диалога. Одним из первых такой аспект веры был рассмотрен в работах М.М. Бахтина, М. Бубера и Г.О. Марселя. Коммуникационный характер веры, раскрываемый ими, рассматривает веру уже не как нечто отвлеченное от каждодневной жизни человека, но как истинную реальность, без которой живая экзистенция не мыслима.

В центре внимания Г.О. Марселя стоит проблема бытия. Истинное бытие, определяемое философом в качестве состояния трансценденции, является не предметным, а личностным, по этой причине истинное отношение к бытию представляется как диалог. Бытие, по Г.О. Марселю, не «Оно», а «Ты», поэтому прообразом отношения человека к истинному бытию является личное отношение к другому человеку, осуществляемое перед лицом Бога. Такое положение объясняется тем, что поскольку истинное бытие не безлично, оно требует к себе постоянного личностного отношения. Продолжая это направление исследований, М. Бубер наиболее полно раскрывает эту тему в своей работе «Я и Ты» и впоследствии развивает ее в труде «Два образа веры». Вера для М. Бубера есть, во-первых, «сущностное состояние человеческого бытия», во-вторых, — «отношение признания», «акт принятия». Признание предполагает дистанцию между субъектом признания и его объектом, но именно здесь зарождается отношение, которое может перерасти в теснейшую близость вплоть до слияния воедино. Философу удалось сформулировать и обосновать принцип, который находится в основании преобразующего и коммуникационного характера веры: «вера становится возможной лишь потому, что в отношении, называемое «верой», вовлечено все мое бытие»⁵. Нельзя не согласиться с тем, что диалогичная субъектно-субъектная коммуникативная связь приводит к реализации так называемого «эффекта сообщающихся сосудов», который на практике выражается в преобразовании субъектов коммуникации. Концепция

целостного вовлечения многократно использовалась другими философами до и после М. Бубера, что подтверждает ее действенность.

Более широко коммуникационный характер веры представлен у русского философа М.М. Бахтина. В его работах экзистенция в самой своей основе раскрывается в качестве веры, которая сравнивается философом с жизненно-важным воздухом: «жизнь (и сознание) изнутри себя самой есть не что иное, как осуществление веры; чистое самосознание жизни есть осознание веры...»⁶. Отношение одного человека к другому определяется через акт «эстетического спасения»: «эстетический подход к внутреннему бытию другого требует, прежде всего, чтобы мы не верили и не надеялись на него, а ценностно принимали его помимо веры и надежды»⁷. Иными словами, М.М. Бахтин рассматривает веру как основание для диалога с Другим в первую очередь аксиологически и только потом — экзистенциально. Такой подход более эффективен, поскольку выделяет в вере не только коммуникационный (как у Г.О. Марселя) и преобразующий (как у М. Бубера) характер, но и бытийно-ценностный.

Попытка связать веру с ценностями и смыслом является существенным шагом на пути к ее пониманию как характеристики человеческого бытия, гораздо более эффективным, чем многочисленные споры о предмете веры и его истинности. Коммуникация как рабочее пространство для веры значима только в связи с ценностями и смыслом, преследуемыми человеком. Вера как таковая позволяет «настроить» коммуникационный канал, но результат будет зависеть только от того, каковы ценность и смысл такого рода отношений. В этой связи мы считаем целесообразным обобщить представления некоторых философов, поскольку их подход к вере отражает специфику искомой нами бытийной веры. Так, по В. Дильтею, углубление понимания собственного внутреннего мира достигается с помощью интроспекции (самонаблюдения), а понимание мира другого — путем «вживания», «сопереживания», «вчувствования». Для работ М. Бубера характерно понимание веры как внутреннего статуса «всцелой вовлеченности» души в состояние верности и «направленности человеческого сердца» на высоконравственные поступки. Следует также отметить точку зрения

⁵ Бубер М. Два образа веры / М. Бубер; под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лезова. М.: Республика, 1995. 234 с.

⁶ Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности / М.М. Бахтин // Работы 20-х годов. Киев, 1994. С. 204.

⁷ Там же. С. 192.

Б.П. Вышеславцева, согласно которой именно вера направляет человека к цели, не позволяя ему отвлекаться на что-либо другое. Аналогичной позиции придерживались также Э. Мунье и М. Хайдеггер. Интеграция тезисов этих мыслителей приводит к пониманию того, что целостное преобразование личности, ее качественное становление зависит от двух факторов: во-первых, от наличия коммуникационного канала веры, а во-вторых, от экзистенциальной интенции, сосредоточенности, концентрации на нем как единственном жизненном стремлении.

Представители философии экзистенциализма, герменевтики и персонализма сформулировали концепцию вовлечения, согласно которой личность не «брошена» в мир, не враждебна ему, а разумно включается в него, преобразуясь согласно степени своего устремления к истинному бытию (трансценденции). В свете этой концепции раскрывается интегративный характер бытийной веры, связывающий личностную, интенциональную, смысло-формирующую, бытийно-ценностную, коммуникационную и преобразующую характеристики веры вплоть до полного восстановления, восполнения личностной целостности.

При этом важно определить такое понятие как целостная личность.

В соответствии с философией персонализма Э. Мунье, понятия личности и индивида различны: если индивид — это изолированное человеческое «я», замкнутый в себе, погруженный в свой внутренний мир человек, то личность — это высшая духовная сущность, находящаяся в постоянном творческом самоосуществлении. Такое различие обуславливается тем, что категория личность находится в соотношении с такими категориями, как бытие, интериоризация, трансценденция, ценность, смысл, имеющими субъективный оттенок и характеризующими неповторимое своеобразие, индивидуальность человека. В этом свете вера есть производная от свободного выбора, обусловленного одним лишь стремлением человека к трансценденции, а отнюдь не общественным сознанием, традициями или какими бы то ни было социальными стереотипами.

Персонализм признает личность первичной творческой реальностью и высшей духовной ценностью, поэтому личность превращается в фундаментальную онтологическую категорию, основное проявление бытия. Основная заслуга в формировании концепции целостной личности принадлежит Э. Мунье, гармонично синтезиро-

вавшему в своей философии категории экстериоризации, интериоризации и трансценденции. Используемую Э. Мунье категорию интериоризации, подразумевающую переход извне внутрь, в данном случае можно считать тождественной категории интенциональности Э. Гуссерля, определяемой как направленность на себя. Посредством интенциональности, понимаемой в феноменологическом аспекте, становится возможным раскрытие ценности личностного бытия, а посредством трансценденции, понимаемой в экзистенциальном аспекте, — раскрытие смысла истинного бытия. Вера в данном случае имеет своим основанием не просто трансценденцию, но основывается на раскрытии глубины человеческой сущности. Глубину человеческой сущности достаточно трудно определить рационально, в какой-то степени ее можно описать лишь метафорично. Известна мысль Б. Паскаля о том, что в одном отношении я понимаю мир, а в другом — мир понимает меня. Мы понимаем, что это одно и то же отношение: я понимаю мир, а мир обретает смысл для меня потому, что я в нем расположен, и потому, что он меня содержит в себе. Мир неотделим от субъекта, но от субъекта, который не может быть ничем иным, как проектом мира. И субъект не отделен от мира, но мира, который он сам проецирует. Субъект — это бытие-в-мире, и мир остается «субъективным» потому, что его текстура обрисовывается человеческой субъективностью; здесь мир воспринимается не просто как совокупность вещей и законов. Последняя глубина — это по-настоящему открытие мира, познание его изнутри; тогда мы не посторонние наблюдатели, старающиеся вырвать какие-то тайны и употребить их себе на пользу, мы сливаемся с тем, что есть в мире потаенного и невыразимого. Такое видение есть у детей, поэтов, у любого мудрого человека. Таким образом, посредством веры происходит осуществление личности как вовне, так и в глубине ее внутреннего мира, что и отражается тождественностью в акте веры интенциональности и трансценденции.

Современные исследования проблемы веры в рамках экзистенциальной ориентации выдвигают в основном аксиологические и персоналистические подходы к проблеме веры. Так, согласно М.К. Мамардашвили, трансценденция это не просто стремление к запредельному бытию, но также интерес и, что самое важное, личностный поступок по отношению к этому бытию. Такое определение трансценденции подразумевает, по словам философа, отношение к инобытию как способ заботы

о своем личностном бытии. Вера как отношение к тому, что выходит за рамки природно-данного, и трансценденция как «выскакивание» человека за естественный, природой регулируемый ход событий имеют у философа одинаковую смысловую нагрузку. У современных философов В.П. Барышкова⁸ и Е.Н. Некрасовой⁹ сформировался оригинальный социально-онтологический подход, рассматривающий веру одновременно с аксиологической и персоналистической точки зрения. Разработанный авторами понятийно-категориальный аппарат во многом согласуется с концепцией бытийной веры, однако у них она рассматривается в качестве второстепенной категории.

Проанализированные нами выше интенциональная, коммуникативная и личностная характеристики веры сформировали необходимый фундамент для понимания этого феномена в качестве ценностного отношения личности к бытию-в-мире, способствующего целостному осмыслению и осознанию своего предназначения.

Становление личности коррелирует со становлением ее бытийной веры, поэтому последнюю необходимо рассматривать не столько в качестве состояния сознания, сколько в качестве последовательного и закономерного процесса преобразования этого сознания. Такой подход к экзистенции, подразумевающий онтологический плюрализм личностных смыслов, широко раскрывается в рамках таких направлений философии, как феноменология и герменевтика. Феноменология, оригинальность и теоретическая значимость которой состоит в построении многослойной модели сознания личности, является одним из эффективных инструментов для «усмотрения сущности» веры на различных уровнях бытия человека. Герменевтика и ее метод понятийного истолкования, предусматривающие смысловую и ценностную наполненность анализируемого объекта, также предполагают многозначность личности на различных уровнях ее бытия.

Так, М. Шелер обнаружил, проанализировал и обосновал возможность «параллельного» совершения одного и того же действия на разных уровнях бытия личности (физиологическом,

психологическом и духовном). В свою очередь Н. Гартман развил эти идеи в своей работе «Этика», представив ценностную иерархию разновидностей веры, которые придают жизни различные смыслы. Следует отметить, что смысл представляет собой многогранное понятие. В широком плане под смыслом подразумевается: 1) идеальное содержание, идея, сущность; 2) предназначение, конечная цель; 3) направленность к чему-либо; 4) разумное основание чего-нибудь.

В свете этого важно отметить следующее: в опыте веры открывается то, что А.Ф. Лосев называл «фактами разной напряженности бытия». Постигая смыслы бытия и небытия, человек ценностно измеряет и устремляется всей своей сущностью к тому или иному виду экзистенции. Вера, таким образом, раскрывает иерархичность бытия и присущие бытию смыслы. Эти смыслы носят жизненный характер, а «единственный способ постичь жизненное — это постичь его изнутри»¹⁰. Можно заключить, что герменевтический метод существенно проясняет сущность бытийно-ценностного аспекта веры, что во многом становится возможным благодаря категории «понимание».

Вера в данном случае представляет собой фундамент для «узнания» смысла бытия. П. Рикер, связывая понимание и веру посредством герменевтического круга, представил последнюю в качестве экзистенциального понимания в отличие от понимания объективного, связанного со строгим знанием. Это означает, что, опираясь только на веру, человек может понять и принять свое бытие в качестве ценного и осмысленного.

Таким образом, понимание и вера внутренне взаимодополняют друг друга: определенное понимание себя побуждает в личности соответствующий тип веры в Другого, а глубина веры в Другого порождает основанное на понимании соответствующее отношение к Другому; равно как определенное понимание Другого побуждает в личности соответствующий тип веры в себя, а глубина веры в себя порождает основанное на понимании соответствующее отношение к себе. Такой синтез веры и понимания, допустимый в рамках используемого нами подхода, представляет собой фундамент для становления личностного бытия, выраженного в устремленности экзистенции к трансценденции. Поскольку экзистенциальное понимание являет-

⁸ Барышков В.П. Аксиология личностного бытия / под ред. проф. В.Б. Устьянцева. Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 2001. 188 с.

⁹ Некрасова Е.Н. Живая истина. Метафизика человеческого бытия в русской религиозной философии XX в. М.: Мартис, 1997. 160 с.

¹⁰ Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. С. 104.

ся единственно адекватным средством передачи целостности жизни, можно сказать, что бытийная вера есть уникальный инструмент, благодаря которому вообще может быть прояснена и осмыслена экзистенция. В этой связи мы опираемся на работу М. Хайдеггера «Бытие и время», где понимание выступает не как способ познания, но как способ бытия, а также на концептуальное развертывание философской герменевтики в работе Х.-Г. Гадамера «Истина и метод».

По-настоящему революционный шаг сделал М. Хайдеггер, который развил идею о принципиальной недоступности экзистенции как личностного бытия для понимания посредством традиционного категориального аппарата и потому отказывался от него. По этой причине в его работах понятие вера встречается крайне редко, однако, использование таких понятий, как несокрытость, образование, обычность, понимание, присутствие, реализация, внимание, помогает философу раскрыть ее сущность.

Так, в своей статье «О сущности истины» немецкий философ утверждает: «Неистинность предложения (неправильность) есть несогласованность высказывания с вещью. Неистинность вещи (неподлинность) означает несовпадение сущего со своей сущностью»¹¹. Из опускаемого нами примера о пятимарковых монетах становится очевидным, что внутренняя возможность согласованности вещи и высказывания (правильность) подразумевает наличие веры, а точнее: она и есть вера. Отметим, что М. Хайдеггер употребляет «правильность» в отношении к высказыванию. Немецкий философ-экзистенциалист хочет, чтобы само бытие заговорило на своем специфическом языке; а язык — это не только говорение, но и слушание¹². Слушание бытия со вниманием и есть «Dasein», или тут-бытие, присутствие. Без внимания внутренний человек не совпадает во времени и пространстве с человеком внешним, иначе говоря, — тут-отсутствует. Раскрытие смысла бытия осуществляется через правильность экзистенции, подразумевающую слушание, внимание, понимание, присутствие, образование, реализацию.

Следует обратить внимание на то, что такая интерпретация экзистенции М. Хайдеггером является

не экзистенциалистской, а онтологической: экзистенция связана не с переживаниями, настроениями, тревогами, страхами и заботами, но с понятием интенциональности, и потому из характеристики отношения мысли и предмета она превращается в характеристику отношения сущего к бытию, которое раскрывается как присутствие¹³. Современный человек не способен воспринять «присутствия» того, что является «даром», то есть не осознает ценности жизни как заключенном в бытии смысле. Философ считает, что «понять направление, в каком вещь уже движется сама по себе — значит увидеть ее смысл. Во вникании в такой смысл — суть осмысления. Под осмыслением подразумевается большее осознание чего-либо»¹⁴. Таким образом, бытийная вера личности, определяющая направление всей жизни, связана со смыслом ее экзистенции: в феномене веры — ключ к раскрытию глубин внутреннего мира личности, нахождению ее предназначения.

Подытожим: М. Хайдеггер разработал такой методологический аппарат, опираясь на который мы можем проникнуть вглубь экзистенциальной сущности веры. Эффективность хайдеггеровской методологии кроется в интегральности его подхода к онтологии, который объединяет феноменологию, герменевтику, персонализм и экзистенциализм. С другой стороны, результатом «онтологического поворота» М. Хайдеггера и создания им так называемого атеистического экзистенциализма явилось представление истины как несокрытости наряду с сокрытием веры, ее нигилизацией. Посредством этого немецкому философу удалось существенно расширить и углубить научно-философское видение таких проблемных вопросов, как бытие человека и истины, их смысл и ценность на фоне конечности экзистенции и бесконечности трансценденции.

Здесь необходимо отметить, что русская религиозная философия XIX-XX вв. во многом предвосхитила основные идеи экзистенциализма, поставив и решив эти же проблемные вопросы.

Так, Л.Н. Толстого интересовали осознание жизни и ее смысл вне отрыва от бытия человека. По его мнению, человеческое «я» идентифицируется через веру, которая выражает нравственную определенность и направленность жизни, ее смысл. Вера человека характеризуется не словами и не поступками, но смыслом, понимаемым как внутренняя цельность жизни. Для учения

¹¹ Хайдеггер М. О сущности истины / М. Хайдеггер // Философские науки. 1989. № 4. С. 94.

¹² История современной зарубежной философии: компаративистский подход / А.С. Колесников [и др.] / отв. ред. М. Я. Корнеев. СПб: Лань, 1997. С. 82-83.

¹³ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер; пер. с нем. М.: Республика, 1993. С. 82-87.

¹⁴ Там же. С. 251.

Л.Н. Толстого характерна «жизнь по вере», основанная на нравственных и разумных отношениях с истиной, вера представляется в качестве аксиологического феномена, имеющего жизненно-практическое значение.

С.Л. Франк, Е.Н. Трубецкой и Н.О. Лосский впервые раскрыли во всей полноте взаимную связь веры с истиной, посвятив этой проблеме значительную часть своих работ. С.Л. Франк утверждал, что истина бытия самораскрывается человеку в сверхчувственном опыте веры, переживаемом в откровении. Мыслитель понимает откровение не так, как это принято в богословском контексте, но в самом широком философском смысле: как активное самораскрытие, исходящее из самой открывающейся реальности и направленное на личность; а также в качестве откровения реальности как таковой. Важно, на наш взгляд, отметить, что для С.Л. Франка «правда», «сердечное знание» и вера являются тождественными понятиями, которые сущностно укоренены в самом человеке. «Вера есть не что иное, как полнота и актуальность жизненных сил духа — самосознание, углубленное до восприятия последней глубины и абсолютной основы нашей внутренней жизни — горение сердца силой, которая по своей значительности и ценности с очевидностью воспринимается как нечто высшее и большее, чем я сам»¹⁵. Тот факт, что философ воспринимал веру в качестве критерия подлинной ценности человека, источника его жизни, а также живой связи с истиной, свидетельствует о тесной связи веры с такими категориями, как истина, личность, экзистенция, трансценденция, ценность, смысл.

В отношении исследуемого нами аспекта веры научно-философская ценность выводов, сделанных русскими религиозными философами, ничем не уступает важности выводов философов-экзистенциалистов, включая М. Хайдеггера. Однако, и в том, и в другом случаях мыслителей в основном интересовала истина бытия, которую одни представляли как Бога, а другие — как Ничто, как Мир, как Другого, как Истину. В данном исследовании наиболее целесообразным нам представляется акцентировать внимание на вере в ее связи со становлением человека истинным. В этом аспекте вера представляет собой особую экзистенциальную ценность, для раскрытия которой нам потребуется дополнительное исследование истины.

Итак, в качестве теоретико-методологических оснований онтологической системы веры нами использовались концептуальные положения феноменологии Э. Гуссерля, аксиологии М. Шелера, критической онтологии Н. Гартмана, фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, философской герменевтики Х.-Г. Гадамера, феноменологической герменевтики П. Рикера, а также положения концепции личности Н.А. Бердяева, Л.И. Шестова и Э. Мунье в персонализме, концепции сверхчувственного опыта в интуитивизме Н.О. Лосского, С.Л. Франка, Е.Н. Трубецкого, концепции осмысления иерархии ценностей у М. Шелера. Рассмотрение феномена веры в контексте понятий и категорий, используемых в этих философских концепциях, способствует социально-онтологическому и аксиологическому решению проблемы веры.

Список литературы:

1. Барышков В.П. Аксиология личностного бытия / В.П. Барышков; под ред. проф. В.Б. Устьянцева. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2001. 188 с.
2. Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности / М.М. Бахтин // Работы 20-х годов. Киев, 1994. С. 69-256.
3. Бубер М. Два образа веры / М. Бубер; под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лезова. М.: Республика, 1995. 464 с.
4. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер; общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
5. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука / Э. Гуссерль. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. 752 с.
6. История современной зарубежной философии: компаративистский подход / А.С. Колесников [и др.]; отв. ред. М.Я. Корнеев. СПб: Лань, 1997. 480 с.

¹⁵ Франк С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. М.: Республика, 1992. С. 247.

7. Пелипенко А.А. Закат логоцентризма / А.А. Пелипенко // Человек. 2005. № 5. С. 44-55.
8. Мамардашвили М.К. Трансценденция и бытие / М.К. Мамардашвили // Мой опыт нетипичен. СПб, 2000. С. 54-73.
9. Мамардашвили М.К. Сознание-бытие / М.К. Мамардашвили // Мой опыт нетипичен. СПб, 2000. С. 132-149.
10. Некрасова Е.Н. Живая истина. Метафизика человеческого бытия в русской религиозной философии XX в. / Е.Н. Некрасова. М.: Мартис, 1997. 160 с.
11. Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии / С.А. Нижников. М.: Изд-во РУДН, 2001. 355 с.
12. Франк С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. М.: Республика, 1992. 511 с.
13. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер; пер. с нем. М.: Республика, 1993. 447 с.
14. Хайдеггер М. О сущности истины / М. Хайдеггер // Философские науки. 1989. № 4. С. 91-104.

References (transliteration):

1. Baryshkov V.P. Aksiologiya lichnostnogo bytiya / V.P. Baryshkov; pod red. prof. V.B. Ust'yantseva. Saratov: Izd-vo Sarat. un-ta, 2001. 188 s.
2. Bakhtin M.M. Avtor i geroy v esteticheskoy deyatel'nosti / M.M. Bakhtin // Raboty 20-kh godov. Kiev, 1994. С. 69–256.
3. Buber M. Dva obraza very / M. Buber; pod red. P.S. Gurevicha, S.Ya. Levit, S.V. Lezova. М.: Respublika, 1995. 464 s.
4. Gadamer Kh.G. Istina i metod: Osnovy filosofskoy germeneytiki / Kh. G. Gadamer; obshch. red. i vstup. st. B.N. Bessonova. М.: Progress, 1988. 704 s.
5. Gusserl' E. Logicheskie issledovaniya. Karteziyanskiye razmyshleniya. Krizis evropeyskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya. Krizis evropeyskogo chelovechestva i filosofiya. Filosofiya kak strogaya nauka / E. Gusserl'. Мn.: Kharvest, М.: AST, 2000. 752 s.
6. Istoriya sovremennoy zarubezhnoy filosofii: komparativistskiy podkhod / A.S. Kolesnikov [i dr.]; otv. red. M.Ya. Korneev. SPb.: Lan', 1997. 480 s.
7. Pelipenko A.A. Zakat logotsentriзма / A.A. Pelipenko // Chelovek. 2005. № 5. S. 44-55.
8. Mamardashvili M.K. Transtsendentsiya i bytie / M.K. Mamardashvili // Moy opyt netipichen. SPb, 2000. S. 54-73.
9. Mamardashvili M.K. Soznanie-bytie / M.K. Mamardashvili // Moy opyt netipichen. SPb, 2000. S. 132-149.
10. Nekrasova E.N. Zhivaya istina. Metafizika chelovecheskogo bytiya v russkoy religioznoy filosofii KhKh v. / E.N. Nekrasova. М.: Martis, 1997. 160 s.
11. Nizhnikov S.A. Metafizika very v russkoy filosofii / S.A. Nizhnikov. М.: Izd-vo RUDN, 2001. 355 s.
12. Frank S.L. Dukhovnye osnovy obshchestva / S.L. Frank. М.: Respublika, 1992. 511 s.
13. Khaydegger M. Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya / M. Khaydegger; per. s nem. М.: Respublika, 1993. 447 s.
14. Khaydegger M. O sushchnosti istiny / M. Khaydegger // Filosofskie nauki. 1989. № 4. S. 91-104.