

ФЬОРЕНЦО ЭМИЛИО РЕАТИ

РЕЛИГИЯ

как освобождающая сила
в философии XX века



ЕВРОПЕЙСКИЙ ДОМ

РЕЛИГИЯ
КАК ОСВОБОЖДАЮЩАЯ СИЛА
В ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА

Фьоренцо Эмилио Реати

**РЕЛИГИЯ
КАК ОСВОБОЖДАЮЩАЯ СИЛА
В ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА**

"Книжный мир экумены" © 2012



ЕВРОПЕЙСКИЙ ДОМ
Санкт-Петербург
2001

Фьоренцо Эмилио Реати. Религия как освобождающая сила в философии XX века. — Пер. с итальянского Ю.А.Ромашев. — СПб. : Европейский Дом, 2001. — 96 с.

ISBN 5-8015-0100-2

© о. Фьоренцо Эмилио Реати, 2001
© Ромашев Юрий Александрович, перевод
с итальянского, 2001
© Европейский Дом, 2001

Оглавление

Введение	7
1. Что такое философия религии	9
1.1. Пример философии религии: парадигма И.Канта	9
1.2 Связь философии и религии	12
1.3 Начала философии религии	14
1.4 Что значит философствовать о религии?	16
2. Что такое религия?	16
2.1 Многочисленные смыслы слова «религия»	16
2.1.1 Что такое вопрошание?	16
2.1.2 Как спрашивать?	17
2.1.3 Религия или религии?	18
2.1.4 Философия, религия, христианство	19
2.1.5 Динамика религиозной сферы	21
2.2 . Выяснение «сушности» религии при сопоставлении христианства и иудаизма	21
2.2.1 Два этажа одного дома: Мендельсон и Кант	21
2.2.2 Дух иудаизма и христианства	23
2.2.3 Ядро и оболочка. Сушность и понятие религии	25
2.2.4 Спор о сушности христианства: замкнутое и открытое видение религии	27
2.2.5 Дискуссия о сушности иудаизма: этическая «религия» или религия избранного народа?	29
2.3 Об одном философском истолковании религиозной сферы	30
2.3.1 Религиозные понятия: священное	30
2.3.2 Структура священного	32
2.3.3 Структура обряда	33
2.3.4 Что же такое религия?	35
3. Знание и вера	36
3.1 Проблема смысла	36
3.1.1 Знание и вера в современной ситуации	36
3.1.2 В тени нигилизма	37
3.1.3 Риск философии: равнодушие и разрыв	39
3.1.4 «Первородный грех» философа и вера религиозного человека	41
3.1.5 Слияние и разрыв в сфере религии	43
3.2 В поисках смысла: спор о вере и знании	44
3.2.1 Поучительная полемика	44
3.2.2 Работа Гегеля «Вера и знание»	47

3.3 Знание и вера перед проблемой смысла	49
3.3.1 Возвращение к проблеме	49
3.3.2 Многочисленные значения понятия «вера»	50
3.3.3 Взаимосвязь веры и знания	53
3.3.4 Один из возможных ответов на вопрос о смысле	57
4. Религиозный язык	62
4.1 Проблема религиозного языка	62
4.1.1 Что такое язык?	62
4.1.2 Различные модальности высказываний и многочисленные смыслы языка	63
4.1.3 Различные значения языка	64
4.1.4 Различные формы религиозного языка	65
4.2 Философская герменевтика и «новая мысль»	67
4.2.1 Философская герменевтика	67
4.2.2 Язык откровения в «новом мышлении» Ф.Розенцвайга	72
4.3 Герменевтика религиозного языка	74
4.3.1 Характер религиозного языка	74
4.3.2 Молитва как язык веры	77
4.3.3 Язык религии и религия как язык. Что такое религиозный опыт?	81
5. Философия религии: современное состояние	84
5.1 Почему философия религии?	84
5.2 Апория философии религии	86
5.3 Утопия философии религии	89
Литература	91
Указатель имен	92

Введение

В XX веке Католическая Церковь пережила великое событие — II Ватиканский Собор. Оно привело к глубокому обновлению нашей Церкви и сделало ее способной адекватно отвечать на вызов современной культуры.

Накануне Собора Папа Иоанн XXIII провозгласил в Риме ключевой принцип церковной реформы, принцип, который, несомненно, можно назвать «герменевтическим»: он сказал, что «необходимо изложить древние непреходящие истины христианской веры на новом языке, более понятном современному человеку».

Этот же принцип вдохновлял создание данной книги, привносящей в сферу традиционной католической философии религии много нового и опирающейся на строго философский метод.

Я многому научился от одного из направлений современной философии, именуемого «герменевтической онтологией», основоположниками которого были Мартин Хайдеггер и Георг Гадамер. Эти известные теперь во всем мире философы дали глубокое и ясное истолкование явления «ослабления света» в некоторых традиционных религиозных убеждениях и связанного с этим быстро и повсеместно распространяющегося социально-культурного феномена секуляризации.

Я убежден, что именно используя ключевые понятия и язык герменевтической философии, можно ответить на вызов секуляризации и переформулировать понятными современному секуляризованному человеку словами вечные истины христианской веры.

Подобное было осуществлено св. Фомой Аквинским в XIII веке: вызвав скандал среди тогдашних церковных властей, он имел мужество применить философию Аристотеля, «*philosophia nova*», для формулировки христианских истин на новом языке и на уровне, отвечавшем его времени.

Таким образом, я считаю, что следуя в этой книге не букве, но духу томизма, я остаюсь верным учеником св. Фомы и добрым католическим философом.

Книга прослеживает путь развития философии религии от Канта, первого подлинного философа религии Нового времени, через Хайдеггера к Гадамеру, трактующему философию религии как герменевтику религиозного факта.

Она не обещает легкого чтения и предназначена для философски образованных верующих и неверующих, способных «достигать истины через труд понятия» (Гегель). Неверующим эта книга покажет, что религия продолжает питать и благотворно воздействовать и на нынешнюю, более секулярную по сравнению с прошлым, философию, а верующим поможет «дать разумное изъяснение их веры» (Св. Павел) современному секуляризованному человеку.

Предлагаемая здесь философия религии есть герменевтика религиозного факта, возможного события откровения: другими словами, это философия, отсылающая к Другому, открытая возможному историческому откровению, и это предохраняет ее от опасности замкнуться в себе, стать «идеологией». Тем самым, религия есть гарантия против диктатур, идейную основу которых всегда составляла идеологизированная философия.

Заключение книги ясно: «Таков вызов, который будет брошен христианской религии в ближайшем будущем: насколько она способна освободить человека, какова ее эмансипирующая сила» (И.Кант).

1. Что такое философия религии

1.1. Пример философии религии: парадигма И.Канта

В истории человеческой мысли один из наиболее ясных и корректных философских подходов к религии был предложен Иммануилом Кантом, изложившим его, в частности, в книге «Религия в пределах только разума». По существу труды Канта ознаменовали собой появление философии религии в собственном смысле этого слова.

Его концепцию¹ можно пояснить при помощи наглядного и эвристически плодотворного образа двух концентрических кругов. Кант приводит это сравнение в предисловии ко второму изданию своей книги для иллюстрации соотношения между религией разума (которую способна развивать философия) и религией Откровения (предмета богословского рассмотрения): «Так как *Откровение* может, по крайней мере, включать в себя и *чистую религию* разума (*teine Vernunftreligion*), а религия разума, наоборот, не может содержать в себе историческое [содержание] Откровения, то я могу рассматривать первое как более широкую сферу веры, которая заключает в себе религию разума как более узкую сферу (не как два вне друг друга находящиеся круга, а как два концентрических круга), и в пределах последней философ должен считать себя учителем чистого разума (из одних лишь априорных принципов), а при этом, следовательно, отвлекаться от всякого опыта»².

Этот образ возвращает нас к спорам эпохи Просвещения о природе религии, когда основанным на историческом откровении религиозным учениям противопоставлялась «религия разума», принципы которой считались заложенными в природе каждого человека.

¹ F.E.Reati, *La ragione ai confini della trascendenza*, Milano 1996.

² И.Кант, *Трактаты и письма*, Наука, М. 1980, с. 86–87.

Здесь можно вспомнить попытки Х.Вольфа воплотить естественную религию в исторической фигуре Христа, крайние выводы Реймаруса, чья «Апология, или защита разумных почитателей Бога», опубликованная Лессингом в виде анонимных отрывков, видит в христианстве мистификацию первоначального политического замысла Иисуса, и, наконец, предложенную самим Лессингом «естественную религию» как метод воспитания человеческого рода на основе внутренней религии, которую каждый человек может открыть в себе независимо от какого-либо исторического откровения.

В сущности, речь идет о поисках «истинного ядра» всего многообразия исторических явлений религии. Поэтому цель философского исследования, согласно его традиционному стремлению установить «сущность» предмета, сводится у указанных авторов к задаче, и в случае религии, постигнуть то, что лежит за разнообразными историческими проявлениями и языками, которыми говорит Откровение.

Концентрические круги у Канта показывают прежде всего границу между подлинным и неподлинным, сущностным и второстепенным в природе религии.

Однако, это только один из возможных смыслов, содержащихся в рассуждениях Канта. Его наглядное сравнение служит не для отделения зерен от плевел и предания затем последних огню. Скорее он иллюстрирует истинную цель Канта, а именно, попытку установить пределы, в которых обычный рассудок применим к сфере религии, и очертить область, где возможна подлинно «философская доктрина религии».

В соответствии со своим планом критики разума для определения его пределов в сфере науки и морали, Кант утверждает, что и в религии необходимо провести границу области законного использования разума и вместе с тем точно оценить его возможности.

Позиция, которую философский разум должен занять по отношению к религии, представлена в предисловии к первому изданию «Религии в пределах только разума».

Кант подверг сомнению рациональные доказательства бытия Божия в появившейся в 1787 г. «Критике чистого

разума». А в 1788 г. в «Критике практического разума» он восстанавливает возможную связь с Богом, исследуя принципы, позволяющие определять наше поведение как нравственное. Существование Бога становится, тем самым, постулатом чистого практического разума.

Мораль не основывается больше на Божественных заповедях в рамках религиозного мироощущения: доверяя самой себе, она может еще говорить о Боге как о «всемогущем моральном Законодателе» и принимать идею Его существования.

Намеченный здесь путь философского рассуждения о религии начинается с анализа этического измерения человека, ибо, как говорит Кант, «мораль неизбежно (*unumgänglich*) ведет к религии»³.

Вернемся к образу двух концентрических кругов. Он выражает верное соотношение, которое должно существовать между сферой философского исследования и областью религиозных явлений, наглядно показывая, что религия разума содержится в более обширной области религии Откровения. И центром, вокруг которого вращаются как элементы рациональной морали (ведущие к признанию трансцендентного), так и элементы, присущие библейской морали (характерные для строго религиозного поведения), является человеческий субъект, рассматриваемый в нравственном отношении как самостоятельный.

Благодаря общей связанности с этим субъектом два круга (религия разума и религия Откровения) концентричны, а не эксцентричны.

Разум не противопоставляет себя Священному Писанию, но обращается к нему, побуждаемый возникающими у него вопросами. Между ними существует не только «совместимость» (*Verträglichkeit*), но и единство (*Einigkeit*), «так, что тот, кто следует одному (руководствуясь моральными понятиями), обязательно встретит и другое»⁴. Согласие между этими двумя областями возможно только благодаря тому, что круги концентричны (имеют один центр). То есть, у фило-

³ И.Кант, *Ibidem*, с. 81.

⁴ И.Кант, *Ibidem*, с. 87.

софа (осознающего свои границы) и богослова (призванного не противопоставлять разум и Откровение), один и тот же предмет исследования.

Кант выступает как первый философ религии. Он хочет не ввести религиозные явления в сферу разума, но выявить компетенцию, а следовательно, и границы разума, оставляя, однако, пространство для всего того, что в них не укладывается. Он стремится философскими методами понять специфический объект (в данном случае религию), сознавая, что философствовать — значит иметь дело с некой инаковостью, которая никогда не может быть полностью постигнута.

1.2 Связь философии и религии

Мы называем *философским богословием* всякое рассуждение о Боге, осуществляемое исключительно философским путем и имеющее своей целью рациональное доказательство существования Высшего Существа и определение его атрибутов вне зависимости от какого-либо Откровения. При этом возникает образ Бога, именуемого «Богом философов», Бога, Которого можно достичь посредством разума и бытию Которого человек в состоянии дать умозрительное обоснование.

Бог философов и мудрецов это, конечно, как говорил Паскаль, не «Бог Авраама, Исаака и Иакова», не Живой Бог иудео-христианской веры. Это не Бог, Которому «можно молиться и приносить жертвы, перед Которым можно в благочестивом трепете пасть на колени, играть на музыкальных инструментах и танцевать» (М. Хайдеггер). Это Бог, который постигается философски через понятия и умозаключения.

Проблема Бога — вечный вопрос истории философии. Это сложное переплетение философской мысли и богословия ясно представлено, например, в обширном трехтомном исследовании В.Вайшеделя «*Бог философов. Основы философского богословия в эпоху нигилизма*», посвященном различным направлениям философского богословия⁵.

⁵ W. Weischedel, *Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971–72.

Немецкий философ начинает с греческой философии, а заканчивает идеями М. Хайдеггера, который в своих зрелых размышлениях приводит притягательное и загадочное рассуждение о «Божественных», об убежавших богах и ожидаемом нами Боге, Который только и может спасти. По сути дела он утверждает, что несмотря на переживаемый кризис, философское богословие выживает в форме вопрошания. При таком вопрошании всего существующего вплоть до его последних оснований, можно возродить философскую мысль о Боге, которая все еще пребывает «в тени нигилизма».

Почему сегодня необходимо возродить философское богословие в такой крайней форме, а именно, отправляясь от коренной проблематики реальности и от человека как субъекта, изначально вопрошающего о всей реальности? Изменение парадигмы в недрах самого философского богословия определяется двумя факторами: кантовской критикой спекулятивных претензий философии в отношении Бога и развенчанной Ницше иллюзией, что может существовать высший гарант смысла жизни. Эту критику, подвергающую сомнению образ Бога как Высшего Существа и основания смысла, необходимо учитывать и сегодня, если философия хочет говорить о Боге прямо, а не через посредство религии.

Есть еще один фактор, отличающий философское богословие от философии религии. Философское богословие убеждено, что философия имеет тесную связь с проблемой Бога. Понятие Бога не только исторически, но и по своей структуре связано с философией. Остается только посмотреть, является ли Бог философии Богом, к Которому обращаются верующие.

Может возникнуть подозрение, что обращение к Богу — это хитрость разума, стремящегося таким образом обрести свое абсолютное основание. Другими словами, не пытается ли разум поставить себя на место Бога в философском богословии?

Остается, однако, возможность другого отношения к религиозной сфере, которую как раз и стремится осуществить философия религии.

1.3 Начала философии религии

Философия религии применяет особый подход к религии. Она рассматривает культ и веру не просто как объекты научного исследования, ибо в этом случае они потеряли бы все свое экзистенциальное значение и способность придавать смысл человеческой жизни. Скорее, она стремится найти среди многочисленных документов и свидетельств религии то, что более всего служит пониманию наблюдаемых фактов.

Философия религии использует метод, берущий свое начало в Греции: она задает вопросы «Что это за религиозное явление?», «Как оно происходит?», «Почему?» и дает на них ответ настолько универсальный, насколько это допускается данным понятием. При этом предполагается, что таким путем можно понять, чем именно является тот или иной феномен, отвлекаясь от всего исторического в его случайности или типической повторяемости. Задается вопрос о том, что проявляется в данном религиозном переживании, каковы его отличительные черты, из чего оно состоит?

Философия религии, именно в силу того, что это философия, должна быть достаточно самокритичной и следить за принимаемыми ею время от времени теоретическими допущениями. Действительно, эти допущения всегда можно подвергнуть обсуждению и, если нужно, отвергнуть. К этому побуждает присущее философскому исследованию беспокойство: для него традиционно характерна способность постоянно и беспристрастно ставить вопросы, в первую очередь относительно самого себя. Философия религии, как и философия вообще, не может полностью обладать своим предметом, поскольку момент размышления приходит слишком поздно, когда все уже завершено. По выражению Гегеля, «сова разума взлетает в сумерках».

Философия, поскольку она философия, оглядывается назад, чтобы критически проанализировать принимаемые ею подчас совершенно неосознанно теоретические допущения, которые, впрочем, она не может не делать для понимания феномена религии. В этом смысле всякая философия, более того, всякая философская система, хотя бы отчасти, представляет собой некую гипотезу, требующую проверки.

Философия религии как таковая занимает нейтральную позицию по отношению к каждой отдельной религии. Другими словами, методологически она принимает атеистическую точку зрения. Это не значит, что отрицается возможность сверхъестественного вмешательства Откровения, но правомерность используемого языка постоянно обсуждается и радикальные сомнения в нем считаются вполне допустимыми. Философия религии сама по себе не дает никаких оснований ни для веры, ни для неверия. Она говорит о Боге косвенно, лишь посредством анализа религиозной сферы, лишь постольку, поскольку переживание Бога отражается в религиозном опыте человека. Однако, она сохраняет свою ориентацию на религию, так как именно религия является ее предметом. Философия религии, как и философия вообще, обращена вовне, осуществляя свое призвание быть философией чего-то отличного от себя.

Философия религии обращается к религиозной сфере и предполагает существование способа, которым Бог открывает Себя в специфической области человеческого поведения — религиозном измерении. Речь не идет о Боге философов или философском богословии: связь с Абсолютом полностью принадлежит сфере религии. Философия религии теперь не правомочна решать проблему Бога. Значительно изменив постановку задачи, она стремится осуществить связь между философской позицией, с одной стороны, и отношением к Божественному, с другой, путем анализа многочисленных проявлений религиозной сферы.

Но философское исследование религии тотчас же обнаруживает свои пределы. Точка зрения философа не совпадает со взглядом человека, имеющего личный религиозный опыт. Вспомним знаменитый пример русского философа Шестова. Он противопоставляет Афины и Иерусалим, позицию греков, давших жизнь философской мысли, и специфическую иудео-христианскую ментальность.

Философ ориентирован на всеобщее и воспроизводимое знание, а религиозный человек — на угодное Богу поведение. Он стремится воспринять полученное им Божественное послание и перевести его на язык практической нравственности,

чтобы сохранить тесную связь с Абсолютом. Это послание есть всегда единственное и неповторимое историческое событие.

1.4 Что значит философствовать о религии?

Наряду со стремлением к различению философской и религиозной сфер (о чем не следует забывать, чтобы избежать их отождествления), существует столь же сильная тенденция к взаимосвязи, засвидетельствованная, прежде всего, самой историей христианской мысли.

Философия часто обращалась к религии, чтобы обрести конкретность живой реальности, которую она рисковала утратить в своем постоянном оперировании одними только понятиями. А религиозная мысль на основе достижений философии создала концепции и методы «богословской науки», то есть осуществила перевод библейского послания в систему догматов.

Но различие неизменно остается: религия не должна становиться, как у Гегеля, одной из стадий эволюции философии, а с другой стороны, философия, будучи философией религии, должна признавать инаковость религии, во всей ее специфичности: философия должна быть открытой для всякого импульса, исходящего от религиозной сферы, а религия должна сохранять свою автономность.

Что же такое философия религии? Невозможно дать какое-то одно определение. Необходимо рассмотреть как именно философия осуществляет свою связь с религиозной сферой. Другими словами, чтобы ответить на данный вопрос, нужно эту связь осуществить. Нельзя научить тому, что такое философия, но, как говорил Кант, можно научить философствовать.

2. ЧТО ТАКОЕ РЕЛИГИЯ?

2.1 Многочисленные смыслы слова «религия»

2.1.1 Что такое вопрошание?

Чтобы понять мир, философия задает вопрос: «Что это такое?». Когда мы так спрашиваем, то имеем в виду, что что-то не знаем и признаем наше незнание. Чтобы ответить на

данный вопрос, мы задаем другие вопросы и так размышляя, открываем перед собой все новые и новые горизонты.

Но почему вообще мы задаем вопросы? Причина этому — удивление перед чем-то неизвестным. И поскольку именно для того, чтобы понять неизвестное, мы хотим свести его к уже известному, вопрос никогда не ставится вслепую, но возникает на основе какой-то идеи, связанной с предметом вопрошания (чего-то в некоторой степени нам уже известного — феномен «предпонимания» у Гадамера).

Кроме того, вопрошание означает существование у спрашивающего некоего намерения, а намерение подразумевает наличие какой-то точки зрения, позволяющей освободиться от чрезмерной вовлеченности в предмет: по Гуссерлю, думать — значит на шаг отойти от предмета, удалиться от него на должное расстояние, чтобы его понять.

Но хотя мы и руководствуемся некоторыми предварительными идеями и намерениями, ответ пока еще нельзя предвидеть. Он часто не совпадает с тем, что мы думали раньше по данному вопросу. Следовательно, вопрошание несомненно мотивировано удивлением, но, развиваясь, оно подготавливает новое удивление от последующих ответов, ответов не окончательных, поскольку они вызывают все новые вопросы.

Рассмотрим теперь вопрос «Что такое религия?», или «В чем сущность религии?». Здесь могут быть затруднения, но хорошо известно, что этот вопрос часто возникал в философской традиции. Прежде всего, каковы трудности, возникающие при такой постановке проблемы?

2.1.2 Как спрашивать?

Как искать ответ на вопрос «Что такое религия»? В истории известны два подхода. В первом случае сущность религии выводится из предварительных определений природы Бога, мира и человека, а во втором исходят из анализа следов религии в многообразном поведении человека.

Первый вариант — это процесс *a priori*, так как сущность религии выводится дедуктивно на основе установленных заранее определений, второй — *a posteriori*, поскольку

вывод делается индуктивным путем, отправляясь от многообразия религиозных феноменов. Какой же путь следует предпочесть?

Можно попытаться разрешить эту дилемму, произведя этимологический анализ слова «религия». Для язычника Цицерона (ср. его трактат «О природе богов») слово «религия» происходит от глагола «*telegere*» (что на латыни означает соединять вместе ряд одобряемых обществом и санкционированных государством форм религиозной практики), а христианин Лактанций производит его от латинского глагола «*religare*», означающего глубокую связь человека с неизреченной тайной Божества и религиозными обрядами, иницилирующими и поддерживающими эту связь верующего со своим Богом.

Из этого явствует, что религия выступает как историческое понятие, связанное с особыми способами переживания людьми опыта Божественного.

Философия в ее классическом виде, употребляя слово «Логос», связывает его с греческим глаголом «*legein*». Она собирает (так Хайдеггер истолковывает это слово) явления мира согласно особому критерию: связывая их сообразно специфичной для нее познавательной связи, чтобы установить причину того или иного явления.

Но философский по преимуществу вопрос «Что это такое?» по отношению к религии как будто непропорционален. Мы спрашиваем о религии, а имеем дело с разными религиями и их характерными особенностями.

2.1.3 Религия или религии?

Религиоведение, используя сравнительный метод, также ищет общие черты, присущие различным религиозным явлениям, но философия способна рассуждать в терминах универсальных категорий: вопрос «Что такое религия?» есть, по преимуществу, способ мыслить с общей, даже чрезвычайно общей точки зрения. Вот почему корректнее рассуждать не в терминах «философии религий», но «философии религии».

Это не значит, что философское исследование должно концентрироваться только на какой-то одной религии, на-

пример, христианской. Так бывало в истории западной традиции, и нередко в основе этого лежали благие мотивы. Однако, когда говорят о философии религии, то под словом «религия» подразумевают не христианство, но имеют в виду понятие религии, то есть то, что такое религия вообще.

Философское исследование производит своего рода редукцию, отбрасывая обширный религиозный материал с целью постичь сущность религии, ее «чтойность».

Здесь следует остерегаться одной опасности. Философ в своих рассуждениях может дойти до превращения религии лишь в промежуточный этап некоего пути, имеющего свое завершение в том, что уже не является религией: во всеобщности понятия. Такова философия религии Гегеля, в которой религия поглощается понятием и самостоятельность религиозной сферы становится иллюзорной.

Мы могли бы здесь противопоставить Гегелю взгляд Кьеркегора, который, чтобы спасти религию от поглощения понятием, защищает позицию верующего в ее особенности. Но это противопоставление здесь не действует. Нужно, чтобы сама философия показала внутреннюю необходимость наличия места для своего иного. Осуществить это можно, изучая издавна существующую на Западе тесную связь философского исследования религии с христианским опытом.

2.1.4 Философия, религия, христианство

Прежде чем размышлять о связи философии и христианства в западной культуре, уместно предварительно рассмотреть существующее там взаимоотношение философии, религии и христианства с целью продемонстрировать самостоятельность указанных трех элементов, подчеркнув, однако, их необходимую взаимосвязь. Только после можно прояснить и разрешить трудности, связанные с отношением философии к религиозной сфере.

Вспомним еще раз вопрос: «как ввести религиозный опыт в понятийную область, чтобы при этом живые религиозные проявления не были поглощены понятием?»

Необходимо показать, что наряду с философией, претендующей на гегемонию, существует и другая (пожалуй, более

подлинная) традиция, представляющая собой философию *другого*: философия ведет себя корректно, когда спрашивает не *о религии*, но задает вопросы *самой религии*. Она вопрошает саму религиозную сферу, она просит религиозного человека сказать, что именно ему свойственно. Тогда философия начинает видеть в религии не просто предмет изучения, но обретает способность вести диалог с верующим и руководствоваться тем, что дано в самом религиозном измерении.

Но что происходило в долгой истории сложных взаимоотношений христианства, религии и философии? Христианство стремилось стать полноправной религией, завоевывая эту область и вытесняя из нее все иные вероисповедания, считая себя единственно истинной религией. Этот факт связан с намерением христианства выступать в качестве Религии. Если христианство претендует на всеобщность, поглощая в себе все другие религии, то фатальным образом утрачивает свой характер религии и растворяется в неясной и человеческой, слишком человеческой, морали: вспомним злополучное отождествление христианской религии и моральной философии в эпоху Просвещения и у Канта. Несомненно, это было серьезной угрозой существованию христианства как религии в собственном смысле этого слова.

В то же время как конститутивный элемент христианской Вести появляется открытость по отношению к другому, к некому измерению вне себя, присутствующему и в других религиях. Если христианство сольется с религией и философией, то как религия оно умрет, но будет жить, обратясь к другим религиям и тем самым признавая, что сущность религии есть нечто отличное от него.

Кроме того, христианство является, с одной стороны, радикальным развитием существенных мотивов иудейской религии, а с другой, постигает себя и сообщает о себе посредством греческого языка, а значит и греческой философии. Поэтому христианство способно взаимодействовать и вести диалог с философией, не отказываясь от себя как религии. Таким образом, христианство неизбежно связано с религией и философией, но не совпадает ни с той, ни с другой.

Из сказанного следует, что христианство утверждает свою новизну и специфику, отсылая в то же время к универсальному религиозному измерению. Поэтому оно открыто для того, что от него отличается. Христианство — это религия, характерной чертой которой является связь с Религией как таковой, а потому и со всеми религиями вообще.

Кроме того, можно также понять, как философия, с одной стороны, стремится познать религию в понятиях, но в то же время хочет сохранять и поддерживать самостоятельность религиозной сферы. Философия продолжает осознавать знаменательный характер встречи с христианством и то, что из этой встречи она извлекла стимулы для собственного поиска — прежде всего глубоко присущее ей свойство открытости по отношению к другому.

2.1.5 Динамика религиозной сферы

Конечно, вопрос «Что такое религия?» является классическим философским вопросом. Но если религия — это связь, то вопрос «Что это такое?» не адекватен. Он не соответствует свидетельству религиозного опыта. Действительно, религия не только нечто динамичное и живое, но она открыта для встречи с *Иным*, с инаковостью. Но тогда надо спрашивать не о религии («Что такое религия?»), но вопрошать саму религию, то есть спрашивать у нее самой, как она осуществляет свою связь с Иным. Тогда вопрос «Что есть религия?» превращается в другой: «Как она есть?».

Проанализируем, как эта проблема трактуется в Новое время, взяв в качестве примера взаимоотношение иудейской и христианской мысли.

2.2 Выяснение «сущности» религии при сопоставлении христианства и иудаизма

2.2.1 Два этажа одного дома: Мендельсон и Кант

В одном из примечаний к четвертой части своего труда «Религия в пределах только разума» Кант обращается к наглядному сравнению, использованному за десять лет до этого немецким философом еврейского происхождения Моисеем Мендельсоном для иллюстрации связи между иудаиз-

мом и христианством и разъяснения характерных черт обеих религий. Философ Мендельсон, побуждаемый к обращению в христианство, во второй части своей книги «Иерусалим, или о религиозной власти и иудаизме», уподобляет христианство второму этажу дома, первый этаж которого — иудаизм. Поскольку христианство построено на иудаизме, даже признав недостаточность этой религии, отказаться от него нельзя, так как тогда разрушится все здание.

В этом примечании Кант дает такой комментарий: «Его [Мендельсона] настоящая мысль все же проглядывает достаточно ясно. Он хочет сказать: выбросите только само иудейство из вашей *яя...*, и мы подумаем о вашем предложении».

Действительно, — пишет Кант, — «на деле тогда не осталось бы ничего, кроме чисто моральной, не обремененной статутами религии. Наше бремя после свержения ига внешней обрядности отнюдь не облегчится, если вместо него на нас возложат другое, а именно исповедание веры в священную историю, угнетающее совестливого человека гораздо более тяжело»⁶.

В этих словах выражено то, что, согласно обоим мыслителям, отличает иудаизм от христианства и, кроме того, их ответ на вопрос «Что такое религия?». Для Канта сопоставление с иудаизмом позволяет выявить ядро христианства: оно лежит не во «внешней практике», то есть внешних формах культа, но в угождении Богу одним только моральным намерением. Между двумя религиями есть существенная разница, в силу чего сравнение с двухэтажным домом неправомерно.

В иудаизме центральное место занимает культ, а в христианстве — проповедь Иисуса, которая осуществляется в практическом разуме Канта и полагает себя в качестве альтернативы статутарной религии. Кант движется в рамках христианского истолкования термина «religio», то есть его понимания как восходящего к глаголу «religare», а потому объясняет религию как связь с Божественным и определяет

⁶ И.Кант. *Трактаты и письма*. М. 1980, с. 238.

эту связь, отправляясь от непосредственной моральной интенции⁷.

Напротив, Мендельсон отстаивает независимость иудаизма от христианства и отрицает необходимость обращения в христианство, ибо в переходе от одной религии к другой нет никакого прогресса. Он хочет побудить еврея выйти из гетто, пытается построить мост между его традицией и культурой, которая его примет, если он готов соблюдать ее гражданские законы.

Кроме того, он требует, чтобы собственное отличие еврея, поскольку оно не угрожает гражданскому сообществу, было признано и защищено соответствующими законами. Процесс эмансипации евреев должен встретить отношение просвещенной терпимости со стороны немцев.

Мендельсон истолковывает иудаизм как «законодательство, данное в Откровении». Бог открывает на горе Синай не вечные истины, которые надлежит воспринимать верой, но законы, заповеди и предписания, регулирующие жизнь избранного народа, конкретная реализация которых позволит утвердить первоначальный союз.

Иудаизм — не учение, а совокупность жизненных правил, «имеющих своей конечной целью общественное и личное счастье». После разрушения Храма эти правила потеряли свое политическое значение, но продолжают жить как законы морали и культа. Для Мендельсона религия связана по смыслу с «telegere», то есть, это культ Бога и практическая мораль, зафиксированные в соответствующих законах. Однако, он, по крайней мере частично, возвращает идею религии как связи человека с Богом согласно тому, что предписано Священным Писанием и устной традицией.

2.2.2 Дух иудаизма и христианства

Молодой Гегель, судя по его ранней работе «Дух христианства и его судьба», написанной во Франкфурте в 1798 г.,

⁷ Кант истолковывает эту связь с Богом как «*pietas*» (благочестие). Его мораль — это «учение о благочестии», «*Gottseligkeitlehre*», поскольку она включает в себя «страх» Божий и «любовь к Богу» — две определенности нравственного импульса.

был знаком с книгой Мендельсона. В этой работе он говорит о духе еврейского народа и, как следствие, о его трагической судьбе: «Еврейский народ впал в жалкое, низкое и подлое состояние, в котором он находится и по сию пору». Судьба еврейского народа уже была predetermined с самого начала историей его родоначальника. «Авраам был подвигнут желанием отделиться от народа, с которым он жил... и однажды он решил отправиться в неизведанную страну. Он не захотел полюбить этот народ и найти с ним примирение, чтобы быть свободным. Акт отделения, определивший рождение рода, определяет и его будущую судьбу. История еврейского народа представляет собой историю повторяющихся размежеваний, вызванных неизменным желанием быть в постоянной изоляции и оппозиции ко всем. Свободен только тот, кто поддерживает здоровые отношения с другими и с окружающим миром»⁸.

Все это отражено в религии этого народа. И если, с одной стороны, он хочет свободы ценой изоляции, то с другой стороны, как полагает Мендельсон, он подчиняется Божественным заповедям, следовательно, его судьба — подчинение и зависимость, являющиеся характерными чертами евреев.

Лишь свободная встреча с Истиной лицом к лицу делает человека свободным. Евреи, напротив, ставя в центр своего культа подчинение заповедям Бога, предстают как Его служители, то есть как рабы одного Господина. Вследствие этого их попытки эмансипации и интеграции не могут не кончиться неудачей.

Напротив, проповедь Иисуса есть грандиозное усилие соединить разделенное и избежать какого бы то ни было диктата. Духом любви исцеляется присущий судьбе евреев разрыв между заповедью и жизнью. Иисус выражает высший дух примирения и любви: Он призывает людей идти дальше выполнения закона, чтобы жить свободно и счастливо. В христианской среде излишне требование признания и терпи-

⁸ G.F.Hegel, *Theologische Jugendschriften*, H.Nohl (ред.), Tübingen, 1907.

мости, выдвинутое Мендельсоном по отношению к его современникам-немцам.

Согласно Гегелю, Кант также несет в своем сердце некоторые следы иудейского духа: он переносит в сферу философии разрыв между бытием (повседневной жизнью) и тем, чем оно должно быть (моральным законом). Кант не знает примирения в любви и, следовательно, в сущности в нем слишком мало христианского. Но по Гегелю, даже Иисус, еврей по происхождению, несет на себе печать Своего народа: Он тоже противопоставляет Себя миру. Его существование — бегство от мира к небесам и новым землям. Христианство несет в себе некий разрыв, подобный иудейскому. Возможно, этот разрыв неизбежен для религии как таковой, для всех религий. «Религия есть разделение между действительностью и духом, между конечным и бесконечным, между духом, совпадающим с религией, и тем же духом, желающим выйти за пределы всех религий в поисках идеальной, «чистой» религии» (Гегель).

2.2.3 Ядро и оболочка.

Сущность и понятие религии

Подобное расхождение между христианской религией (рассматриваемой в ее статутарных и культовых чертах) и «духом» христианства (определяемым по-разному и, следовательно, не совпадающим с внешними проявлениями религии) — частый мотив в истории христианства. Его можно также перевести в плоскость противопоставления «духа» и «мира». Это полезно сделать, чтобы заново продумать взаимоотношение между собственно христианством и тем, что вторично и второстепенно, что существенно и тем, что несущественно для религии.

Эту проблему философия религии ставит своим специфическим методом вопрошания, так как для верующего каждое слово Священного Писания носит фундаментальный характер. Здесь, таким образом, содержится сущностное «ядро», куда философия способна проникнуть сквозь защищающую и скрывающую это ядро «оболочку».

В этом направлении работал знаменитый философ религии Шлейермахер, современник Гегеля и его коллега по Берлинскому университету. Во второй из своих «Речей о религии»⁹ он стремится освободить религию от «навязанных ей чуждых элементов», то есть хочет получить ее во всей ее чистоте, разбив скрывающую ее «оболочку», подобно ювелиру, извлекающему алмаз из грубого материала.

Цель Шлейермахера — отстоять самостоятельность религиозной сферы, не допустив, прежде всего, ее отождествления с метафизикой (философским богословием) и моралью (в ее чисто практическом аспекте).

«Религия — это не мышление и не действие, но интуиция и чувство. Она хочет постигать вселенную и благочестиво размышлять над ее проявлениями. С детской пассивностью желает она быть захваченной и наполненной ее непосредственными воздействиями. В своей подлинной сущности религия противостоит и тому, и другому (метафизике и нравственности)» (Ф.Шлейермахер).

Шлейермахер уверен, что религия «затрагивает человека вне игры его жизненных сил и вне его личностных свойств», она вводит его в независящую от него связь, которую он должен принять и которая находит глубокое основание в чувстве бесконечности и целостности. Она выступает как «чувство и вкус к бесконечному» (Ф.Шлейермахер). Другими словами, связь с Божественным (в смысле «religare») возникает не от познания в понятиях и не от собственной нравственной инициативы человека, но есть некое «ощущение» (вспомним концепцию религии у Паскаля как «Божественного, ощущаемого сердцем»), которое вызывает Некто, Бесконечный, неодолимо влекущий нас к Себе. Мы можем спорить с этим воображаемым голосом бесконечного, но безусловно согласимся с тем, что философия религии обращена к Другому, к чему-то Иному по отношению к себе.

А теперь относительно философии религии Гегеля. В начале 1830-х годов он читал в Берлине свои «Лекции по

⁹ Ф.Шлейермахер, *Речи о религии. Монологи*. — М.- К. 1994. С. 78.

философии религии». Гегель хотел понять религию не как нечто застывшее, но в ее историческом и систематическом развитии, то есть он стремился найти некое динамическое ядро, лежащее в основе ее различных исторических проявлений. Он анализирует различные религии и приходит в конце концов к пониманию христианства, как «абсолютной религии», религии, достигшей своего полного завершения.

То, что религию нельзя понять вне исторического подхода к религиям, представляется удачной идеей: необходимо позволить самим религиям сказать, что такое религия, а не выводить ее *a priori* из философии. Только тогда философия религии будет относиться к религии как к чему-то отличному от себя. Однако здесь есть опасность соскользнуть от «сущности» религии к ее «понятию»: поиск сущности религии ведет к религиозным отношениям и религиозному опыту, то есть предполагает осознание религиозного явления как некоего отличного от субъекта предмета.

Говоря о «понятии» религии, философия пользуется критерием познания, внешним по отношению к этой области исследования. Она прибегает к герменевтическому критерию, предполагающему, что религиозная сфера поглощается и обосновывается некой другой, отличной от нее областью. И, наконец, то, что христианство есть совершенная религия, должно следовать не из философского допущения, а из исследования феноменологического типа.

2.2.4 Спор о сущности христианства: замкнутое и открытое видение религии

Зимой 1900 г. Адольф Гарнак, известный представитель либеральной теологии, прочитал в Берлинском университете знаменитый цикл лекций «Сущность христианства», опубликование которого вызвало оживленные споры не только в лютеранской, но в еврейской и католической среде.

Гарнак исследует сущность христианства, совпадающую, согласно Гегелю, с «религией в ее существе», используя современный ему историко-критический метод. Этим методом он реконструирует историческое развитие христианства. Нужно отметить, что Гарнак пользуется словом «сущность»

в двух различных смыслах: во-первых, оно означает «ядро», или глубочайшую «суть», которую историко-критическое исследование способно в основных чертах реконструировать (она совпадает с некоторыми аспектами проповеди Иисуса), а во-вторых, этот термин охватывает всю историю христианства и обеспечивает ее преемственность. Сущность проявляется в явлениях при их историческом изучении, а с другой стороны, она является неосознанной «богословской» предпосылкой.

Проповедь Иисуса Гарнак фактически признает за абсолютную точку отсчета: в ней сущность и «первоначальное ядро». И в этом смысле его историческое исследование руководствуется уже не исторической, но богословской потребностью (очевидно, в смысле либеральной теологии, преобладавшей в Германии в начале XX в.). Послание Иисуса рассматривается вне его исторического контекста, вне его связи с еврейской культурой того времени.

Проповедь Иисуса включает в себя провозглашение Царства, признание Бога Отцом и завет любви. Она порывает с существовавшими прежде религиозными концепциями, давая начало новому историческому развитию и являясь критерием оценки дальнейшего хода истории. Протестантская Реформация есть, несомненно, результат развития христианства: в ней была восстановлена в своей чистоте подлинная связь с евангельской вестью. «Чистая суть» христианства находится одновременно в начале и в конце исторического процесса. Здесь просматривается циклическая модель истории: историческое развитие сущности обретает в конце своего движения то ядро, которое присутствовало уже с самого начала.

С полным правом Эрнст Трёльч в своей работе «Что такое сущность христианства?» (1903) заявляет о необходимости новой постановки проблемы в соответствии с историко-критическим методом. Он понимает сущность христианства как совокупность основных религиозных идей, которая с очевидностью (мы сказали бы — с феноменологической очевидностью) выявляется в ходе истории и определяет свое дальнейшее развитие. Сущность христианства необходимо

рассматривать с точки зрения, определяемой не богословием, но философией истории.

Начало христианства лучше всего видно в историческом, в частности, иудейском контексте, и следовательно, оно не оторвано от иудейской традиции и не есть некая абсолютная точка отсчета. Христианство существенно переплетается с историей, а с другой стороны, оно открыто будущему. «Это религия, живущая в истории и историей» (Трёльч). История христианства постоянно открыта будущему в том смысле, что всегда возможна новая историческая связь с различными аспектами проповеди Иисуса. Сущность понимается не как внешнее допущение теологического характера, но как некий «синтез истории и будущего» (Трёльч).

2.2.5 Дискуссия о сущности иудаизма: этическая «религия» или религия избранного народа?

Своим знаменитым очерком «Сущность иудаизма»¹⁰ коллега Гарнака по богословскому факультету Берлинского университета Лео Баек вступил в дискуссию с позиции иудаизма. Баек отвергает точку зрения Гарнака, отрывающего Иисуса от иудейской почвы, и предлагает для отыскания сущности иудаизма обратиться к этике пророков, в контексте которой мог рассматриваться и сам Иисус из Назарета. Таким образом, иудаизм можно определить как «этический монотеизм», чье находящееся в постоянном развитии динамическое ядро — вклад еврейского народа в человеческую историю.

Можно согласиться с пониманием еврея Иисуса в контексте иудейской традиции, но было бы упрощением рассматривать Его как учителя нравственности. Подобная позиция типична для либерального протестантизма.

Двенадцать лет спустя Франц Розенцвайг в своей книге «Звезда искупления»¹¹ определит иудейскую религию как религию «избранного народа, в которой пребывает Тайна». Но в таком случае, уместен ли здесь вопрос «Что это такое?».

¹⁰ L.Baek, Hamack's *Vorlesungen über das Wesen des Ebraismus*, Berlin 1909.

¹¹ F.Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Berlin 1921.

Согласно Розенцвайгу, «иудейская религия представляет собой комплекс переживаемых и реализуемых в человеческой практике внутренних состояний, посредством которых возможно осуществление Царства Божия. Как таковая она несводима ни к какому определению». В третьей части своего труда Розенцвайг, используя феноменологический метод, то есть рассматривая иудаизм как религиозный феномен, анализирует иудейскую молитву в ее развитии в течение литургического года, так как «именно в ней осуществляется та связь с вечным, в которой сама вечность поселяется во времени». Исходя из феномена иудаизма как явления сугубо религиозного, несводимого к философии и этике, он задается вопросом не «Что такое религия?», но «Чем конкретно характерна сфера религии?».

2.3 Об одном философском истолковании религиозной сферы

2.3.1 Религиозные понятия: священное

Философ религии еврейского происхождения Розенцвайг считает, что нужно спрашивать, как религиозные явления осуществляются и предстают перед нами, как они нам являются, то есть предлагает использовать феноменологический подход. Действительно, нелегко и не корректно определять сущность религии в терминах вопроса «Что такое религия?». Вместо этого мы непосредственно вопрошаем религиозного человека, чтобы выяснить как он получает свой религиозный опыт.

С другой стороны, этот анализ должен проводиться в рамках философского подхода, так как речь идет о философии религии. Нам кажутся важными, помимо иных, два способа манифестации религии: через *священное* и обряд. Выясним их смысл и функцию в религиозной сфере.

Чтобы понять значение слова *священное*, сравним религии, принадлежащие индоевропейскому и семитскому ареалу, и посмотрим, как понятие *священного* выражается в Священном Писании на греческом, латинском и еврейском языках.

Этому слову присуща семантическая неоднозначность. Индоевропейские языки (используя как это, так и другие слова) выделяют два значения понятия священный. Одно значение указывает на Божественную мощь и ее явление человеку как чудесного и в то же время страшного события¹². А другое связано с необходимостью отделения, указывает на запрет непосредственного контакта, который может быть преодолен только путем очистительных практик. Можно говорить о «священной связи» и «священном разделении».

Греческий язык использует четыре слова, выражающие различные аспекты священного: *hagnos*, *hagios*, *hieros* и *hosios*. *Hagnos* выражает почитание и страх перед могуществом богов. В классических религиях термин *hagios* означает величие и отделенность Божественного, а в восточных мистериях — трансцендентность и чуждость его человеческому. В Септуагинте это слово соответствует еврейскому *qadosh* и *kodesh* и переходит впоследствии в христианскую лексику Нового Завета.

Hieros указывает на силу, крепость, жизненную силу не столько как качество божества, сколько как результат его действия. Затем это качество приобретают предметы, находящиеся под Божественным воздействием. *Hosios* означает то, что санкционировано Божественным законом. Это слово имеет юридическое значение, относящееся к нормам отношений между человеком и Богом.

В сфере древнеримской религии отмечается использование слов *sacer* и *sanctus*. Слово *sacer* указывает на состояние разделения и подразумевает противопоставление профанной среде. Оно применяется к местам, которые отделены от мирского, и где человек встречается с Божественным (храмы). Оно относится также к людям, хранящим священные места, например, к священникам. *Sanctus* происходит от глагола *sancire* и указывает не столько на акт Божественного соизволения, сколько на людей, являющихся объектом этого санкционирования, особенно священников.

¹² Ср. R.Otto, *Das Heilige*, München 1919.

В библейском иврите понятия *sacer* и *sanctus* выражены корнем *qdsb*, родственным *ассирийскому kuddush* — «*святиющийся, сияющий*». В Пятикнижии священно все то, что находится в контакте с Богом. Священен Ковчег, обряды и некоторые предметы. Они отделены от мирской жизни и контакты с ними запрещены, но в то же время именно они позволяют войти в общение с Божественным. В некотором роде они амбивалентны: и отделяют от Бога, и приближают к Нему.

С развитием нравственного начала иудейской религии они приобретают ярко выраженный этический смысл, переходя из области священного в сферу этически святого. Человек, хранящий своим поведением верность союзу с Богом, свят. И Сам Бог Свят, поскольку Он стоит во главе этого этического порядка, и так же свято Его имя.

В Новом Завете слово *hagios* указывает на Святость Бога, утверждаемую прославлением Его имени, а затем его значение распространяется на личность Иисуса, Божьего Святого, и, наконец, прилагается к Духу и сфере Его действия. Но святая прежде всего Церковь, ее находящийся в пути народ, ибо он соединен с Богом во Христе действием Духа Святого.

2.3.2 Структура священного

Подытоживая результаты нашего лексического анализа, мы можем сказать, что понятие *священного* характеризует предметы и людей, имеющие какое-либо отношение к Абсолюту и вводит в область Его проявления. Оно подразумевает близость к Божественному и возможность общения с Ним, что позволяет мирскому стать священным.

Когда подобный контакт установлен и от него сохранилась не только память, то остаются мощи и реликвии, часто сами становящиеся объектом почитания. Богоявление оставляет после себя некий след в реликвии. Нередко в почитании реликвии кроется надежда возобновления контакта с Божественным.

Здесь проявляется особая диалектика, присущая религиозным отношениям: появление священного, освящающего людей, вещи и места, вызывает изумление, и все же, тотчас

после его исчезновения, начинаются размышления, акцентирующие и подчеркивающие дистанцию между Божественным и человеческим. Но при помощи реликвий этот целебный контакт всегда может быть восстановлен.

Священное указывает также на разделение, на отличие от профанного. Опыт этого различия связан с признанием некой мощи, превосходящей человеческие возможности и вызывающей неожиданные и чудесные события. Предписания и запреты дают возможность осуществить религиозный контакт с Божественным, обеспечивая его при сохранении различий.

Поэтому сфера *священного* создает такую среду взаимоотношений, где не исчезает конститутивное различие между Божественным и человеческим измерением. Слово *священный* выражает переплетение «священного связи» и «священного разделения».

И поскольку *священное* указывает также и на измерение, в котором находят свое место некоторые частные виды деятельности, воздействие Божественного на человеческое (например, богоявление) и действия человека пред лицом Божества выявляют тесную связь между сакральным и поступком. Но когда человек соотносит себя с Божеством, чтобы это отношение было правильным, встает проблема кодификации и артикуляции обряда.

2.3.3 Структура обряда

В обряде религиозная связь принимает форму практики (называемой «обрядовой практикой»), которая осуществляется в символическом истолковании комплекса слов, жестов, звуков и символов. Если *священное* содержит элемент теоретического познания, в том смысле, что оно помогает постигать среду Божественного и способы его проявления, то обряд включает в себя элемент практического знания: это знание того, что должно быть совершено для установления связи с Абсолютом.

Это практическое знание принимает три основные формы: заповеди (когда сообщается необходимость той или иной религиозной практики), повествования (в котором

происходит передача и объяснение обряда) и молитвы (где человек признает, что опираясь лишь на собственные силы, он не может этот обряд исполнить).

В сфере религиозных наук предложены многие толкования структуры обряда. Его первое назначение — социализация: он вводит человека в некую целиком и полностью охватывающую его общественную систему. В социально-психологическом аспекте обряд, повторяясь, предоставляет надежное убежище от повседневной реальности, часто неопределенной и бессмысленной. Обряд погружает верующего во время вне времени и в пространство вне пространства, позволяя умерить тревогу перед всем, что неизвестно, а потому не поддается управлению. И часто обрядовые действия мыслятся как повторение некоего первоначального, совершенного каким-то богом основополагающего деяния, упорядочивающего хаос. Они некоторым образом дают новую жизнь этому деянию.

Такое истолкование предполагает, однако, определенную исходную позицию религиозных наук: религиозное явление рассматривается согласно его функции в рамках только человеческого измерения. А для религиозного человека обрядовая практика есть выражение асимметричного отношения с Абсолютом.

Таким образом, человеческая инициатива действенна, только если признает зависимость от некоего Божественного Существа и соотносится с условиями, установленными Им как Господином. В обряде Божество в Его чудесной и вызывающей страх сакральности предшествует этим условиям и их диктует, а человек, исполняя предписанные обряды, соотносит себя с открывшимся Божественным волеизъявлением, воспринимает и передает другим то, что ему предписано, и приводит свои поступки в соответствие с религиозными законами, которые установлены не им.

Это явствует из анализа религиозных феноменов жертвы и дарования — центральных моментов обряда. Их общая черта — связь дара и причащения. В дарении общение верных между собой и Богом происходит посредством предлагаемого дара, а в случае жертвы жертвователь дарует

Божеству лично самого себя: человек отождествляется с жертвой, жертвование становится «парадоксальным обрядом, посредством которого человек предлагает себя самому Богу через замещающий его символ» (*М.Элиаде*). Человек не дарит Богу какую-то вещь, но чувствует потребность даровать себя своему Божеству. Он выходит за пределы самого себя и отдает себя Тому, Кто отличен от него и в Ком полностью осуществлена религиозная связь.

2.3.4 Что же такое религия?

В первой главе мы уже отметили трудности, возникающие при стремлении фиксировать в понятиях «сущность» религии. Они происходят из-за того, что задаваемый философией вопрос «Что такое религия?» исторически наталкивается не только на множественность значений термина «религия», но и на множественность религий.

Мы также видели, как философское исследование входит в историю (историю западноевропейской мысли), испытывающую влияние определенной религии, а именно иудеохристианства. Встреча философии и христианства очень плодотворна, особенно для христианства, так как оно, в силу своей конститутивной открытости по отношению к отличному от себя, теряет характер детерминированной и закрытой религии.

Наконец, во второй главе показано, что история дискуссий о сущности религии свидетельствует о том, что если философское исследование хочет быть адекватным своему предмету, то оно должно заменить свой основной вопрос «Что есть религия?» на «Как существует религия?», как она проявляет себя, какой она предстает для философского истолкования. И таким образом, философский подход к религии становится герменевтикой религиозных явлений.

Философия, выработав понятие религии, рискует поглотить религию в понятии: достаточно вспомнить философию религии Гегеля. Напротив, следует спрашивать религиозного человека, каковы его религиозные переживания и как он понимает свой религиозный опыт. Философский подход выражает в понятиях присутщее верующему понимание самого себя.

Затем мы провели краткий философский анализ понятия *священный*. В нем появляется свойственная религии специфическая структура, которая во многих отношениях двойственна. Она проявляется как совместное присутствие в сфере священного разделения и связанности, различия и взаимоотношения. С философской точки зрения, это наиболее интересный аспект данного явления: священное одновременно говорит о различии и связи, указывает на связь, в которой сохранено различие.

В обряде происходит аналогичное явление. Он указывает на асимметричную связь с Божественным, которая осуществляется через поступки. Это место, где сосуществуют свободная человеческая инициатива и подчиненность высшему авторитету.

Кроме того, в обряде осуществляется парадоксальная ситуация, когда дар Божеству с целью получения от Него милостей превращается в жертвование самого себя, в акт отказа от претензий дарителя. В христианстве это выражено словами молитвы «Отче наш»: «Да будет воля Твоя!»

В заключение скажем, что религия — это связь в различии, отношение, существующее не в понятии, но реализующееся прежде всего в жизни и на практике. Философия посредством понятия превращает живой религиозный опыт, имеющий своей жизненной средой практику, в свой элемент, устраняя направленность к иному. Напротив, философия религии представляет собой герменевтику религиозного явления, сохраняющую всю его самобытность.

3. Знание и вера

3.1 Проблема смысла

3.1.1 Знание и вера в современной ситуации

В «религиях Книги» — иудаизме, христианстве и исламе связь человеческого и Божественного в аспекте отношения, которое человек должен иметь к Богу, называется словом «вера». Человек во всем своем существовании хочет «верить», а значит, быть верным этой связи.

В иудео-христианской традиции вера иногда связана со знанием и путем познания, а иногда противопоставлена им. Несомненно, существует знание, предполагающее веру, углубляющее и укрепляющее ее, знание, почтительно принимающее Божественное откровение и пытающееся каким-то образом понять его. Но есть и знание, стремящееся освободиться от веры и подвергнуть критике ее содержание.

Прежде чем подойти к этой сложной проблеме, рассмотрим особую ситуацию современного человека, определяющую характерные черты его восприятия внешнего мира. С одной стороны, наблюдается падение интереса к ответам религии на основные вопросы бытия. Этот распространенный феномен, который можно назвать «разочарованием мира», есть своего рода индифферентность по отношению к религии, «десакрализация» человеческого бытия. С другой стороны, возобновляются поиски смысла, ищущие ответа в традиционных культурах или в их современных вариантах, то есть происходит «ресакрализация» мира.

Вера, знание и их взаимоотношение определяют современную ситуацию: она зависит от особенностей их строения. Другими словами, необходимо задаться вопросом, развивались ли воля к знанию и приверженность к откровению сообразно их структуре? Перед обсуждением этого непростого вопроса представляется уместным подумать над темой религиозной индифферентности, представляющей сегодня настоящий вызов утверждению всеобщей потребности в смысле¹³.

3.1.2 В тени нигилизма

Согласно Вильгельму Вайшеделю, ситуацию современной мысли можно определить как «философствование в тени нигилизма»¹⁴. Современное мироощущение выводит религию

¹³ На эту тему см. Н. Gollwitzer, *Krummes Holzaufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, Chr. Kaiser Verlag, München 1970.

¹⁴ «*Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*» — название знаменитого доклада, прочитанного Вайшеделем в берлинской Kirchliche Hochschule в 1961 г. и опубликованного затем в «*Zeitschrift für evangelische Theologie*», 1962, S. 233–49.

за скобки: это то, к чему можно без сожаления повернуться спиной. Подобная позиция исходит из присущего атеизму отрицания, которое часто связано с чувством ностальгии и, следовательно, есть неявное признание отвергаемой ценности. Напротив, нигилизм предполагает отсутствие смысла, утрату ценностей, ситуацию уже ставшей привычной бедности, в которой, как выразился бы Хайдеггер, человек не замечает даже своей нужды.

Осознание этого положения произошло уже два века назад в вышедшем в 1796 г. и ставшем знаменитым романе «Зибенкез» известного немецкого писателя-романтика Жана Поля (Иоганна Рихтера). Его главный герой рассказывает о своем сне: «Он был похож на те детские сны, что подобно светлячкам выписывают причудливые линии в темноте нашей души. В нем великая и полная достоинства фигура восходит на алтарь и мертвые кричат: «Иисусе, есть ли Бог?». Он отвечает им: «Нет». И Христос продолжает: «Я пересек множество миров и поднимался к светилам, Я прошел Млечный путь и пустыни небесные, но нигде нет Бога». Повествование полно горечи и скорби. Наконец, рассказчик просыпается и обнаруживает, что все это был сон. Он счастлив, так как может поклоняться Богу и с радостью и верой молиться Ему. Но, к сожалению, этот сон стал уже жестокой явью. Впоследствии Ницше максимально разовьет тему смерти Бога и обвинит человека в Его убийстве.

У Ницше несомненно присутствует след чувства уныния и сиротства, охватывающего человека в этой ситуации, но прежде всего он очень ясно показал человечество, уже пережившее смерть Бога и считающее, что оно порвало с трансцендентностью. Эти темы вновь звучат у истолкователя Ницше — М.Хайдеггера: в его понимании нигилизма как эпохального момента истории бытия, в осознании того, что всякое человеческое решение предопределено историческим контекстом и потому все происходит «беспричинно», в его открытости к новым возможностям существования, в позиции заброшенности без малейшего просвета надежды.

Все это воспринимается как отказ от всякой претензии вывести из потребности в жизненном смысле и ори-

ентирах необходимость возможного удовлетворения этой потребности.

С настоящей неотложностью, как вызов самому богословию, встает вопрос о смысле: уже, конечно, не в качестве стимула поиска и обретения ответа, но как сомнение в самом вопросе. В век, познавший ужас Освенцима, когда зло кажется еще более непереносимым, несправедливым, неискупимым, в эпоху, когда вновь поднимается тема Иова, спорящего с Богом, встает вопрос: насколько еще оправдано само понятие смысла. Можно ли найти смысл, отличный от того, о котором говорит благочестивая религиозная традиция? Или же надо отказаться от самой постановки вопроса о смысле как не имеющей смысла?

Здесь возникает странный вопрос: «Имеет ли смысл сама проблема смысла?»¹⁵. И прав ли Д.Бонхоффер, утверждая, что «...необходимо учиться жить *et si Deus non daretur*»? Нам следует не уходить от этой проблемы, но адекватным образом исследовать ее.

3.1.3 Риск философии: равнодушие и разрыв

Попробуем проанализировать сегодняшнюю ситуацию религиозного равнодушия. Факты говорят о том, что слова, жесты и символы религии не вызывают больше немедленного отклика. Он не возникает раз и навсегда: всякую религиозную веру можно подвергнуть сомнению, всякое религиозное убеждение можно отбросить. Можно изменить критерий жизни и отказаться от самых традиционных идей. Но подобная позиция разрыва, критическая дистанция свойственна и философскому исследованию. Философия — это всегда философия чего-то, это знание, имеющее дело с поступками и мыслями людей и всегда выступающее в форме суждения и критики. Поэтому оно выражает намерение не тотчас соглашаться с тем или иным мнением — это позиция критической дистанции и способность видеть дальнюю перспективу. Философское знание использует свою собственную страте-

¹⁵ F.E.Reati, *Il permanere della domanda del senso nell'epoca del nichilismo*, Milano 1995, p.453.

гию: дистанцирование от своего предмета — неперемное условие всякого подлинно плодотворного исследования.

Платон считает, что философское знание начинается с удивления перед неожиданным, стремящегося затем объяснить неизвестное чисто рациональными методами, не прибегая к какому-либо Божественному объяснению. С этой целью оно рассматривает чудесное со стороны, исследуя его объективно и пытается ввести его в рамки системы уже известных рациональных объяснений. Удивление не заинтересовано в контакте с Абсолютом, знаком которого оно является, но стремится к чисто рациональному постижению мира.

По Аристотелю, орган философии — зрение: глаза хорошо видят только тогда, когда они находятся на должном расстоянии от предмета. Хорошо видеть можно только, если найти правильную точку зрения на предмет, непосредственный контакт не дает возможности что-либо видеть.

Однако на этом пути существует множество опасностей, которые более или менее осознаются при философствовании.

Поскольку философия рассматривает свой предмет на расстоянии, не допуская вовлечения себя в его живую целостность, ее взгляд становится выборочным и частичным. Первая опасность как раз и состоит в забвении того факта, что философия — это только одно из возможных видений мира, а потому имеет односторонний характер. Поэтому есть риск принять часть за целое, другими словами, построить целое, исходя из конечности и частичности философской точки зрения, как будто философия может воссоздать из ничего то содержание, которое она желала просто принять и объяснить.

Другая опасность подобной позиции созерцания предмета на расстоянии — это невозможность видеть то, что вблизи. Отсюда дальнзоркость, свойственная части современной философской мысли.

Последняя опасность заслуживает особого внимания. Хорошо известно, что философствование не связано с продуктивными применениями: Хайдеггер подчеркивает «бесполезность» философии. Философия возникает, когда осуществляется дистанцирование от того, что вызывает удивление, и

контролируется воздействие чудесного на постигающий его субъект. Но при сохранении этой дистанции, необходимой для процесса мышления, происходит и своего рода обесцвечивание того, что рассматривается как чистая видимость. Отсюда возникает желание обратиться к иному, «истинному» миру. Потеря контакта с реальностью, именно в силу необходимости находиться от нее на определенной дистанции, порождает опасность блужданий без какой-либо опоры на конкретную действительность. Возникает состояние безразличия, находящее свое выражение в современной философской литературе экзистенциального толка, в меланхолии и тоске. Действительно, меланхолия, присутствующая уже у древних греков, есть болезнь размышляющего человека, тогда как тоска рассматривается Хайдеггером и Янкелевичем как чувство, имеющее большое философское значение, поскольку оно вскрывает особую бытийную ситуацию человека.

Поэтому исток безразличия, в том числе и безразличия религиозного, находится, по-видимому, в типичном для философского знания подходе. Тогда, как кажется, не остается ничего другого, как возвратиться к непосредственному (почти наивному?) принятию религии. Чтобы излечиться от болезни равнодушия, нужно следовать новым формам соединения, принимая новые парадигмы смысла.

3.1.4 «Первородный грех» философа и вера религиозного человека

Дистанцирование от изучаемого предмета позволяет философу занять критическую позицию, различать и анализировать то, с чем он прежде отождествлял себя. Это различие происходит посредством суждения (по-немецки Ur-teil). Оно указывает на акт разделения, позволяющий различать, чтобы лучше понять. Так возникает типичный для мыслящего человека путь: необходимость установить отношения с миром и другими людьми, отпавшая от акта разделения.

Священное Писание описывает аналогичную ситуацию: в нем судьба человека отмечена разделением. Достаточно вспомнить рассказ о «падении» первой человеческой пары в книге Бытия. Человек желает «познать добро и зло» (древне-

еврейское выражение, обозначающее полноту) и вкушает запретный плод.

Приобретя это знание, человек отпал от райской жизни, потерял первоначальное участие во всем и даже отделился от самого себя (то есть стал способен ощущать свою наготу). Так начинается в мире и истории путь человека, наделенного знанием и способностью различения, но лишённого возможности воссоединить то, что был вынужден разять в процессе познания.

По-видимому, идеальный образец религиозного отношения, то есть идеал человека, послушного Божественной воле и находящегося в гармонии с миром и другими людьми, связан с райским состоянием, предшествовавшим грехопадению, о котором говорится в книге Бытия. А слово «вера», как представляется, и означает это отношение: оно как раз указывает на изначальное единение, вовлечение верующего в священную сферу дарованного Откровением содержания и поступков послушания. Термин «*religamen*» обозначает это непосредственное соединение верующего с Божественным.

Как посредством веры религиозный человек вступает в жизненную связь с Божественным? Кратко опишем этот типичный путь.

Прежде всего, человек переживает некое событие, поражающее его и заставляющее подвергнуть сомнению имеющиеся у него привычки, ценности и убеждения (вспомним опыт религиозного обращения). И поэтому здесь, так же как в случае философии, происходит смена парадигмы. Однако, это изменение взгляда на мир происходит не с тем, чтобы увеличить свое знание и, как это случается с философом, перестать удивляться, что ведет в конечном итоге к меланхолии и равнодушию.

Религиозный человек реагирует на удивление обрядовой практикой и религиозным поведением, выражающими его немощь и подчиненность, а следовательно, доверительную преданность божеству.

Кроме того, знания, приобретенные, чтобы утолить удивление, находятся под знаком чудесного: это неизъяснимый дар, неожиданное откровение, которое человеку остается

лишь воспринять. Орган этого восприятия — не зрение (зрение предполагает рассмотрение с определенного расстояния), но слух, посредством которого человек воспринимает *зоб*. Вера всегда устанавливается *призванием*.

Единение с Божественным выражается в воле, осознающей себя поглощенной религиозной сферой. Так восстанавливается связь с Божественным.

Понятие веры можно мыслить себе как некую гармоничную связь с миром и Богом, которую верующий человек стремится восстановить, принимая всякое событие как богоявление. Через свою веру он занимает позицию, позволяющую ему придавать смысл всем жизненным явлениям. Так предотвращается опасность впасть в равнодушие и «меланхолию», что случается с философом, увеличивающим до предела критическую дистанцию, необходимую для лучшего понимания предмета исследования.

3.1.5 Слияние и разрыв в сфере религии

Действительно ли религиозный выбор способен помочь избежать внутреннего разрыва, присущего философу в силу того, что он рассматривает исследуемый предмет с некоторого расстояния, что приводит его к равнодушию по отношению к миру? Мы думаем, что это не совсем так.

Само библейское повествование о грехопадении сообщает о наводящем на размышление факте: в повествовательной форме оно говорит нам об отрицательности и ограниченности, свойственных человеку и порождающих новые вопросы. Библейский рассказ не перестает возбуждать все новые вопросы. Они относятся, главным образом, к смыслу Божественных действий. Почему Бог, создав совершенный мир, допускает появление в нем греха и зла? И тогда, чтобы понять, кто в конечном итоге ответствен за зло, необходимо ответить на множество «почему», которым традиционно посвятила себя философия.

Это хорошо понял Гегель в своей «Философии религии», говоря, что рассказ о сотворении мира содержит много противоречий и представляет собой большую проблему для спекулятивного мышления: с одной стороны, человек призван осуществить общение с Богом, а с другой, он трагически

нарушает райский порядок и вызывает непоправимый разрыв между Богом и человеком.

Философы «секуляризованного» толка (Ф.Берже, Г.Йонас, Ф.Гогартен), со своей стороны, утверждают, что в сердце самой иудейской религии существует конститутивный элемент разрыва и возникает разделение между человеческим и Божественным: здесь, с одной стороны, присутствует абсолютная трансцендентность Бога, а с другой, историчность человеческого существования: человек начинает свой свободный и трудный путь в мире.

Конечно, можно вообразить себе некую «новую» философию, предлагающую современному человеку «наивное» принятие древних ценностей. Она могла бы критически подойти к разделению, излечить разрыв и раз и навсегда соединить человека с его идеалами, чтобы избежать фатального ига равнодушия и нигилизма. Но способна ли философия избавиться от своей врожденной ограниченности? И может ли она обеспечить искупление человека и примирение Вселенной, если даже религия отмечена разделением и разрывом? Это попытался сделать Гегель, рассмотрев «дух протестантизма» и «философии рассудка».

3.2 В поисках смысла: спор о вере и знании

3.2.1 Поучительная полемика

В последние десятилетия восемнадцатого и начале девятнадцатого века в философской среде Германии происходила чрезвычайно поучительная для рассматриваемой нами темы полемика. В ней выявилась центральная проблема философии Нового времени, а именно, противостояние знания и веры, или, вернее, решительное противоречие между религиозным и научным видением мира. При этом следует учесть, что противостояние веры и знания «перешло в сферу философии». Рассмотрим некоторые аспекты философской мысли Якоби, Канта, Фихте и Гегеля в период с 1783 по 1802 г.¹⁶

¹⁶ Общее представление о проблеме можно получить по книге В.Вансо, *Fede e Sapere. La parabola dell'«Aufklärung» tra pietismo e idealismo*, Napoli 1992.

Якоби в своей полемике с Мендельсоном отвергает философию Спинозы: она — вершина мысли Нового времени и совершенный образец замкнутой рациональной системы. Он пишет, что есть единственный выход из замкнутого круга разума, а именно, «сальто-мортале осуществляемое верой» — знаменитое выражение, использованное впоследствии датским философом Сореном Кьеркегором.

Якоби понимает веру как «согласие, достигнутое не на основе рассуждений. Она выражает потребность иного мышления, которое, будучи верой в Откровение, выступает подобно сократовскому «я знаю, что ничего не знаю»¹⁷. Тем самым происходит отказ от претензий разума и вместе с тем от просветительского лозунга *sapere aude* (дерзай познать!).

«Мне нужна была истина, не созданная мною, но создавшая меня. Она должна была заполнить мою пустоту, светить в окружающей меня ночи»¹⁸.

Эта точка зрения, конечно, не могла понравиться Канту. Он вступил в полемику со статьей «Что значит ориентироваться в мысли?»¹⁹. Кант возражает против *Schwärmerei* (мечтаний) Якоби: он не может разделять «восторженное предчувствие сверхчувственного», которое Якоби именуется верой. Необходимо вновь продумать жесткую альтернативу Якоби: или «сальто-мортале» веры, или железный детерминизм процесса познания (как у Спинозы). Другими словами, или приверженность чудесному Богу, или пребывание над бездной — исходя из другой точки зрения на понятия веры и знания».

И Кант начинает хорошо известный путь «Критики практического разума» (1788). В человеке есть некое «глубокое нравственное чувство, коренящееся в совести и заставляющее ощущать существование Некто, недоказуемое знанием,

¹⁷ F.H.Jakobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, in *Werke*, Buch IV, Berlin, S.564.

¹⁸ *Ibidem*, S. 15.

¹⁹ I.Kant, *Was heisst sich im Denken orientieren?* In *Werkausgabe*, Band V, S.6–7.

основанным на объективном подходе». Разум не может не предполагать существование разумного Высшего Законодателя — основы этого таинственного чувства.

Тем самым вера становится «разумной» (Vernunftglaube). Для Якоби вера — альтернатива знанию, для Канта — они хотя и различны, но призваны к сотрудничеству, ибо вера — это не слепое согласие, для нее существуют основательные причины в нравственном призвании человека.

В том же направлении, что и Кант, движется немецкий философ Фихте в своей работе «Об основании нашей веры в Божественном управлении миром», опубликованной осенью 1798 г. в «Philosophisches Journal».

Несмотря на обвинения в безбожии (именно к этому времени относится его Atheismusstreit (спор об атеизме) с некоторыми мыслителями той эпохи, которые, как кажется, несправедливо обвиняли философа в том, что он формально верующий, а по существу атеист), Фихте считает, что существование Бога несомненно. Но он отрицает существование чувственно воспринимаемого Бога, поставленного на службу человеческим желаниям, ибо такое понимание Бога было бы атеистическим²⁰.

Напротив, сверхчувственный Бог христианства может быть спасен только отождествлением Его с «нравственным мировым порядком». В сущности, религия превращается в мораль. Этика требует существования сверхчувственного Божественного мира, чтобы иметь в нем свое твердое основание.

«У человека есть особое нравственное предназначение и потому он призван к свободе: только свободный человек может быть нравственным. Вера — это уверенность, что существует некий незримый, таинственный, иной, более того, противоположный чувственно воспринимаемому миру, нравственный порядок»²¹. Она предполагает осознание человеком достоинства собственного разума и возможности сво-

²⁰ J.G.Fichte, *Anruf an das Publikum*, Berlin 1800, S.45.

²¹ Op.cit. S.47.

бодного выбора поведения в соответствии со своей нравственной природой: так этот порядок осуществляется в мире.

Очевидно, философия религии Фихте не вступает в конфликт с религиозным чувством человека. Завершая свою работу, он пишет: «Философы — это люди, и они больше своей философии. Философ не молится Богу, у него есть только понятие Бога. Бог и религия существуют в жизни, и философ как таковой еще не весь человек. Как философ — он абстракция, но веруя, становится человеком, живущим в полноте»²². Философия религии — это философия, дающая возможность человеку, живущему своей верой, говорить о том, что такое живая религия: корректный подход философской мысли к религии — феноменологический.

3.2.2 Работа Гегеля «Вера и знание»

В 1802 г. Гегель опубликовал в «*Kritisches Journal der Philosophie*» работу «Вера и знание». В ней он сопоставляет свою позицию в вопросе взаимоотношения веры и знания со взглядами Канта, Шеллинга и Якоби. Их философии — философии «разделения»: им не удастся снять (*aufheben*) разделение веры и знания в сфере философии. Они претендуют установить связь между верой и знанием, которые предполагаются вначале разделенными: разум, тем самым, здесь является рассудком (по Гегелю, разум соединяет, а рассудок разделяет, и потому разум есть инструмент, свойственный зрелой философии). Рассудок здесь «вынужден отказаться от того, что ему принадлежит по праву, и довериться вере, находящейся вне и превыше его»²³.

«Согласно Канту, сверхчувственное ускользает от разума, для Якоби человеку дано только чувство и сознание своего незнания истины, по Фихте, Бог — это нечто непонятное и невысказанное: знание знает, что оно ничего не знает и находит свое прибежище в вере. Абсолют не за и не против разума, он просто над ним»²⁴.

²² Op.cit. S.85.

²³ G.W.F.Hegel, *Glauben und Wissen, in Gesammelte Werke*, O.Poggeler (ред.), v. IV, Hamburg, S.987.

²⁴ Op. cit., S.124.

Рассмотрим с этой точки зрения так называемый «северный», или протестантский принцип: «истинное появляется в форме субъективности, в которой красота и истина суть чисто субъективные чувства (*Gesinnungen*)» (*Гегель*).

Религия есть жажда и желание, но оставаясь только таковой, она теряет из виду то, что способно утолить эту потребность, теряет свой предмет в эмоциональном тумане. Характерное для либерального протестантизма сведение веры к чувству, к нечто чисто человеческому, есть уже «провозвестие» атеизма Фейербаха. Со своей стороны, разум не способен установить связь между верой и разумом, между конечным и бесконечным, между философией и религией: Бог удаляется, исчезая в нигилизме, типичном для культуры постмодернизма.

В частности, Гегель видит в позициях Канта и Фихте две стороны разделения: с одной стороны, утверждающий себя в своей объективности абсолютный нравственный императив, а с другой, чувство, в своей субъективности подобное бесконечной жажде и неизбывной боли. Таким образом, объективная и субъективная сторона разделены и непримиримы: отсюда внутренний разрыв в человеке, конфликт между чувством и долгом.

Гегель противопоставляет философиям Канта и Фихте «истинную философию», завершающую цикл развития культуры эпохи Просвещения: предложенное им знание включает в себя веру, вера становится моментом развития философии, а религиозный опыт находит свое завершение в понятии. Только так «преодолевается кошмар богооставленности и ощущение сиротства, ведущее к нигилизму» (*Гегель*).

Гегель видит источник разделения в иудео-христианском учении: «...оно — источник бесконечной боли в человеке и его неизлечимой ностальгии». Только оно во всей своей истине и твердости может сказать: «Да, Бог умер! Только через него мы умозрительно попадаем во время Страстей Господних или Страстной Пятницы». Религия как чувство полностью замкнута в субъективности, она фатальным образом теряет свой предмет и растворяется в тумане нигилизма. Только «новое знание», провозглашаемое Гегелем, филосо-

фия, разрешающая в себе религию, способна быть посредующим звеном в оппозиции, в антитезе, излечить раны, утолить ностальгию.

Это порожденное религией разделение, которое она способна примирить лишь в эсхатологической перспективе, может быть разрешено новой гегелевской философией, но ценой исчезновения религии как события и религиозного опыта, замещения «иногое» понятием. «Хорошо, что религия остается открытой раной в уме человека подобно тернию в боку философии: только так она будет вечно «иной» и сможет спасти человека от его смертельной самодостаточности» (*Карл Барт*).

3.3 Знание и вера перед проблемой смысла

3.3.1 Возвращение к проблеме

Прав ли Гегель? Действительно ли философия способна взять на себя решение проблемы смысла? Может ли гегелевская философия примирить философию и религию, веру и знание? Способна ли она «воскресить» утраченную гармонию и целостность?

Фихте был прав, утверждая, что «Бог и религия существуют только в жизни, и философ — это человек лишь наполовину». А Кант справедливо заметил, что «разум должен уметь оставаться в рамках собственной компетенции». Последующее развитие философии вызвало необходимость «шага назад от Гегеля к Канту».

Чтобы ответить на поставленные вопросы, проанализируем знание и веру как определенные человеческие позиции по отношению к миру и выясним их структуру. А затем вновь поставим веру и знание перед проблемой отсутствия смысла, постоянно мучающей современное сознание. Поэтому зададим себе вопрос: что может разрешить проблему смысла — вера или знание? Или, может быть, и то, и другое? И, наконец, какова ответственность этих двух человеческих позиций (если предположить, что можно говорить об осознанной ответственности) за возникновение ситуации религиозного безразличия, о которой мы говорили?

Ограничимся Гегелем и Якоби. Согласно Гегелю, за разделение ответственна религиозная позиция, конкретно, иудео-христианская религия. По Якоби, за это несет ответственность современная наука и ее дух, ее отрыв от жизни, ее детерминистский образ мира.

Оба философа предлагают противоположные средства: Якоби — «сальто-мортале» веры, Гегель — «новое знание», способное вместить в себя всякую противоположность, включая противоположность религии и философии, веры и знания. Нужно помнить, что и в вере, и в знании присутствует разрыв, разделение, дистанцирование: философская позиция отдалена на некоторое расстояние от предмета, чтобы сфокусировать внимание на том, что ее интересует; религиозный взгляд признает свою удаленность от источника священного излучения, к которому ему все же дано быть причастным.

Философ отделяет себя от того, что он хочет познать, верующий находит себя отделенным в той среде, к которой, будучи верующим, он не может не принадлежать.

Следует объяснить, каким образом позиции философа и верующего, с одной стороны, предполагают наличие дистанции между собой и своим предметом, а с другой стороны, стремятся к встрече и примирению с ним? Как вера и знание, в сфере которых таинственно сочетаются удаленность и близость, справляются с угрозой равнодушия и бессмысленности?

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо понять, что такое «вера» и каковы многочисленные значения этого слова. Обратимся вновь к «религиям Книги»: иудаизму, исламу и христианству.

3.3.2 Многочисленные значения понятия «вера»

В еврейском языке слово «emuna» означает «доверие». Глагол «aman» переводится как «полагаться», «опираться» на кого-либо, то есть находить опору и защиту в том, кому можно верить. Верующий иудей доверяет Богу, полагается на Него.

Еще до принятия превосходившего человеческое разумение учения вера, в ответ на избрание Богом еврейского народа, побуждала к определенному поведению.

Поэтому «*emunah*» есть соблюдение Божественных заповедей: доверие переходит в верность, каждодневно подтверждаемую в конкретной жизненной практике.

Точно так же в мусульманстве понятие «верить» выражается глаголом «*amina*», доверять кому-то. В этом слове тот же корень «*mp*», что и в еврейском «*emunah*» и в русском «аминь». От этого же корня происходит и «*iman*», вера, понимаемая как доверие, уверенность в ком-то.

Коран устанавливает тесную связь веры как доверия Богу, «*iman*», с «*islam*», подчинением Ему. Вера как доверие реализуется в покорности Богу, Его воле.

Символ веры мусульманина гласит: «Я покорен [Богу] (*muslim*). Я исповедую в моем сердце и повторяю моим языком следующее: Нет Бога, кроме Аллаха и Мухаммед посланник Его». Это значит: Бог един, Мухаммед — посланник Божий, Коран — моя книга и Ислам — моя религия.

Исповедание веры отличает верующего от неверующего. Однако это может быть лишь внешней формулой. В этом случае оно недостаточно, чтобы тот, кто его произносит, был в глазах общины истинно верующим. Бог способен проникать в «тайны сердца» и знает истинно верующих. Поэтому есть четкое отличие между тем, кто лишь внешне исполняет обряды, и тем, кто как подлинно верующий полностью соединяет себя с истинами откровения. В мусульманстве религиозен тот, кто не только исполняет обряды и учение, но принимает всем сердцем дар веры, кто повинуется воле Аллаха и признает Его Откровение, записанное в священной книге Корана.

В Новом Завете «вера», «*pistis*» и «верить» «*pisteuein*». У св. Павла *pistis* понимается как принятие керигмы, провозглашение спасения, и кроме того, принятие Спасителя. Как утверждает Рудольф Бультман, «лишь в христианстве понятие веры понимается как доверие человека божеству и вера-доверие пронизывает религиозную жизнь и преобладает в ней». Действительно, глагол «*pisteuein*» означает «доверяться». Наряду с доверием в нем есть также черты покорности и верности.

Новизна христианства состоит в центральной роли Христа, Спасителя человечества. Доверие оказывается не только Богу, но и, прежде всего, Его Посланцу, а затем провозглашенной Им вести о спасении. Доверие не только тому, что Иисус проповедовал (благой вести), но и тому, что Он — Христос.

После всего сказанного мы можем прояснить характерное для христианства сочетание различных моментов. Действительно, в нем есть переход от доверия к исповеданию веры, для которого можно отметить связь между *fides qua creditur* и *fides quae creditur*, между верой и ее содержанием.

Чтобы лучше пояснить это, сделаем некоторые наблюдения лексического характера. Греческий глагол «*πιστευειν*» употребляется, во-первых, с предлогом *εις*, управляющим винительным падежом («верить в кого-то»), и без предлога или с предлогом *εν*, управляющим дательным падежом («верить кому-то»), во-вторых, он может управлять дополнительным придаточным предложением, вводимым предлогом *οτι* («верить, что...»). Эти два типа предложений выражают разные аспекты веры: первый вариант говорит о вере в Иисуса Христа или доверии Ему, а второй — о вере в то, что Иисус — это Христос.

«Верить кому-то» означает открытость и доверие по отношению к этому кому-то, отклик на чей-то призыв, готовность принять чье-то суждение о себе. Это имеет экзистенциальное значение в том смысле, что верующий непосредственно подвергается суду того, во что и в кого он верит.

Слова «верить, что...» значат, что акцент делается не на субъекте веры, но на религиозной истине, в которую он верит. Тем самым высказывание «верить, что...» имеет эпистемологическое значение²⁵.

«Верить кому-то...» — это личный ответ на повторяющийся в течение веков призыв, становящийся «верой в...». Он есть доверительное признание того, в кого верят. «Верить,

²⁵ См. на эту тему V.Sainati, *Il mito cristiano*, Morano, Napoli, p.258.

что...» устанавливает доктринальные мотивы веры. Это «альтернативное знание» подвергает сомнению всякое по видимости устоявшееся верование тем, что оказывает доверие приносящему откровение.

Какую связь можно установить между этими двумя позициями? Если «верить в...» является результатом и показателем нестабильности, временности, возможности неожиданного прихода вести, преобразующей человеческую жизнь, то «верить, что...» стремится восстановить порядок и определить ситуацию в терминах религиозного учения.

Если первое предложение имеет критический и парадоксальный характер, то есть ведет к кризису устоявшихся представлений, то второе вырабатывает доктрину, кодифицирующую и фиксирующую полученное откровение. И вновь здесь проявляется непростое взаимоотношение веры и знания.

Поэтому появляется крайне важный вопрос: есть знание, присущее вере, в котором вера находит свое выражение, и есть вера, присущая знанию, которая часто его мотивирует и поддерживает.

С одной стороны, между верой и знанием происходит, как полагал Хайдеггер, «борьба не на жизнь, а на смерть», но в то же время вера и знание имеют общие элементы, делающие возможным их плодотворное сотрудничество.

3.3.3 Взаимосвязь веры и знания

Следовательно, в вере есть знание и существует вера, присущая знанию. Об этом неоднократно упоминалось выше: вера требует знания, а философия не может не предполагать веры. К.Ясперс прямо говорит о «философской вере». Однако понятия «знание» и «вера» используются в философии и религии в разных смыслах.

Знание, присущее вере, «верить, что...», (это «*fides quaerens intellectum*»), это воспринятая в вере «керигма», изложенная в терминах религиозной доктрины: здесь «экзистенциальность» веры имеет «эпистемологический» характер. Однако знание, присущее вере, это «совершенно иное знание» («*ein ganz anderes Wissen*»), это незнающее знание в том

смысле, что оно никогда не соответствует тому, что хочет познать.

В этом «совершенно ином знании» суждение всегда высказывает больше, чем может вместить субъект (например, предложение «Иисус из Назарета есть Господь»). В истории богословия из-за неудачи катафатического языка стали предпочитать язык парадоксов, апофатическое молчание, или безмолвное мистическое соединение с Богом.

С другой стороны, всякое доктринальное утверждение, с которым соотносит себя личностная вера, должно быть подвергнуто тщательному рассмотрению «веры в...». Другими словами, оно должно соизмеряться с керигмой, с провозглашаемой вестью. Чтобы сохранить свое жизненное значение, доктринальное утверждение должно соотноситься со своим изначальным контекстом, контекстом принятия веры.

Таким образом, «верить, что...» отсылает к «верить в...». Последнее в состоянии передать содержание, фиксированное в догматах, и дать ему новую жизнь, выражая его на все новых и новых языках²⁶.

Следовательно, существует некое напряжение между доверчивым восприятием вести Откровения и желанием выразить эту весть о спасении в «объективных» вероучительных высказываниях («объективных» в смысле проверяемых на основе внешних по отношению к чистому акту веры критериев). Из-за этого напряжения возникает свойственная вере неустойчивость: ее субъективность, и в то же время потребность в объективной проверке. Если, действительно, вера включает в себя знание, то правомерно спросить: каков критерий истинности того, во что я верю? (очевидно, в этой сфере понятия достоверности и истины имеют другой смысл, чем в науке и философии). На это следует ответить, что, с одной стороны, сомнение и неуверенность коренятся в глубинах самой веры, именно поэтому она не может считаться постоянным владением человека. А с другой стороны, желание довериться Богу определенно не лишено «недоверия»,

²⁶ Я отсылаю читателя к монументальному полотну Х. Фон Бальтазара: *Ehre — Eine Theologische Ästhetik*.

проявляющегося в стремлении познать Его или подтвердить свою веру на основе определенных критериев: вера, будучи субъективным актом верующего, неизбежно становится объектом проверки со стороны мыслящего человека.

Необходимо прояснить природу того особого характера истины, что присутствует в акте веры. Эта истина может удовлетворить внутреннее убеждение человека, но ускользает от объективной проверки философского и научного знания. Провозглашение «верую в ...» нельзя обосновать ни с помощью объективных критериев, ни ссылкой на будущую встречу «лицом к лицу», которая также основана на вере (вспомним «эсхатологическую верификацию» лютеранского богослова Вольфгарта Панненберга).

При отсутствии объективной проверки не остается ничего другого, как проверка «субъективного» характера: верующий, решая верить, выбирает путь, который может быть «проверен жизнью». Действительно, вера укрепляется в течение его жизни, то есть находит мотив своего возрастания в том, что верующий получает от жизни, основанной на этой вере. Можно говорить не столько об истине веры, сколько об истине в вере.

Другими словами, эта истина покоряет сердце и оправдывает себя в силу предварительно сделанного верующим выбора, находя свое подтверждение при встрече со сложными реальностями его жизни и окружающего мира. В этой встрече первоначальный выбор не только подтверждается, но и оказывается фактором активного преобразования жизни и окружающего мира. «Проверка» означает тем самым активный процесс, в котором верующий делает мир «верным», то есть вносит свой вклад в то, чтобы этот мир стал сообразен тому воспринятому в откровении веры образу, с которым связаны его упования.

Здесь проявляется специфическая цикличность структуры веры, или «герменевтический круг», мастерски проанализированный основателем философской герменевтики Хансом-Георгом Гадамером в его труде «Истина и метод».

С одной стороны, вера приобретает свое значение в функции горизонта смысла, который она сама в состоянии

открыть, а с другой стороны, убеждение, связанное с этим горизонтом подтверждается посредством признания осмысленности опыта и событий жизни, которую именно вера делает возможной.

Благодаря такой перспективе и невозможно и не нужно подтверждение веры обращением к объективным критериям: напротив, она, по-видимому, находит поддержку и в том, что должно было бы поставить ее под сомнение.

В этом «скандальность» христианской веры: она, с одной стороны, отсылает к предварительному принятию перспективы веры, которая с точки зрения человека непостижима и непроверяема, а с другой, к необходимости действовать так, чтобы мир мог быть в конечном счете искуплен.

Только в окончательном искуплении, по пришествии Царства, в котором реальность станет во всем соответствовать тому, что установлено Богом и провозглашено Сыном, осуществится «соединение противоположностей» (*Карл Барт*), способное снять всякое напряжение и разрыв, присутствующие человеку, соединение совершенно отличное от того соответствия «*intellectus et rei*», в котором, согласно философской традиции, и состоит истина.

Мы выяснили, чем является акт веры и в чем состоит содержащаяся в нем потребность знания. Теперь рассмотрим знание и содержащуюся в нем составляющую веры. Очевидно, смысл слов «вера» и «знание» в обеих сферах различен. Новейшая философская герменевтика, восходящая к Гадамеру, установила наличие в каждой философии субъективного или интерпретационного измерения. Иными словами, всякая философия предполагает некую точку зрения на реальность, некую веру.

Уже древнегреческие философы осознавали, что всякое знание включает в себя веру. Речь идет о вере как модальности субъективного знания (то есть, как мнения). Это совокупность верований и мнений, считающихся верными даже при отсутствии рационального обоснования, делающего их правомерными.

Платон использует термин *pistis* в конце IV книги своей *Республики*. В жизни приходится иногда опираться на неко-

торые недоказанные предложения. Они — знак недостаточности знания, которое может быть восполнено более тщательной рациональной проверкой. Вера, рассматриваемая здесь, занимает подчиненное и временное место по отношению к «истинному» знанию, знанию, подтвержденному рационально, на основе объективных критериев. Здесь речь идет о древнем противопоставлении мнения (*doxa*) и истины (*episteme*).

Этот тип веры (лучше говорить о мнении или веровании) присущ знанию и совершенно отличен от религиозной веры в христианстве. Последняя ускользает от всякой объективной проверки и не требует какого-то более высокого знания для своего обоснования. Более того, христианская вера утверждает, что она может достичь еще более глубокого знания. В этом еще раз проявляется то, что позиции философа и верующего хотя и пересекаются, но представляют собой совершенно различные модальности человеческого опыта.

3.3.4 Один из возможных ответов на вопрос о смысле

На предыдущих страницах мы рассмотрели различные аспекты веры. Прежде всего мы провели лексический анализ этого слова в великих «религиях Книги», а затем долго анализировали связь веры и понимания, указав на их различные подходы к реальности. Наконец, мы видели как вера, возникшая в лоне иудео-христианской традиции, может дать ответ на вопрос о смысле всего.

Со стороны философии не появляется независимого предложения смысла. Скорее, она, по крайней мере в ее историческом развитии на Западе, позволяет воссоздать стратегии, используемые религиозным человеком для решения проблемы смысла.

Другими словами, в религиозной сфере (христианской, в частности) вера (прежде всего, как доверие *кому-то*, как вера в кого-то) переживается как некий источник смысла, тогда как в философии испытывается и обсуждается смысл веры.

Этим мы не отрицаем, что философия способна открыть глобальную размерность смысла. Напротив, история философии часто свидетельствует о попытках осуществить эту задачу. Поэтому возможно противопоставление смысла, искомого на путях знания, и смысла, даруемого опытом веры.

В сфере современной философской мысли необходимо указать три основных момента в претензии философии дать ответ на вопрос о смысле бытия.

Во-первых, если знание способно найти смысл всего, то следует думать, что акт человеческого познания в состоянии удовлетворить эту потребность. Однако поиск смысла только философского характера никогда не был способен привлечь «широкие массы человечества» (*Дильтей*), несмотря на имевшиеся в этом отношении у философов иллюзии.

Во-вторых, философский подход даст (быть может) ответ на вопрос о смысле только тогда, когда примет способ аргументации, повторяющий образ мышления веры.

Философия также принимает некую предварительную перспективу смысла, подтверждающуюся затем тем, что приобретает смысл внутри нее самой. Это еще раз убеждает в том, что избранный горизонт смысла значим, если подтверждается способностью позитивно ориентировать человека в жизни. Сошлемся на пример философской герменевтики, теоретизирующей в терминах «герменевтического круга» как метода своего исследования. Здесь нельзя не видеть лежащую в основе этого метода модель христианской религии. «Без богословского прошлого я никогда не вышел бы на путь мысли. Но мое прошлое — это уже мое будущее»²⁷ (*М.Хайдеггер*).

Герменевтический круг, свойственный вере, отличен от герменевтического круга философии. «Круговая структура» одной философии именно в силу того, что ее точка зрения не обретена в откровении, но «сконструирована», не положена как факт, но есть результат, вполне может быть заменена другой «круговой структурой», новой и наполненной боль-

²⁷ М. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1956.

шим смыслом. В философии можно переходить от одной идеологии к другой, от одного мифа к другому, постоянно меняя предлагаемый облик мира. «Философский путь можно определить скорее как трансмифологизацию, чем демифологизацию» (Х.Гадамер).

Все сказанное выявляет типичную для философской позиции тенденцию ставить все более радикальные вопросы и потому подвергать критике все, что по видимости достоверно. В этом состоит вечное беспокойство философии, «беспокойного знания, парадоксальным образом сомневающегося в самом себе» (М. Хайдеггер).

Благодаря этому беспокойству философия никогда не сможет вобрать в себя все познанное, но оставляя место для чего-то иного, будет всегда открыта для нового изумления. И это помогает понять в каком смысле, как любят выражаться некоторые современные философы, истинная философия есть «подлинный хранитель нигилизма» (М.Хайдеггер). То есть «Бытие лежит по ту сторону сущего — оно неизвестно. Всякое сущее — ничто для Бытия и Бытие — ничто для сущего. Бытие всегда по ту сторону, за пределами сущего, оно невыразимо, оно — Ничто сущего» (М.Хайдеггер).

Философия тоже всегда формулирует некий горизонт смысла и, казалось бы, находясь на территории религии, могла бы конкурировать с ней. Однако, имея общее строение (и та и другая предполагают некий изначальный горизонт смысла и наличие круговой структуры, в которой верифицируются их утверждения о самих себе), философия и религиозная вера демонстрируют существенные различия.

Христианская вера, благодаря провозвестию Иисуса из Назарета, Его смерти и воскресению, может придать смысл настоящему в свете исполнения обещанного в будущем. Человек, изначально принадлежавший к плану спасения, по причине греха утратил эту принадлежность. Она может быть восстановлена в эсхатологической перспективе: Иисус Христос — гарант надежды на спасение и Он дарует предвкушение этого спасения в настоящем.

Первоначальное разъединение восполняется рядом спасительных событий, которые осуществляют, хотя и в непол-

ной мере, спасение в настоящем и все вместе порождают надежду на будущее. Христианская религия принимает стратегию искупления, исходящую от первоначальной утраты, но способную преодолеть ее и наполнить ее смыслом.

Философская позиция, напротив, убеждена в том, что синтез, примирение уже даны заранее, *a priori*, что в сущности разрыва нет, что спасение уже навсегда обеспечено (если не фактически, то, несомненно, на логическом уровне). А потому «философское» спасение, идущее от знания, обретенное благодаря «мощи понятия» (Гегель), спасение, существующее «только в голове» (Фейербах), может быть затем предложено в ходе истории.

Например, дистанция между познающим субъектом и познаваемым предметом (которую суждение неустанно пытается примирить), может быть преодолена только тогда, когда субъект обладает своего рода предварительным видением истины. Так думает Платон (предпосылая быстротечным временным событиям вечный мир идей), Спиноза (без объяснения предполагая существование соответствия между порядком мышления и порядком вещей), Кант (приписывая субъекту способность априорного синтеза) и так же мыслит Хайдеггер, предлагая некий горизонт, онтологически отличный от того, что связано с историческим процессом познания (горизонт невыразимого, неизреченного, то есть изначально непостижимого Бытия).

Такова основная идея философии; знание должно быть уже заранее обеспечено: чтобы узнать что-то, необходимо предварительное знание, чтобы испытывать что-то, нужен прошлый опыт испытанного. И все это в явном виде признается философской герменевтикой, согласно которой в философии пониманию часто предшествует предпонимание. Убежденность, что нечто имеет смысл, предполагает существование некоего горизонта гипотетического смысла.

Философия — любовь к знанию, знанию с трудом обретенному; но всегда имеющемуся в наличии.

В философии нет стратегии, стремящейся восстановить утраченный синтез. В противном случае она стала бы «рели-

гиозной философией», философией, желающей спасти человека. Но тогда она перестала бы быть философией.

Для философии существует опасность закрыться от постоянной возможности встретить неизвестное, нарушающее уже имеющуюся логическую достоверность, уже установленные метафизические связи.

Тогда мы можем понять, как философия и религия, знание и вера, могут ответить на кризис смысла и безразличие нашей эпохи. Обе они, хотя и по-разному, несут ответственность за создавшееся положение, но их оценивают и по ответам, которые они в состоянии дать в этой тревожной ситуации.

Религия в ее иудео-христианской форме отвечает на кризис смысла постоянно обновляемым предложением смысла. Она помогает человеку преодолеть раскол и разлад его жизни в перспективе несомненного для верующего конечного единения. Через веру этот уже провозглашенный и обетованный, но вместе с тем и отчасти осуществленный план, приводится в действие и находит свое подтверждение в человеческом опыте. Другими словами, вера через обетование спасения, которое есть также и призыв к действию, помогает человеку спастись от бессмысленности и тем самым сдерживает распространение равнодушия.

Как уже неоднократно упоминалось, философия, со своей стороны, «отступает на шаг от реальности» (*Э.Гуссерль*), удаляется от нее, уходит в «измерение неучастия, чтобы лучше видеть проблему» (*К.Ясперс*), она «удерживает должную дистанцию, чтобы сфокусировать взгляд на своем предмете» (*М.Мерло-Понти*), она «отступает, чтобы быть в лучшей позиции, имея своей целью все подвергать обсуждению» (*В.Вайшедель*). Отстраненность — конститутивный элемент философского исследования и развития.

В то же время философия должна остерегаться распространения этой позиции на всю реальность, в противном случае «она превратила бы в бездушную пустыню все, встреченное на пути» (*В.Вайшедель*). Поэтому она исходит из уверенности, что должна существовать некая изначальная связь между познающим и познаваемым (например, мир

идей и мир вещей должны быть как-то связаны друг с другом или просто совпадать) и в силу этого можно познать логический порядок мира. А потому человек навсегда связан с событиями мира и заинтересован в его судьбе.

В философском знании существует своего рода колебание между отстраненностью и вовлеченностью. Это соответствует двойному (критическому и конструктивному) призванию философии.

Верующий может замкнуться в «герменевтическом круге», предполагающем наличие некоего горизонта смысла и его проверку в повседневной жизни. А философ способен направить свое незаинтересованное внимание на какое-то конкретное исследование. Однако и верующий, и философ всегда будут сталкиваться с появлением все новых и новых вопросов. Поиски ответа на них требуют дистанцирования, что предполагает освобождение от связи и отсутствие гарантии, что эта связь будет в дальнейшем восстановлена.

Здесь философия и религия останавливаются, им остается только внимать: «Теперь только Бог может спасти нас, ибо старые боги исчезли» (*Хайдеггер*) и «крушение философского знания и молчание религии — это шифр, за которым просматривается Трансцендентность» (*Ясперс*).

4. РЕЛИГИОЗНЫЙ ЯЗЫК

4.1 Проблема религиозного языка

4.1.1 Что такое язык?

Желая знать, что такое религиозный язык, мы должны уже иметь какое-то представление о том, что такое язык вообще. Это значит, что мы должны быть в состоянии дать ответ на вопрос: «Что такое язык?», а следовательно, каким-то образом уже владеть некоторым понятием о нем.

В этом нет ничего нового: в философской традиции всегда было убеждение, что человек — это животное, отличающееся от других животных именно способностью говорить. Язык не только дан человеку в дар — это нечто, чем он обладает и распоряжается.

Верно, что мы можем говорить на языке, так как обладаем специальным знанием, но верно и то, что когда мы рассуждаем о языке, то уже пользуемся им (Хайдеггер сказал бы, что язык говорит во мне, что в моей речи говорит язык). Язык — это уже не то, чем я вполне обладаю и чем полностью располагаю.

Когда мы пользуемся языком, говорим на нем, то всегда находимся в некоторой языковой ситуации (по Хайдеггеру, язык — это событие, внутри которого находится человек).

Поэтому здесь возникает замкнутый круг: предмет нашего интереса уже участвует в исследовании его самого. Когда мы хотим говорить о языке, мы уже включены в некую лингвистическую ситуацию, а тогда вопрос «Что такое язык?» неуместен. Следует изменить саму постановку вопроса: нужно спрашивать не «Что такое язык?», но «Каков он?», каковы способы употребления языка и формы, которые он принимает в разных ситуациях. Или же, формулируя точнее, мы должны изучить различные концепции языка, возникшие в разные исторические времена.

«Если язык — это событие, то различные языки — тоже события, определяемые историей бытия» (М. Хайдеггер)²⁸.

4.1.2 Различные модальности высказываний и многочисленные смыслы языка

В повседневной жизни мы используем наш язык различным образом: мы формулируем просьбы, заявляем о наших убеждениях, декламируем стихи, провозглашаем существование чего-либо, вызываем посредством наших слов определенные следствия.

Кроме того, язык делает возможной и выражает нашу связь с другими людьми и миром. Он информирует нас о реальности, позволяет нам выражать себя, сообщать нечто другим и производить с его помощью непосредственные действия.

В общем, язык можно рассматривать и просто как инструмент коммуникации между людьми, средство выра-

²⁸ См. на эту тему: М. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1956.

жения наших мыслей или же способ, которым люди (и даже вещи) проявляют то, чем они являются: «В поэзии говорят даже вещи. В языке все говорит и потому существует» (Гёльдерлин). «Бытие есть для меня, поскольку оно говорит со мной. Слово заставляет бытие быть, оно вызывает бытие к существованию» (М.Хайдеггер).

Язык — это и фундаментальный феномен, в котором возникают различные формы опыта, и среда, где артикулируется и реализуется преемственность восприятия традиции. Во всяком случае, это горизонт, внутри которого осуществляются связи между людьми и связи людей с миром. В этом, можно сказать, трансцендентальном смысле это некий изначальный язык, прообраз всякого высказывания: «Это первичное событие: в начале было Слово» (М. Хайдеггер).

Но что такое язык? Чтобы ответить на этот вопрос, проанализируем древнегреческое слово, которое изначально и в различных смыслах принимает на себя и несет в себе, можно сказать, всю судьбу будущей западноевропейской мысли о языке: **εῤῥῆνεῖα**.

4.1.3 Различные значения языка

По-древнегречески слово **εῤῥῆνεῖα** означает процесс, в котором передается некое сообщение и выражается и истолковывается то, что оно открывает. При анализе этого термина возникают два различных способа понимания языка, породившие два исторически важных подхода к его исследованию.

С одной стороны, язык — это среда, в которой устанавливаются жизненные связи, он является неким измерением, в котором осуществляется всякий поступок и мысль человека: «Слово устанавливает мир, а в нем человека с его отношениями с другими людьми и вещами» (М.Хайдеггер). Здесь язык располагает человеком, он определяет его как говорящего по преимуществу.

С другой стороны, язык принимает на себя функцию передачи информации о фактах и ситуациях: «Слово — это средство информирования, им обладают ради некоторой цели» (М.Хайдеггер). Язык — это жизненная среда, в кото-

рой люди существуют друг для друга, но в то же время это средство, служащее для определенных целей: так, например, язык высказывает утверждения о фактическом состоянии дел. Вторая функция была преобладающей в истории западной мысли.

Она восходит к аристотелевой концепции «апофантического языка»: язык понимается здесь как утверждения о том, «как обстоят дела в реальности». В этом случае можно сопоставлять эти утверждения с реальной ситуацией и проверять верны они или нет. Но такая односторонняя концепция языка не позволяет понимать «объективно невалидируемые формы языка», такие как, например, поэзия, искусство и молитва. Мы упомянули молитву, и это не случайно: подобная концепция не помогает понять различные формы религиозного языка. При неадекватном подходе к религиозному языку его часто сводят к языку апофантическому, языку утверждений о валидируемых фактах. Но, очевидно, в религии делаются невалидируемые, «апофантические» утверждения, так как невозможно проверить их соответствие реальности.

4.1.4 Различные формы религиозного языка

Мы не можем сказать, «что такое» религиозный язык, так же как не можем сказать, «что такое» язык вообще. И не только потому, что язык уже используется в самом вопросе о языке (то есть мы не можем спрашивать о смысле языка без предположения о том, что язык имеет смысл), но и потому, что только в одной религиозной сфере существуют многие другие языки, так что мы не можем дать им однозначного определения. Следует говорить не о религиозном языке, но о различных религиозных языках.

Все они стремятся выразить связь с Абсолютом и потому имеют своего рода стремление к Иному, указывают на открытость по отношению к Нему. Поэтому возможно только исследование их «как», но не их «что». По выражению Карла Барта, это «языки, отсылающие к совершенно Иному». Как их определить, если нам не хватает знаний о предмете, на который они указывают? Самое большее, мы

можем выделить в них некоторые общие черты, ту «атмосферу семьи, которой они все вместе дышат» (М.Элиаде).

Попробуем, исходя из христианской традиции и помня о ее иудейских корнях, рассмотреть языки, относящиеся к религиозной сфере. Все они стремятся дать человеку возможность установить связь с Абсолютом.

Существует язык-память: в слове сохраняется память о главных для человеческой судьбы событиях. Мы знаем язык-символ: слово в форме мифа выражает таинственные смыслы человеческой жизни. Можно говорить о языке-эсхатологии: слово предвещает то, что свершится в будущем. Язык-догма выражает истину, справедливую всегда и для всех, обеспечивает идентичность общины верующих и связывает ее в единое целое. Существует, наконец, язык-таинство: слово осуществляет все то, что провозглашается им для сохранения и освящения жизни.

Все эти языки имеют одно общее: человек ищет смысла своей жизни, но в то же время этот смысл уже дан, уже предложен. И этот поиск, это предложение смысла осуществляются всегда в общении человека с Абсолютом, в религиозном языке.

Эти модальности религиозного языка преследуют общую цель: перебросить мост между абсолютно различными сферами, сделать возможной связь человеческого и Божественного измерения.

Религиозный язык есть способ осуществления этой связи различающихся элементов (тема, рассмотренная в предыдущей главе о священном и обряде).

Подобная связь может быть установлена словом, которым Бог открывает Себя, или словами, которыми человек выражает свою веру. В обоих случаях язык осуществляет связь, в которой человек оказывается в присутствии Бога, а Бог становится Богом человека. И все это происходит так, что ни одна сторона этого отношения, ни человек, ни его Бог, не растворяются друг в друге. В противном случае было бы устранено определяющее для христианства напряжение между «уже» и «еще нет», то есть эсхатологическая перспектива искупления.

Религиозный язык является языком, в котором должно сохраняться принципиальное отличие разных уровней личности: между человеческим и Божественным существует структурное различие. В то же время сохранение инаковости сочетается здесь с желанием собеседников установить некоторую связь.

Структурное различие общающихся сторон, наряду с их желанием встречи, удобно выразить при помощи категории «события» (трактуемой в смысле философии М.Хайдеггера).

Речь идет о событии, совершающемся в среде языка, то есть таком, осуществлению которого помогает язык: тогда можно говорить о слове как о событии. Но в то же время мы говорим о событии, которое может быть выражено словом, в том смысле, что в слове выражается некий опыт: в этом аспекте можно говорить о событии как о слове.

Осуществление связи при сохранении дистанции, установление отношения и его вербальное выражение представляют собой характерные черты религиозного языка.

Мы уже говорили, что аристотелева концепция апофантического языка, доминанта западной философии, не может охватить все проявления религиозного языка. Только в философии двадцатого века, благодаря «лингвистическому повороту» и выработке концепции языка как слова-события, стало возможно понимание специфики языка религии.

Обратимся теперь к мыслителям, внесшим в философию двадцатого столетия свой вклад в эту новую постановку проблемы языка.

4.2 Философская герменевтика и «новая мысль»

4.2.1 Философская герменевтика

В 1929 г. во Фрибурге, в речи при вступлении на кафедру философии (которой ранее заведовал Гуссерль) М.Хайдеггер предпринимает попытку, так сказать, взлома границ языка (не только философского, но и повседневного) для трактовки такого парадоксально противоречивого понятия как «ничто». Он полемизирует с традиционной логикой (в сущности, с апофантической логикой, восходящей к Аристотелю) и раз-

рабатывает свой собственный подход к «ничто», не прибегая к традиционной логике, подчиненной принципу противоречия, но анализируя изначально имеющее характер откровения состояние души, в котором мы иногда оказываемся — состояние душевной тоски.

Чтобы выразить всеохватывающий и всепроникающий характер проявляющегося в тоске Ничто и подчеркнуть, что оно настигает нас прежде, чем мы можем его отрицать, Хайдеггер пытается «привести в действие динамический аспект языка»: он тщательно выбирает форму выражения и создает совершенно новые (несуществующие в немецком языке) формы, чтобы в своих высказываниях не дать застыть пульсирующей парадоксальности Ничто.

Он произносит знаменитую фразу: «Das Nicht selbst vernichtet» («Само Ничто уничтожает») ²⁹, желая выразить «событие ничто», его всепобеждающий натиск, наиболее интенсивным моментом которого является тоска.

В марте 1964 г. Хайдеггер пишет свое знаменитое письмо по случаю организации конгресса «Проблема необъективирующего мышления и языка в современном богословии». В нем он высказывает свое мнение по поводу языка, наиболее адекватного богословской тематике, то есть вере и предмету веры.

Хайдеггер различает «объективирующий» язык, соответствующий научно-технической концепции реальности, и другой, выражающий подлинный герменевтический опыт, «необъективирующий» язык.

Первый род языка есть «логически структурированная система (условных) знаков». Функционально служа идее господства человека над природой и преобразования ее на научной основе, эта система выступает в форме утверждений о предметах, приобретая, тем самым, объективирующий характер. Это «высказывания о...», касающиеся предметов, практически используемых в неподлинной повседневной жизни.

²⁹ M.Heidegger, *Was ist Metaphysik? in: Wegmarken, Gesamtausgabe, V. 9, Frankfurt a.M., 1976, S. 231.*

Второй род языка — это «высказывания о том, что многообразно проявляется и предлагает себя человеку»³⁰. Язык вовсе не собственность человека, призванная служить его целям, но выражение того, что является мысли. Более того, язык сам есть прежде всего некое изначальное проявление, не только являющее, но и скрывающее некоторые свои аспекты.

Согласно Хайдеггеру, понимаемый так язык есть «среда, в которой поддерживается и движется философская мысль и всякая форма необъективирующей мысли и языка»³¹.

Здесь вновь концепции языка как средства достижения некой цели противопоставляется понимание его как жизненной среды, в которой человек живет в качестве мыслящего-говорящего субъекта и благодаря которой он способен истолковывать свои чувства и мысли. Язык являет здесь свои «герменевтические» черты, то есть является условием возможности и местом осуществления связи бытия и сущего — того, что позволяет мыслить, и того, что может быть мыслимо.

Подобная связь (не устранимая имеющееся в соединяемых элементах онтологическое различие между бытием и сущим) называется герменевтической связью, так как осуществляется путем провозвестия, передачи сообщения, подобно тому, как вестник богов Гермес, от имени которого, по видимому, и произошел термин герменевтика, приносил весть о судьбе.

После всего сказанного становятся понятны некоторые тезисы Хайдеггера, предложенные им в 1959 г. в работе «На пути к языку»³². Язык — одновременно и среда (жизненная среда, в которой человек движется и дышит как говорящий и мыслящий субъект), и средство, которым он располагает, чтобы говорить о предметах. Другими словами, язык является и условием возможности человеческой речи, и средством

³⁰ M.Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, in: *Wegmarken*, S.342.

³¹ *Ibidem*, S.27.

³² M.Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1956.

указания на эти предметы. Язык — это Слово, открывающее человеку горизонт смысла, и вместе с тем это слова, которыми он обозначает предметы внутри этого горизонта и которыми пользуется в своей повседневной жизни.

Поэтому слова никогда не исчерпают Слово: Слово одновременно и в словах, и по ту сторону слов. В этом напряжении между Словом и словами проявляется онтологическое различие между Бытием и сущим. Здесь Бытие раскрывает и скрывает себя, дает себя познавать и ускользает от познания: человек не владеет Словом.

Хайдеггер переворачивает традиционное убеждение, что человек — это обладающее языком сущее. Он считает, что язык не создан человеком, но говорит в человеке и располагает им. Человек говорит только поскольку он находится в мире, который ему уже был открыт Словом: он говорит, потому что некоторым образом отвечает на призыв, в котором и состоит событие языка. Человек, общаясь со Словом, может обратиться к миру людей и говорить с ними.

В этом смысле существует необъективирующее мышление и речь: образцом по преимуществу для этого рода слова является слово поэзии, мистики и религии.

Достаточно одного примера. Хайдеггер пишет: «Я нахожусь в саду и наслаждаюсь ароматом роз в цвету, но я не превращаю розы в объект и не противопоставляю их себе. Я ласково называю их, думаю о них и говорю с ними. Значит, можно думать и говорить, вовсе не объективируя и не противопоставляя»³³.

В этом контексте можно по-другому понимать и богословие: чтобы соответствовать высоте своей задачи (а именно, быть языком веры и не только в смысле языка для веры, но и как язык, которым вера выражает себя), оно должно отказаться от всякой претензии на научность (по крайней мере в смысле богословской научности, рассматривающей Бога как некий объект).

Эти идеи Хайдеггера получили свое развитие не только в философии (например, в исследовании Гадамером языка в

³³ M.Heidegger, *Wegmarken*, S.29.

третьей части его книги «Истина и метод»³⁴), но и в богословии. Общеизвестно, какое огромное влияние оказала его мысль на богословие двадцатого века³⁵.

Католический богослов Карл Ранер, следуя некоторым идеям Хайдеггера, разработал концепцию человека как «слушателя слова»³⁶. Лютеранские богословы Фукс и Эбелинг создали «новую герменевтику», привлекая герменевтику языка к исследованию Священного Писания и разрабатывая богословие в самой тесной связи со словом Священного Писания.

Э.Фукс в третьей части своей «Герменевтики» (1954)³⁷ высказывает убеждение, что слово спасения, провозглашенное в Новом Завете, служит не только для истолкования проповеди Иисуса, но и само есть призыв, обращенный к человеку: слово спасения — это не только слово о спасении, но и само оно спасительно и призывает к спасению.

Г.Эбелинг развивает учение о богословском языке как «языке веры», и не только в смысле языка, на котором говорят о вере, но, прежде всего, языка, которым говорит вера. В нем осуществляется взаимная обусловленность откровения и сокрытия, свободного дарения себя словом и сохранения в нем тайны³⁸.

В богословской мысли двадцатого века проблема языка, занимающая центральное место в современной философии, является отправной точкой для нового прочтения христианской весты.

Концепция языка как События, в котором Бытие одновременно открывает и скрывает себя, разрабатывавшаяся М. Хайдеггером с тридцатых годов, несомненно служит созданию более адекватной герменевтики христианского откровения, позволяя постичь характер События Слова Божия.

³⁴ Х.-Г. Гадамер, *Истина и метод*, М. 1988.

³⁵ Н.Оtt, *Denken und Sein, Der Weg M.Heidegger und der Weg der Theologie*, 1959; R.Schaffler, *Frommigkeit des Denkens M.Heideggers*, Darmstadt 1978.

³⁶ К.Раhner, *Hörer des Wortes*, Freiburg i.B., 1938.

³⁷ E.Fuchs, *Hermeneutik*, Tübingen 1954.

³⁸ G.Ebeling, *Einleitung in die theologische Sprache*, Tübingen 1958.

В провозглашенном Слове ко мне приходит Иисус Христос: это Слово-Событие. Призывая меня к спасению, оно открывает мне смысл моего существования и призывает принять решение здесь и теперь. Доктринальное содержание не менее важно, но оно воспринимается наряду с другими выражениями призыва к спасению и как таковое открывает мне смысл моей жизни.

4.2.2 Язык откровения в «новом мышлении» Ф.Розенцвайга

Обратимся теперь к концепции еврейского философа Франца Розенцвайга. Он использовал особый подход к религиозной сфере, стремясь понять не столько сущность религии, сколько различные способы, которыми религиозное событие манифестирует себя в жизни человека.

В 1921 г. появилась его знаменитая книга «Звезда искупления»³⁹, положившая начало так называемому «новому мышлению». В ней Розенцвайг выступает против господствующего гегельянства, стремясь разделить уровни Бога, человека и мира, смешанные греческой, а затем гегелевской философией.

Он хотел сохранить взаимную трансцендентность этих сфер и в то же время указать аутентичные способы их возможной взаимосвязи.

Какой же должна быть концепция, связывающая, но не растворяющая друг в друге эти «первичные феномены»? Розенцвайг использует «древние еврейские слова»: он вводит понятия творения, откровения, искупления. Они выражают динамические отношения, связывающие, соответственно, Бога с миром, Бога с человеком и человека с миром.

В философской (и богословской) традиции эти три элемента рассматривались как замкнутые в самих себе. В концепции Розенцвайга они открыты друг другу в жизненной связи, делающей их значимыми в их взаимоотношении: именно так их переживает религиозный человек.

³⁹ F.Rosenzweig, *Die Sterne der Erlösung*, in: *Gesammelte Schriften*, II, Nijhoff-Dordrecht 1926.

Бог сказал — и возник мир: Бог творит силой слова. Глубочайшая жизненность Бога проявляется в акте творения, акте начала мира, в рождении бытия, совершающегося посредством слова. Благодаря слову, Бог дает человеку познавать Себя в Своей личной глубине: Бог говорит — и рождается мир откровения. Затем человек отвечает на слово Божие словом веры — и рождается новая жизнь. Так Слово еще раз порождает новый мир откровения. И, наконец, есть слово обетования, открывающее мир его эсхатологическому будущему: слово рождает мир окончательного искупления.

Творение, откровение и искупление — три великих слова, произнесенных Богом в истории. Это способы, которыми Бог, мир и человек открываются друг другу уже не для философского (ибо, как уже отмечалось, греческая мысль сводила эти три элемента в нечто единое), но религиозного пути. «Новое мышление» Розенцвайга состоит в том, что только в этой новой перспективе — перспективе слова и его порождающей новой творческой силы, можно мыслить историческое становление Бога, мира и человека, можно мыслить их свободную взаимосвязь, ведущую к их единому бытию в истории, осуществляющейся во многих разнообразных событиях. Слово вызывает события, сохраняя вместе с исторической преемственностью уникальность каждого из них. «Слово вызывает событие в его уникальности: оно, поскольку это творческое слово, есть всегда некое новое начало» (*М.Хайдеггер*).

Язык иудаизма для Розенцвайга — это не только то, посредством чего несуществующее обретает бытие и благодаря чему оно существует. Это и среда, где происходит творение, откровение и искупление — это то, что делает их возможными: слово — это уже событие.

Священное Писание говорит нам о том, что творение, откровение и искупление не только совершаются посредством слова, но и сами являются словом: согласно книге Бытия, творческое слово Бога творит мир, в книге Исхода слово призывает человека к вере. Оно зовет человека из грядущего и открывает ему новое будущее, о чем свидетельствует провозглашение Царства Иисусом из Назарета.

Тем самым возможно новое понимание слова: оно вызывает событие, более того, оно само есть событие. Розенцвайг приводит пример: грамматический анализ гл. 1 книги Бытия конкретно показывает, как, становясь вещью, действует Божественное слово (действительно, еврейское слово «*daḅar*» означает одновременно слово и вещь).

Понятно почему «новое мышление» определяется Розенцвайгом как «*Sprachdenken*», «языковое мышление». Действительно, именно в языке, если мыслить его, исходя из его религиозного смысла, можно испытать то, что позволяет установить связи между различными сущностями, «перебросить мосты» между разделенными реальностями. Ибо слово — это не инструмент для идентификации объектов, но, прежде всего это то, что нуждается в другом и по своей сущности отсылает к другому.

Следовательно, говорить — это всегда означает говорить кому-то, тому, кто призывается словом и всегда может ответить. Язык в своей глубочайшей основе выступает как «язык откровения» не столько потому, что позволяет передавать определенные сообщения, сколько в силу того, что в нем подлинно происходит откровение.

4.3 Герменевтика религиозного языка

4.3.1 Характер религиозного языка

Чтобы лучше понять дальнейшее, напомним некоторые пункты из предыдущего материала. Уже говорилось о нашей позиции относительно адекватного отношения философии к религии. Кроме того, отмечалось, что философская мысль находит в религиозной сфере (рассматриваемой и принимаемой во всей ее богатой и сложной феноменологии) элементы, полезные для решения некоторых своих проблем.

В этом смысле можно говорить о «солидарности» (Ф.Шлейермахер), «дополнительности» (У.Дильтей) или, мы бы сказали, о взаимозависимости философии религии и сложного мира религиозных феноменов. Как философия, так и религия представляют собой жизненные проявления человека и стратегии его ориентации в мире: поэтому они «солидарны». Кроме того, философия может дать самосозна-

нию религиозного человека некую опору, позволяющую покинуть зыбкую область иррационального, в которую его вытеснило строго научное видение мира (рассматривающее религию как проявление особого чувства). В этом смысле религия и философия «дополнительны».

Концепции языка, разработанные рядом мыслителей двадцатого века (например, «философская герменевтика» и «новое мышление», которое называют также «неоиудаистской философией»), предоставляют в распоряжение исследователей полезные инструменты для нового продумывания многочисленных форм религиозного дискурса. Другими словами, на основе герменевтических течений современной философии возможны переоценка и более широкое понимание религии, а также постижение, уже в терминах новой философии религии, «логики», свойственной структуре и проявлениям самой религии.

Рассмотрим (с целью разработки философии религии) основные черты, общие многочисленным формам религиозного языка.

1. Во-первых, мы видели, что религиозный язык представляет собой феномен, относящийся к различным планам, которые философия стремится разделять. Действительно, понятие «язык» может применяться как к Божественной, так и к человеческой сфере: Бог говорит, так же говорит и человек, и оба говорящих, хотя и будучи в различных планах, находятся во взаимной связи. Символический язык приписывает способность говорить даже вещам, поэтому даже вещи входят в языковое отношение с человеком.

2. Слово, особенно на уровне человека (но и на уровне Бога), относится и к теории, и к практике: это еще одно проявление того, как язык охватывает жизнь во всей ее полноте. Он не только служит познанию (другими словами, он не только обозначает предметы с помощью понятий), но и связан с поведением, более того, он является способом осуществления многих действий: достаточно вспомнить религиозные обряды и богослужения.

На уровне Бога слово вызывает к существованию то, что оно провозглашает: Бог сказал — и так стало. Более того,

подобный язык есть место совпадения акта говорения и сказанного. Слово производит не нечто иное (как это имеет место в магии — искусстве, направленном на получение определенных результатов), но оно само есть это нечто. У Бога то, что сказано, подлинно есть.

3. Так как религиозный язык (как и язык вообще) динамичен, он в своих разновидностях способен установить связь между различными планами, например, между Богом и человеком.

Мы уже отмечали, что в сфере языка слово служит для соединения разделенных реальностей, более того, оно само есть это соединение в действии.

Со стороны верующего, слово (например, слово молитвы) устанавливает отношение между субъектами, находящимися в разных планах, создавая единство в различии, единство, сохраняющее их инаковость по отношению друг к другу.

Что касается Бога, то Его обращение к человеку в слове принимает характер свободного события: в нем Бог одновременно открывает Себя и признает другого в его инаковости.

Кроме того, возвращая излюбленный современной философской герменевтикой (особенно восходящей к Хайдеггеру) мотив, язык, на котором являет себя откровение, действует так, что раскрытие есть всегда также сокрытие, появление есть вместе с тем и исчезновение. В языке откровение осуществляется *per speculum, in aenigmate*.

4. Язык откровения указывает путь, соединяющий разные планы, устанавливает отношение между разными субъектами (и временами) и потому, благодаря ему, нечто происходит: здесь опять-таки язык предстает как событие. Реализуемая связь не стирает сохраняющегося и постоянно предполагающегося различия.

Рассмотрим, например, язык заповеди и обетования. В заповеди выражается дистанция между Тем, Кто один только может приказывать и тем, кто должен лишь подчиняться. А слово обетования устанавливает напряжение между настоящим и будущим, между настоящим, в котором обетование провозглашается, и будущим, в котором оно осуществится.

В этом контексте используется, хотя и в совершенно другом смысле, традиционный апофатический язык. Например, в высказывании «Иисус есть Христос» глагольная связка «есть» служит, как обычно, для утверждения уже *наличествующей* тождественности подлежащего и сказуемого. В поисках формулировки христологического догмата над этим вопросом длительное время работали вселенские соборы.

Это утверждение можно понимать и по-другому, а именно, как указание на *происходящий процесс* отождествления, то есть как на свидетельство проблематичности связи между онтологически несводимыми ни к чему иному подлежащим и сказуемым, связи, которая может быть испытана и по-настоящему обоснована только верой (и в обетовании нового, иного будущего).

Чтобы проверить нашу гипотезу, обратимся, например, к языку молитвы.

4.3.2 Молитва как язык веры

Возьмем, к примеру, первую суру Корана, называемую «Открывающая» (Аль-Фатиха). Она называется так, потому что семь ее стихов расположены в самом начале священной книги:

«Во имя Аллаха милостивого, милосердного!»

1. Хвала Аллаху, Господу миров
2. милостивому, милосердному,
3. царю в день суда!
4. Тебе мы поклоняемся и просим помочь!
5. Веди нас по дороге прямой,
6. по дороге тех, которых Ты благодетельствовал,
7. не тех, которые находятся под гнетом, и не заблудших».

Этот текст, который можно назвать «программным манифестом коранической религии», используется как молитва и состоит из двух частей: первой (стихи 1–4), относящейся к Богу, и второй (стихи 5–7), относящейся к человеку.

В начале упоминается Имя («Во Имя Бога») и атрибуты Бога (Бог «милостивый», «милосердный»). Затем это упоми-

вание переходит в молитву, принимая форму призыва и становясь формулой величания («Хвала Богу, Господу миров»). Господь достоин хвалы, ибо Он — Владыка (Царь, Малик) «дня суда» (дня, когда людям придется отчитываться в содеянном и каждому будет воздаяние в зависимости от совершенных им дел).

Указание на власть Бога как судьбы позволяет перейти ко второй части молитвы, в которой выражается отношение человека к Богу. Человек — это прежде всего тот, кого можно вести по «прямой дороге» (совпадающей в исламе с подчинением Богу). Определение прямой дороги позволяет отличать верных от неверных (тех, кто «заблуждается» подобно христианам и иудеям). Верный — это тот, кто доверяется Богу, кто служит Ему своими поступками и призывает Его в установленное время в течение дня, используя именно эту формулу.

Рассмотрим теперь христианскую молитву по преимуществу — «Отче наш». Она тоже делится на две части, одна из которых относится к Богу, а другая к человеку. В первой части мы находим элементы иудейской молитвы «Кадиш»: тему освящения Имени Бога, надежду, что придет Его Царство и указание на Его волю.

В «Отче наш» хвала выражена не как в «Кадиш» глаголом в третьем лице: «Да возвысится и освятится Его великое Имя...», но во втором лице, в виде призыва, а потому с обращением «Ты» и доверительным «Отче».

Упоминание Божественной воли не ограничивается только актом творения, но распространяется на всякое событие, происходящее «на небе и на земле».

Вторая часть связана с потребностями человека и в ней звучит призыв выслушать его просьбы. Они относятся как к материальным («хлеб наш насущный дай нам на сей день»), так и к духовным потребностям («прости нам долги наши ... и не введи нас в искушение»). Все эти прошения находятся под знаком «да будет воля Твоя»: всякое верное отношение к Богу состоит в исполнении воли Божией.

В этих двух примерах проявляются некоторые характерные черты языка молитвы. В молитве человек может пред-

стать перед Богом двояко. В одном случае присутствие Бога можно рассматривать как фон, на котором реализуется связь человека с другими людьми и с вещами: тогда присутствие Бога почитается в третьем лице как в иудейской молитве «Кадиш». Или же Бог является непосредственным собеседником, к которому обращаются на «Ты». Тогда молятся не в присутствии Бога, но (как в «Отче наш» и Коране) молят Бога, то есть зовут Его и взывают к Нему.

Этот призыв — прежде всего, хвала. Молитва становится хвалебным гимном, признанием Божественных качеств и всего того, что Бог сделал для человека. Это признание означает осознание человеком своих собственных пределов и в то же время провозглашение реальности, превосходящей эти пределы, но, тем не менее, благожелательной по отношению к твари.

Признательность Богу находит свое продолжение в благодарении за Божьи дары человеку и вызывает у верующего постоянно обновляющееся доверие к своему Богу и все новую веру в Него. Наконец, молитва выражает готовность человека исполнять волю своего благодетельного Творца.

Различие между человеческим и Божественным лишь частично проявляется в выражениях хвалы, благодарности и готовности выполнять волю Божью. Оно полностью осуществляется только в более широких рамках призыва. Действительно, молитва — это не вопрошание, но призыв.

В начале второй главы мы говорили, что вопрос является одновременно признаком открытости к неизвестному и желания обрести возможный ответ. И все это всегда во власти человека. Поиск ответа — это стремление управлять ситуацией и уменьшить область непредвиденного.

Молитва, напротив, выражает призыв, обращение, ответить на которое человек не в силах. Призывать Господа — значит вверить себя Божьей воле и не претендовать на ускорение пришествия Царства Божия, не вынуждать Бога сдерживать Свои обещания, не предвкушать то, что произойдет в конце времен.

Молитва отличается от магической формулы тем, что у нее нет цели повлиять на ход событий.

И все же, в молитве всегда присутствует просьба к Богу удовлетворить наши материальные и духовные потребности. Но эта просьба звучит в контексте подчинения себя воле Божьей — она выражает доверие к Богу. Какая молитва может быть хвалой Богу, готовностью подчиняться и доверием к Его воле? Ответ может быть только один: молитва, если это подлинная молитва, обязательно выслушивается.

Она всегда выслушивается, ибо в самом ее произнесении осуществляется то доверие к воле Божьей, то преображение человеческого желания, что позволяет признавать в каждом событии ответ на испрошенное. За все нужно благодарить, так как во всем есть подтверждение близости Бога человеку: тем самым, мы живем в присутствии Бога, веря, что Бог всегда сопровождает нас.

В третьей главе мы отметили, что в христианстве вера сама обосновывает себя: она не основывается на чуждом ей фундаменте, например, на философии. Это ясно следует из всего содержания нашей книги. Мы также неоднократно отмечали, что философия позволяет вере высказать то, чем она является: философия играет, так сказать, герменевтическую, то есть вторичную, интерпретационную, а не обосновывающую роль.

В молитве, собственно, осуществляется следующее: «подлинная молитва, — говорили мы, — всегда выслушивается». Если она произнесена с верой, то выражает доверие к Богу и уже достигла своей цели: другими словами, в молитве выражается отношение доверия, выраженное словами. В молитве вера сама обосновывает себя.

Как нет философской достоверности, обосновывающей веру, так нет и человеческой достоверности, находящей в молитве свое подтверждение: молитва сама есть поиск веры и осуществление веры в действии. Истинная молитва уже выслушана.

Чтобы лучше пояснить этот основной пункт, можно сказать, что в молитве доверие и призыв сплетаются вместе: с одной стороны, призыв — это осуществление веры, а с другой — само доверие, всегда находящееся под угрозой неверия, всегда проникнуто просьбой, той просьбой, что

выражена в евангельских словах: «Credo, Domine: adjuva incredulitatem meam» (Мк 9,24).

Из этого анализа молитвы следует подтверждение основных моментов нашей концепции религиозного языка. Во-первых, что вера находит в самой себе свое основание. Во-вторых, что в молитве соединены языковое выражение и религиозное отношение, слово и дело. И, наконец, в-третьих, в молитве осуществляется связь между человеческим и Божественным, тот подлинный религиозный *religamen*, что сохраняет различие между двумя уровнями.

4.3.3 Язык религии и религия как язык.

Что такое религиозный опыт?

До сих пор мы делали различие между религиозным отношением и языком религии, между связью человека с Богом и ее различными способами выражения. Мы также видели, что эта связь принимает языковые формы (язык понимается здесь с позиций философской мысли двадцатого века, более широко, чем просто средство передачи определенного содержания).

Закljučая наше исследование и имея в виду комплексное, философское рассмотрение религиозных феноменов, мы должны спросить себя, действительно ли оправдано различие плана религиозной связи и плана ее выражения, или же, напротив, необходимо подчеркивать их глубокое взаимопроникновение?

Основным здесь является вопрос, ведет ли исследование языка религии с определенностью к концепции религии как языка? Еще два столетия тому назад Ф.Шлейермахер пророчествовал: «Религия есть религиозный опыт, выраженный в словах, в языке: в принципе, опыт сам по себе есть язык».

В ходе нашего рассмотрения мы не раз встречали понятие «опыт». Мы понимаем его не теоретически, как непосредственный контакт познающего субъекта и познаваемого объекта. И не как внутреннее измерение пережитого (в немецком языке именуемое *Erlebnis* — то есть то, что личность испытывает в состоянии глубокой сопричастности некому событию своей жизни).

Понятие «опыт» понимается динамически, в смысле пути, то есть перехода к чему-то другому, как стремление к некоей цели. Этот смысл заключен в немецком слове *Erfahrung*, этимология которого восходит к глаголу *fahren*, то есть ехать, путешествовать.

Восприятие опыта как путешествия — глубоко христианское и находящее свое конкретное выражение (несущее большой символический смысл) в паломничестве.

Христианин решает отправиться в путь, следуя за своим Господом. И поскольку Господь уже пришел и придет еще, то это решение вводит его в напряжение между историческим «уже» и «еще нет», и его жизнь проходит между воплощением и апокалипсисом.

Это напряжение разрешается в динамике пути, реализуется как исход навстречу возможному пришествию. Следование Господу Иисусу осуществляется двумя путями. С одной стороны, оно совершается в мире и истории, придавая им вполне определенный смысл и направление. И когда вся христианская община отправляется в путь, то становится «народом в пути». В этом случае мы говорим о движении в присутствии Бога.

С другой стороны, путь христианского опыта можно мыслить и как углубление в собственную душу, погружение в свое внутреннее измерение с сознанием того, что и на этой дороге может произойти встреча с Иным. В этом случае можно говорить о пути внутрь себя для встречи внутреннего Бога.

Итак, религиозный опыт — это путь. На предыдущих страницах мы говорили о молитве как религиозном языке по преимуществу. Но она также есть путь и религиозный опыт. В ней очевидным образом подтверждается утверждение о том, что язык религии (здесь мы имеем в виду тот религиозный язык, которым является молитва) есть в то же время и религиозный опыт, а поэтому также и религия как язык.

Язык молитвы — это не только одно из мест, где к человеку приходит опыт движения в связи с Богом, но и измерение, в котором переживается конкретный опыт этого пути. Молитва — не только один из способов установления

религиозной связи, но она сама образует эту связь. Она не только выражает доверие к Богу — в ней эта вера действует, осуществляется. Когда я молюсь, то говорю Богу о моем доверии Ему, но одновременно переживаю опыт этого доверия, и сам мой опыт — это слово.

Итак, ясно, что свойственное религии языковое выражение (например, молитва) позволяет прийти к заключению, что религия, поскольку она является опытом, есть язык.

С более общей точки зрения можно сказать, что в мире религии, по-видимому, нельзя отличать связь от ее языкового выражения. Связь с Богом выражается посредством языка, а с другой стороны, сама эта связь, сам этот опыт представляют собой некий язык. Это, однако, особый язык: он способен устанавливать связь в различии. Впрочем, только язык (а не понятие) допускает встречу человеческого я с Божественным Ты, сохраняя, однако, их бесконечное различие.

Тогда философия религии становится герменевтикой религиозного языка, герменевтикой религии как языка, другими словами, герменевтикой религиозного опыта. И, как мы уже часто отмечали, опыт — это всегда переживание иного, опыт Иного. Опыт в подлинном смысле этого слова — обязательно переживание чего-то нас захватывающего и вторгающегося на тот путь, по которому мы движемся.

Герменевтика религиозного опыта хотя и констатирует, что истина выражается в диалектике откровения и сокрытия, не в состоянии оправдать подобный опыт инаковости, подобный язык различия. Этот язык устанавливает связь между различными уровнями, между областями, которые были и остаются несоизмеримы человеку. Это значит, что герменевтика открывается для тайны, что герменевтический опыт есть опыт тайны, что религия как язык есть язык тайны.

Несомненно, философская герменевтика и философия языка двадцатого века оказали неоценимую помощь в новом понимании философии религии как герменевтики: чисто понятийный путь, заведший вместе с Гегелем нас в тупик, сегодня уже невозможен.

5. Философия религии: современное состояние

Нелегко дать полную картину всех направлений и проблем современной философии религии. Несомненно, эта дисциплина вновь оказывается в центре внимания не только богословов, но и философов.

Вместо того, чтобы перечислять имена, труды и школы, я укажу основные проблемы этой науки, не забывая, однако, об авторах и произведениях.

Философия религии родилась в сердце философии. И даже в трудах Спинозы (Богословско-политический трактат, 1670), Канта (Религия в пределах чистого разума, 1793) и Гегеля (Лекции о философии религии, 1826), ознаменовавших ее отделение от философии, еще очень сильно чувствуются философские взгляды их авторов.

А когда в двадцатом веке философия религии стала самостоятельной дисциплиной со своим предметом и методом, она породила бесконечное множество интерпретаций, связанных с определенными культурными течениями, что позволяет выделить отдельные формы философии религии, например, феноменологическую, идеалистическую, экзистенциальную, марксистскую, психоаналитическую и т.д.

Ниже я хотел бы выделить ряд проблем, решение которых позволит прояснить вопрос: «Что такое философия религии?».

5.1 Почему философия религии?

Существуют две имеющие долгую историю, но неприемлемые для нас формы философии религии. Это так называемая апологетика, возникшая для защиты религии от нападков ее врагов (получившая широкое распространение в католической среде, особенно во времена полемики с «глупыми неверующими»), и противоположное апологетике атеистическое течение, имеющее своей целью борьбу с религией (также имевшее большую популярность в дискуссии с «глупыми верующими»). Обе эти разновидности философии религии используют внешние и идеологические по своему

характеру приемы. Внешние в том смысле, что они пытаются оправдать или разрушить религию, находясь вне ее, а идеологические, так как подчинены чуждой религии идеологии (будь то клерикализм или атеизм). Они движимы не жаждой истины, но волей к гегемонии (ницшеанское «принимать за истинное» вместо «истинного») ⁴⁰.

Вспомним также идеалистический конструктивизм Шлейермахера ⁴¹ (религия как «провинция» трансцендентального духа) и феноменологию, стремящуюся «просто» описать феномен и его специфические особенности. Однако, подобные подходы сталкиваются с проблемой описания неопишемого. Это отметил философ религии Ван дер Леув, и именно наличие этой трудности он считал свидетельством ценности герменевтического метода ⁴². Это подтверждается длительными философскими исследованиями Мирчи Элиаде, который видел в религии таинственную глубину бытия, являющуюся во взаимосвязанных модальностях священного и профанного. Достоинством этой работы является изучение религии «изнутри» при помощи разумного феноменологического метода ⁴³.

Чтобы приблизиться к пониманию того, что такое подлинная философия религии, приведем мнения Дильтея и Канта.

Дильтей ⁴⁴ понимает религию в сильном смысле этого понятия, то есть, пользуясь его словами, как «огромные массы религиозной жизни», наличествующие в истории и предполагающиеся данными в откровении в качестве Божьего дара: в этом случае предмет философии религии совпадает с предметом богословия.

Кант рассматривает философию религии как критическое осознание богословия и это кажется нам серьезным подходом к ее пониманию.

⁴⁰ F.Nietzsche, *Frammenti postumi 1887–1888*, Adelphi, Milano 1971, p.14.

⁴¹ F.D.E. Schleiermacher, *Über die Religion*, Meiner, Hamburg, 1961, S.20.

⁴² G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (эпилог), Berlin 1960.

⁴³ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris 1967, p. 243.

⁴⁴ W.Dilthey, *Das Problem der Religion*, in: *Gesammelte Schriften VI*, S.288.

Остановимся подробнее на весьма актуальном сегодня подходе Канта. В своей работе *Религия в пределах только разума* Кант утверждает право философа спрашивать, насколько религия может быть постигнута посредством «чистого» разума. А в *Диспуте о способностях* он провозглашает право философа решать, разумно ли и «достойно ли любви»⁴⁵ христианство: стремясь придать человеческую и антропоцентрическую форму самому богословскому содержанию, Кант замечает, что такие темы как существование зла, Сын Божий и Церковь не поддаются рациональному постижению.

Кант утверждает необходимость вмешательства разума по двум причинам. Прежде всего, религию следует подвергнуть суду разума, конкретно нравственного разума, обнаруживаемого каждым человеком в себе самом. Этот разум требует, чтобы человеческие дела имели смысл и в конце концов были спасены, а также чтобы существовала надежда на то, что высшее благо будет в конце целью благой нравственной жизни. Если бы этот нравственный разум был присущ не всем, то сознательному спасению были бы причастны немногие и существовало бы разделение на людей и нелюдей.

Второе основание кантовской позиции связано с неизбежностью фанатизма при отказе от такого инструмента, как разум. Уже на первых страницах «Религии в пределах только разума» Кант говорит, что религия не могла бы долго существовать, не согласовывая себя с разумом. В письме к профессору богословия Штейддину Кант замечает, что главное оружие богослова — это разум и убеждение, иначе остается лишь путь насилия. Разум или насилие — основная альтернатива для Канта, а из нее следует необходимость использования разума для рационального опосредования религии.

5.2 Апория философии религии

Полезность разума (обратите внимание — речь идет о полезности, а не необходимости) для того, чтобы сделать религию приемлемой, обусловлена причинами политического

⁴⁵ И.Кант, *Конец всего сущего*. — *Трактаты и письма*, М., 1980, с. 289.

порядка: разум полезен для того, чтобы религия стала доступна всем людям и, равным образом, чтобы ее распространение происходило путем убеждения, а не насилия, с уважением к достоинству человека и без его унижения успокаивающими иллюзиями или страхом.

Но это не вся правда, а только ее часть. В противном случае религия была бы чисто рациональной или превратилась в религиозную философию.

Религиозный (в библейском смысле этого слова) опыт свидетельствует как раз о противоположном тому, что утверждает Кант: в нем преобладает избранничество (а не посредничество разума), разрыв, парадокс (а не рациональная преемственность).

Уже Кьеркегор отметил на одной ставшей знаменитой странице своего дневника, что опосредование разумом — свойство философского дискурса, тогда как отличительной чертой христианского рассуждения является парадокс (пари Паскаля⁴⁶ и вера Люсьена Гольдмана⁴⁷).

Приведем несколько примеров, показывающих как христианское чувство Бога восстает против посреднической роли философии.

Первый пример: метафизик, мысля абсолютную власть Бога на вершине своего рационального дискурса (дискурса, который есть возможность говорить о Боге), не способен принять смущающее и поразительное поведение библейского Бога, пожелавшего для Себя, как выразился Бонхофер в *Письмах из тюрьмы*, немощь, царствование на кресте, уничтожение в человеческом облике. Если философия — это разговор о Боге, то религия — это разговор с Богом, происходящий только по Божьей инициативе. Именно поэтому религия отрицает опосредование разумом и только парадокс может вернуть ей разум. Может ли Бог библейского откровения, полностью пребывающий в Своем бытии-для-других и смирении любви, а потому контрастирующий со всемогущим

⁴⁶ Паскаль, *Мысли*, № 233.

⁴⁷ Lucien Goldmann, *Le Dieux caché. La vision tragique du Pascal et de Racine*, Paris 1989, p.345.

Богом классической философии (Богом, сидящим на небесах, на высоком троне, подобно сильному мира сего), быть тождественным *необходимому существу* метафизиков? Может ли такой Бог услышать горестные вздохи угнетенных, если, согласно греческой философии, Он бесстрастно взирает на человеческую судьбу? Перед лицом подобного Бога «раб останется ни с чем»⁴⁸, пребывая заложником своих притеснителей.

Второй пример: платоновская тема природного бессмертия души не соответствует библейскому представлению о воскресении плоти, согласно которому победа над «последним врагом» — смертью есть высшее и непостижимое действие благодати, а не человеческих возможностей.

Таким образом, существует некий смысл религии и веры, выходящий за пределы опосредования разумом: вера имеет свои, незнакомые разуму основания⁴⁹. Но и посредничество разума имеет свою законную основу, и именно в сфере веры. В противном случае вера была бы бессмысленна. Поэтому понятны мотивы осуществленного Гарнаком в двадцатых годах в Германии восстановления в правах «научного богословия», в противоположность чисто керигматическому богословию Карла Барта.

Без использования разума в богословской сфере мы были бы вынуждены «отдать варварам» все достижения человеческой культуры и объявить Канта и Гете атеистами. Тогда невозможно было бы никакое воспитание в вере и сама любовь к ближнему была бы не связана с любовью к Богу.

Как примирить эти две законные и одновременно противоречащие друг другу тенденции? С одной стороны, не следует допускать, чтобы философия поглотила религию (как это сделала гегелевская философия). Это опасный путь: религия свелась бы к философии. По этому поводу Маритен писал, что «в вишне между зубами больше тайн, чем во всей идеалистической философии». Но столь же недопустим и другой подход,

⁴⁸ Ernst Bloch, *Religion in Erbe*, Berlin 1956, S.456.

⁴⁹ Паскаль, *Мысли*, №№ 277, 278, 279.

провозглашающий керигму веры и требующий от интеллекта бездумной покорности. Этим унижается и оскорбляется достоинство человека.

5.3 Утопия философии религии

Как же решить данную проблему? Речь идет о том, чтобы разрабатывать не религиозную философию и богословие чистой керигмы, но философию *религии*, в которой философия следует за религией, не захватывая ее полностью и не растворяя ее в себе. Именно тогда она сможет называться философией религии. Эта идея утопична, в том смысле, что понятие никогда не сможет адекватно выразить невыразимую в понятиях реальность (религию как слово, как событие, как общину верующих и как Божественную заповедь).

Немецкий философ Т.Адорно, глава философской школы, называемой «Критическая теория общества», распространил эту ситуацию на все знание, говоря об отрицательной диалектике. «Утопическая идея знания — при помощи понятий раскрыть невыразимое в понятиях так, чтобы при этом не ассимилировать непонятное»⁵⁰.

Если все это верно, то, значит, философия религии есть «девторономическое» знание, то есть логически и онтологически⁵¹ следующее «Божественному а ргіогі». Оно основано больше на логике признания (отсюда эпистемологический примат герменевтики), чем на чистой мысли. Другими словами, философия религии предполагает историческую религию (или религии) как некий факт, подлежащий принятию и истолкованию. Это не означает, что надо исключать метафизику: она дает общую схему религиозного феномена или, по крайней мере, хранит чистую идею существования Бога.

Наконец, философия религии имеет структуру наук о духе (*Geistwissenschaften* у В.Дильтея), основанных скорее на *Verstehen* (понимании) смысла жизни, чем на *Erklären*

⁵⁰ Th.W.Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am/M 1967, S.342.

⁵¹ K.Barth, *Der Römerbrief*, Zollikon, Zurich 1923.

(объяснении), свойственном естественным наукам (Naturwissenschaften).

Философия религии не исчерпывается, однако, чисто философским актом, хотя Гегель и считал это возможным: «Вершина философии религии — ее разрешение в чисто философском акте. Это происходит, когда философия ассимилирует бесконечный предмет, религию»⁵². Но подобная операция невозможна, если принять во внимание эстетические, нравственные, метафизические и политические возможности человека: «Философия религии кружит вокруг своего предмета, так сказать, осаждая его»⁵³.

Философия религии может, конечно, с полным правом совершить три философских акта: во-первых, определить каков специфический предмет понятия религии; во-вторых, при каких условиях религия достоверна, может быть выслушана, «достойна любви» (Кант); в-третьих, поскольку религия имеет смысл только как учение о спасении (в силу чего она будет существовать пока у человека есть необходимость в спасении), то нужно обосновать ее единство практикой и сопоставить ее с другими великими гипотетическими идеями освобождения человека и земли (кибернетикой, семиотикой, психоанализом, марксизмом).

Тогда доминирующими будут два вопроса философии религии: ее истинность и ее действенность. Какую ценность она имеет и чему служит — вопросы, которые благодаря связи теории и практики образуют единое целое и имеют один и тот же смысл.

И потому последнее основание для оправдания философии религии — не теоретическое, а практическое. Это не ее видение мира, но способность освобождения. Кант справедливо заметил, что в религии «все зависит от делания». Вопрос, который встанет перед христианской религией в ближайшем будущем таков: насколько она способна освободить человека и какова ее эмансипирующая сила.

⁵² Г.В.Гегель, *Лекции по философии религии*, М., 1975.

⁵³ K.Barth, *Der Römerbrief*, op.cit., SS. 90–120.

Литература

- Ebeling G. *Einleitung in die Theologiesprache*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1992
- Kasper B. *Sprache und Theologie. Eine philosophische Einführung*, Herder, Freiburg a.B. 1975
- Küng H. *Existiert Gott*, Kaiser Verlag, München 1989
- Mancini I. *Filosofia della religione*, Marietti, Genova 1986
- Reati E.F. *Filosofia della religione di E. Wiedengren*, Brescia 1987.
- Reati E.F. *Teologia filosofica di Emil Brunner*, Milano 1990
- Reati E.F. *Il permanere della domanda del senso nell'epoca del nichilismo*, Milano 1995
- Reati E.F. *La religione ai confini della trascendenza*, Milano 1996
- Реати Е.Ф. *Есть ли Бог? Человек в поисках Бога*. ССГН. Гатчина. 2000.
- Реати Е.Ф. *Проблема человека сегодня*. Колледж Св. Фомы Аквинского. Москва. 2000.
- Schäffler B. *Religionsphilosophie*, Alber, Freiburg i.B. 1983
- Weischedel W. *Der Gott der Philosophen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998
- Welte B. *Religionsphilosophie*, Kaiser Verlag, München 1997
- Jüngel E. *Gott, Geheimniss der Welt*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1989

Указатель имен

- Авраам 24
Адорно Т. 89
Аристотель 7,40,67
Баск, Лео 29
Бальгазар Х. фон 54
Банко Б. 44
Барт Карл 49,56,65,88–90
Берже Ф. 44
Блох Эрнст 88
Бонхоффер Д. 39,87
Бультман Рудольф 51
Вайшедель Вильгельм 12,37,61
Ван дер Леув 85
Вольф Х. 10
Гадамер Ханс-Георг 7,8,17,55,56,59,70
Гарнак Адольф 27-29,88
Гегель 8,16,19,23,25–27,35,43,44,47–50,60,83,84,90
Гёльдерлин 64
Гермес 69
Гёте 88
Гогартен Ф. 44
Голлвитцер Г. 37
Гольдман Люсьен 87
Гуссерль 17,61,67
Дильтей 58,74,85,89
Иоанн XXIII 7
Иисус 22,24,25,28,29,32,52,54,59,71–73,77,82
Иов 39
Йонас Г. 44
Кант Иммануил 8–12,16,20-23,25,44–49,60,84–88,90
Кьеркегор Сорен 19,45,87
Лактанций 18
Лессинг 10
Маритен 88
Мендельсон Моисей 21–25,45
Мерло-Понти М. 61
Мухаммед 51
Ницше 13,38
Отто Р. 31
Павел св. 8,51

Панненберг Вольфарт 55
Паскаль 12,26,87,88
Платон 40,56,60
Поль Жан (Иоганн Рихтер) 38
Ранер Карл 71
Реати Ф.Э. 9,39
Реймарус 10
Розенцвайг Франц 29,30,72—74
Сайнати В. 52
Спиноза 45,60,84
Трёлльч Эрнст 28,29
Фейербах 48,60
Фихте 44,46-49
Фома Аквинский св. 7
Фукс Э. 71
Хайдеггер Мартин 7,8,12,13,18,38,40,41,53,58—60,62—64,
67—71,73,76
Христос 10,38,52
Шеллинг 47
Шестов 15
Шлейермахер 26,74,81,85
Штейнлин 86
Цицерон 18
Эбелинг Г. 71
Элиаде Мирча 35,66,85
Якоби 44—47,50
Янкелевич 41
Ясперс Карл 53,61,62

О. Фьоренцо Эмилио Реати

**РЕЛИГИЯ
КАК ОСВОБОЖДАЮЩАЯ СИЛА
В ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА**

ЛР № 065334 от 7 августа 1997 г.

**Формат 60х90 в 1/16. Бумага офсетная
Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman Суг. Печ.л. 6
Заказ №**

**«Европейский Дом»
191187, Санкт-Петербург, ул. Гагаринская, 3**

**Отпечатано в типографии ООО «Береста»
196006, Санкт-Петербург, ул. Коли Томчака, д. 28, тел./факс 298-9000**

О. Фьоренцо Эмилио Реати — итальянец, католический священник и францисканский монах. В прошлом преподавал философию в университетах Италии. Ныне профессор в католической семинарии *Мария Царица Апостолов* и директор *Санкт-Петербургского филиала Колледжа Философии, Теологии и Истории им. Св. Фомы Аквинского*.

Ф.Э.Реати окончил Католический университет Милана (Италия), где сформировался как философ неотомистской школы, а затем продолжил изучение современной философии в Италии и за рубежом, специализируясь в «герменевтической онтологии» в духе Хайдеггера и Гадамера.

В течение многих лет разрабатывает собственную философию религии, понимаемую как герменевтика религиозного события, которая, оставаясь верной томистской традиции, вместе с тем вносит в нее значительную новизну.

Данная книга является результатом многолетних поисков. Изложенная в ней философия религии, понимаемая как возможность нового и более аутентичного провозглашения Евангельской Вести Иисуса Христа, Господа мира, принимает вызов современного секуляризованного мира и смотрит в будущее уверенно и оптимистично. В ней показано, что религия защищает общество от тоталитарных философских учений и политических диктатур, а также является исторической силой, способной освободить человека от всякого притеснения.

Проблематика книги весьма актуальна: «Таков вызов, который будет брошен христианской религии в ближайшем будущем: насколько она способна освободить человека, какова ее эмансипирующая сила» (И.Кант).