



Пивоваров Д.В.

ДВА ПОНЯТИЯ ВЕРЫ

От редколлегии. Предисловие к публикации

В октябре этого года российское религиоведческое сообщество отмечает юбилей известного отечественного религиоведа, философа Даниила Валентиновича Пивоварова, которому исполнится 70 лет. На протяжении многих лет профессор Д.В. Пивоваров тесно сотрудничает с нашим журналом. Редакция журнала «Религиоведение» сердечно поздравляет юбиляра, желает ему долгих лет жизни и дальнейших научных достижений. Ниже публикуются краткая биографическая справка и список основных трудов профессора Д.В. Пивоварова, а также его новая научная статья.

Биографическая справка¹

Пивоваров Даниил Валентинович (род. 29 октября 1943 г.) – философ, религиовед, видный ученый в области онтологии, теории познания, истории и философии религии; доктор философских наук, профессор, Заслуженный деятель науки РФ, заведующий кафедрой религиоведения Уральского федерального университета. Канд. дис.: «Некоторые аспекты практической проверки истинности научной теории» (1972), докт. дис.: «Операционный аспект идеального отражения» (1987). Основная проблематика религиоведческих исследований Д.В. Пивоварова – религия в основании культур, иррациональное в бытии и познании, вера и знание, наука и религия, язык и религия. Построил интегральную концепцию религии как сакральной связи человека с Абсолютом. В начале 1990-х гг. осуществил пионерское исследование мировоззренческих основ новой мировой религии – бахаи. Создал свою научную школу, подготовил 18 докторов и 30 кандидатов наук. Автор более 550 научных работ, в том числе 37 монографий и учебных пособий.

Монографии и учебные пособия Д.В. Пивоварова

1. Проблема носителя идеального образа: операционный аспект. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1986. – 130 с. (8,9 п.л.). Тираж 1100 экз.
2. Экстраполяция в научном познании: специфика и проблема правильности. – Иркутск: Изд-во Иркутск. ун-та, 1986. – 120 с. (7,2). Соавт.: Андрусенко В.А., Алексеев А.С. Тираж 1000 экз.
3. Операционный аспект научного знания. – Иркутск: Изд-во Иркутск. ун-та, 1987. – 176 с. (12,07). Тираж 1000 экз.
4. Визуальное мышление в структуре научного познания. – Красноярск: Изд-во Красноярск. ун-та, 1986. – 184 с. (11,08). Соавт.: Жуковский В.И., Рахматуллин Р.Ю. Тираж 700 экз.
5. Неравновесные системы: целостность, эффективность, надежность. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1989. – 192 с. (10,4). Соавт. Быстрой Г.П. Тираж 1000 экз.
6. О противоречии чувственного и рационального в теоретическом познании (Урал. гос. ун-т им. А.М. Горького). – Свердловск, 1984. – 112 с. (6,0). Рукопись деп. в ИНИОН АН СССР № 18291 от 17.09.84.

7. Проблема носителя идеального образа. (Урал. гос. ун-т). – Свердловск, 1985. – 154 с. (7,0). Рукопись деп. в ИНИОН АН СССР № 22182 от 22.08.86.
8. Зримая сущность (визуальное мышление в изобразительном искусстве). Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – 284 с. (19,0). Соавт Жуковский В.И. Тираж 1000 экз.
9. Образ элементарного объекта и элементаристский подход. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та. – 144 с. (9,23). Соавт. Белянкина Н.Г. Тираж 660 экз.
10. Диалектика субъекта и объекта. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1993. – 416 с. (22,7). Соавт. Любутин К.Н. Тираж 2000 экз.
11. Дух, душа и смысл жизни человека: Учеб. пособие. – Екатеринбург: УрГУ, 1993. – 91 с. (5,56). Тираж 250 экз.
12. Религия как социальная связь (сакрализация основания культуры): Учеб. пособие. – Екатеринбург: УрГУ, 1993. – 96 с. (5,57). Тираж 250 экз.
13. Вера и знание в религии и науке. – Екатеринбург: УрГУ, 1994. – 100 с. (6,5). Учеб. пособие. 200 экз.
14. Методология научного познания (альтернативность и правильность научной экстраполяции). – Оренбург: Оренб. ун-т, 1995. – 95 с. (5,58). Соавт. Андрусенко В.А. Тираж 2000 экз.
15. Интеллектуальная визуализация сущности: Учеб. пособие. – Красноярск: Краснояр. ун-т, 1999. – 223 с. (14,0). Соавт. Жуковский В.И. Тираж 300 экз.
16. Синтетическая теория идеального. – Екатеринбург – Псков: Изд-во ПОИКРО, 2000. – 207 с. (13,0). Соавт. Любутин К.Н. Тираж 500 экз.
17. История и философия религии: Учеб. пособие. – Екатеринбург: Изд-во Урал ун-та и Нижневарт. педагог. ин-та. – Издание 1-е: 2000. – 408 с. (51, 75). Тираж 500 экз.; Изд. 2-е: 2004. – 338 с. (51, 75 п. л.). Тираж 500 экз. Соавт. Медведев А.В.
18. Бог, пророк, церковь: Учеб. пособие. – Екатеринбург: Изд-во Урал ун-та, 2002. – 92 с. (5,3). Тираж 150 экз.
19. Душа и вера. Оренбург: Изд-во ООИПКРО, 2003. – 223 с. (14,0). Тираж 500 экз.
20. Основные категории онтологии. Рекомендовано УМО (МГУ) в качестве учеб. пособия по курсу «Философия». – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та. – Издание 1-е: 2003. Тираж 500 экз.; Издание 2-е, стер.: 2006. – 268 с. (15,57).
21. Целостный человек: христианская традиция. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2005. – 158 с. (8,0). Тираж 500 экз. Соавт. Нагевичене В.Я.
22. Сакральный символ в языке религии. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2006. – 195 с. (8,0). Тираж 500 экз. Соавт. Захарян Т.Б.; Издание 2-е: T. Zakharyan, D. Pivovarov. Сакральный символ в языке религии. Вопросы философии религии. – Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, Deutschland, 2011 (ISBN: 978-3-8454-1083-8). – 132 с.
23. Язык религии. Учеб. пособие. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2006. – 96 с. (5,58). 300 экз.
24. Визуальная сущность религии. Красноярск: Изд-во Краснояр. ун-та, 2006. – 461 с. (43). Соавт.: Жуковский В.И., Копцева Н.П. Тираж 500 экз.
25. Философия религии: Учеб. пособие. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2006. – 640 с. – Gaudeamus (33,6). Тираж 2000 экз.
26. Философия. Учебно-методический комплекс. Екатеринбург: Урал. ин-т экономики, управления и права, 2007. – 247 с. (10,0). Соавт. Иванова Е.В.
27. Религиоведение: тестовые задания: Учеб. пособие / под ред. проф. Д.В. Пивоварова. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2007. – 240 с. (13,9). Соавт.: Викторов В.П., Иванова Е.В. и др.

28. Онтология религии: Учеб. пособие. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2008. – 244 с. (14,18 п. л.).
29. Симфоника: исходные принципы и понятия: Монография. – Нижний Тагил: Урал. ун-т, 2008. – 194 с. (7 п. л.). Тираж 250 экз. Соавт. Рыльцев Е.В.
30. Симфоника как методология толерантного спора: Монография. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ин-та экономики, управления и права, 2009. – 147 с. (11,6 п. л.) Соавт. Рыльцев Е.В.; 2-е изд. Pivovarov D., Riltsev E. Симфоника как методология толерантного спора. Познание через согласие. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, Deutschland, 2011. – 166 с. (11,6 п.л.). (ISBN: 978-3-8443-5797-4, номер проекта: 23243).
31. Гносеология религии: Учеб. пособие. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2009. – 380 с. (22,08 п. л.). 200 экз.
32. Онтология религии. – СПб.: Владимир Даль, 2009. – 505 с. (29,3 п.л.)
33. Праксеология религии: Учеб пособие. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2010. – 360 с. (20,93 п. л.)
34. Синтетическая парадигма в философии: избранные статьи. Научное издание. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2011. – 536 с. (31,2 п.л.)
35. Краткая история западноевропейской философии религии (XVII–XIX вв.): Учебное пособие. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2012. – 156 с. (9,75 п.л.) Тираж 150 экз.
36. Идея Бога в философии религии: Монография. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2012. – 180 с. (10,3 п. л.). Тираж 100 экз.
37. Философия религии: В 3 т.: Учеб. пособие. Т. 1 Онтология религии. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2012. – 568 с. (33,02). тираж 100 экз.; Т. 2. Гносеология религии. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2012. – 556 с. (32,32). Тираж 100 экз.

* * *

Аннотация. В статье вводятся два понятия веры, противоположных по своему смыслу, – faith-вера и belief-вера. Faith-вера определяется автором как духовное влечение души к предельным основаниям бытия, мистическое пребывание в них, прямое видение трансцендентальных сущностей и (или) субстанциальных связей. Belief-вера понимается как ориентированная на тварный и качественно разнообразный мир способность души относительно непосредственно (без достаточного основания) признавать истинность чувственных и рациональных образов в формах субъективной достоверности и доверия, уверенности и ожидания. Систематически рассмотрена взаимосвязь этих двух видов веры, а также проведено сравнение религиозной веры и философской веры.

Ключевые слова: faith-вера, belief-вера, религиозная вера, философская вера, интуиция, непосредственное знание, опосредованное знание.

Слово «вера» имеет множество значений, в том числе прямо противоположных по смыслу, и восходит к термину «истина»: лат. *veritas* – истина, *verus* – истинный. В старые времена под «*verum*» (греч. *ἀλήθεια*) чаще подразумевали не то, что объективно верифицируется внешним опытом, а то, что отвечает совести, сросчено с чувствами вины и справедливости (лат. *in vino veritas* – истина в вине). Вера есть состояние сознания, соответствующее обладанию правдой жизни. «То, во что люди верят, является важнейшим аспектом реальности безотносительно к тому, истинно оно или нет» (Н. Смарт).

Предметами веры могут быть либо объекты внешнего чувственного опыта, либо внутреннее умозрительное бытие. В повседневной жизни мы, как правило, руководствуемся «верой как вероятностью», т.е. полагаемся на неточное вероятностное знание, основанное на практическом опыте и здравом смысле (верим, например, что завтра снова взойдет солнце и ночь сменится днем). Напротив, религиозная вера сопряжена с чем-то невероятным, и религиозное познание человека начинается с обретения веры в Абсолютную реальность. Проверить – значит установить истину, раскрыть «потаенность» (алетейю); стало быть, выражение «проверить истинность утверждения» в некотором смысле тавтологично. В научной методологии под верификацией понимается процесс установления истинности научных высказываний с помощью внешнего чувственного опыта.

От слова «вера» производны такие слова как *достоверность*, *вероятность*, *верность*, *поверка*, *проверка*, *доверие*, *поверие*, *верование*, *вероисповедание* и многие другие. Многозначность слова «вера» является причиной недоразумений, когда его применяют для обозначения разнородных реальностей. Одно дело верить показаниям измерительных приборов или словам очевидцев и другое – верить в идею, теорию, аксиому, доктрину. Сохранять верность другу или авторитету вовсе не то же самое, что удостоверяться в чем-либо на собственном чувственном опыте. Подсчет вероятности (правдоподобия) некоторого события отличается от верования в интуитивное откровение сущности. Доказывать, уверять и формировать убеждения – нечто противоположное благодати веры как совести, надежды и любви.

Во всех подобных случаях подразумевают разные понятия веры, но редко оговаривают их суть. Если учесть также, что обыденное сознание сближает понятия истины, правды, правильности и пользы, то термин «вера» вовсе становится содержательно неопределенным. Под «верностью высказывания» могут понимать не только его соответствие чьим-либо убеждением (вере), но также его истинность, правильность, правдивость, достоверность.

Из веры как единого, родового понятия не удастся логически вывести многообразие видов веры, поскольку одни усматривают в вере родовой признак *знания*, а другие настаивают на дефиниции веры как формы *незнания*. Чтобы не допускать теоретической путаницы, полагаю, полезно ввести в обиход два родовых понятия, логические содержания которых непротиворечиво дополняли бы отношение человека к *veritas*. Такие понятия должны обозначать два противоположных пути души к сверхчувственным реальностям: 1) путь в объективный мир духов в форме мистического (прямого) пребывания души в том или ином вездесущем духе; 2) путь к скрытым сущностям через вещественные инстанции и внешний чувственный опыт.

В последние десятилетия наш разговорный язык особенно быстро пополняется англо-американскими словами, относящимися к сферам экономики, политики и права. Не всегда такое новаторство плодотворно, но тут ничего не поделаешь. Иногда неологизмы просто необходимы. Ситуация с термином «вера» – это именно тот случай, когда целесообразно заимствовать из английского языка и ввести в русский язык слова «*faith-вера*» и «*belief-вера*», обозначая ими два разных понятия². Так, в сочинениях Д. Юма акт человеческой природы вообще обозначается термином «*belief*», а религиозная вера – термином «*faith*».

Тогда будем полагать, что *faith-вера* есть особое духовное знание, а *belief-вера* знанием не является. В свою очередь, *faith-вера* подразделяется на собственные виды, для обозначения которых в английском языке нет подходящих слов. Зато они есть, например, в санскрите. Аналог *faith-веры* у буддистов – *саддха*. *Саддха* – путь к Абсолюту, просветлению, нирване. *Саддха* порождает *вирию* (энергию), *вирия* ведет к пониманию

сати (цели), понимание сати дает прозрение и праджню (мудрость). Между пониманием цели и прозрением встраивается особая концентрация мысли – самадхи. Самадхи выражается в спокойствии сознания, снятии противоречия между внутренним и внешним миром, слиянии микрокосма (индивидуального сознания) с макрокосмом (космическим Абсолютом). В дзэнской традиции самадхи именуется «сатори». Сатори – фаза faith-веры, наступающая внезапно, как вспышка молнии, когда субъект и объект сплавляются в неразложимое единство, а сокровенный смысл бытия раскрывается человеку как фуни – принципиальная недвойственность целого. «Малое сатори» описывается как кратковременное приоткрытие человеку природы сущего, а «большое сатори» – как откровение, духовно преображающее индивида.

Введение в философию религии понятий faith-веры и belief-веры дает возможность конкретизировать, во-первых, традиционное противопоставление богословами духовного и плотского человека; во-вторых, различать осваивающее и отчуждающее познание. В своем отношении к бытию (*ens, entia*) духовный человек предпочитает искать критерий истины в faith-вере, а ориентация плотского человека на формы объективного существования (*existentia*) связана прежде всего с belief-верой. Плотский человек противопоставляет себя всякому инобытию, «не-я» и мыслит себя субъектом, а инобытие – объектом. Духовный человек стремится слиться с беспредельным бытием, его отношение к онтологической истине Духа – по крайней мере, на уровне самадхи и праджни – не описывается традиционной диалектикой субъекта и объекта и вытекающими из этой теории представлениями о структуре познания и знания. Belief-вера есть всего лишь один из моментов движения ума к опосредованно формирующемуся знанию, но вовсе не рациональное знание как таковое. Напротив, faith-вера (пребывание души в духе) есть обладание важнейшими духовными истинами, трудно выражаемыми в словах и понятиях. Именно faith-веру, по моему, следует называть «непосредственным и молчаливым знанием».

Теперь сформулируем общее понятие faith-веры как непосредственного знания, а видовое понятие религиозной faith-веры – как прямой сакрально-духовной связи с Абсолютом. Понятие непосредственности обозначает такую данность вещи или знания, которая очевидна, прямо обеспечена нам соответствующим объектом, не требует особых подтверждающих восприятий, концептуальных объяснений, обоснований, доказательств. Непосредственность характеризует достоверность интуитивного познания.

Faith-вера есть духовное влечение души к предельным основаниям бытия, мистическое пребывание в них, прямое видение трансцендентальных сущностей и (или) субстанциальных связей.

Faith-вера, или духовная вера согласно этому определению не является некоей копией своего предмета, картой, субъективным образом объективного прообраза, поскольку она жизненно слита с подлинником. Между нею и оригиналом отсутствуют такие непрменные для рационального познания посредники как идеалы, идолы, копии, образы, знаки, символы и знамения. Если это так, то ее резонно считать подлинным началом человеческого познания, прямым источником ведения о мире в целом и крупных сферах бытия.

Пребывание в вещах-в-себе и получение известий о ноуменальном внутри оригинала придают духовной вере максимально возможную достоверность объективного характера. Этот вид достоверности уникален. Слитность духовной веры с подлинником обуславливает тождество эпистемической истины и онтологической истины. Оценка оригинала совестью индивида существенно совпадает с самобытной ценностью самого оригинала. Влечение души религиозно-верующего к беспредельному Духу и положенность ее в Духе устраняют противопоставленность души и Духа,

порождают неутилитарное отношение человека чувствами любви и красоты.

В faith-вере, не прибегающей к доводам разума, по определению заключен максимум свободы личного выбора и волевой целеустремленности человека. Дух объединяет внутренний мир человека с полнотой бытия, поэтому сверхчувственные сущности познаются непосредственно, интуитивно, а не посредством размышления (Августин). Человек начинает реально познавать мир с уровня faith-веры (недаром «устаи младенца глаголет истина»), и потребность выразить потрясение от притяжения к беспредельному бытию и переживание своей пронизанности космическими силовыми линиями заставляют искать подходящие эмоции, слова, жесты и иные текстообразующие средства. Как только мы отыскиваем необходимые способы внешнего выражения faith-веры, происходит переход на ступень опосредованного познания: мы начинаем оперировать идеальными образами сущностей, расчленять универсум на фрагменты при помощи орудий, инструментов и знаков.

На уровне идеально-образного отражения единый мир предстает человеку множеством материальных тел, классов вещей, однако внутренняя связь между элементами мира плохо просматривается внешним взором. Чувственный образ вещи, данной нам внешним путем, опосредован сложнейшими нейродинамическими процессами в наших телах; между вещью и чувственным образом, который информирует субъекта о вещи, тянется длинная цепь нервных импульсов. В этой цепи информация курсирует в физико-химической форме. Извлекая ее, головной мозг не всегда умеет отделаться от сопровождающих ее шумов и создать хорошие условия для точного соотнесения информации с внешним прообразом. Поэтому достоверность внешнего чувственного образа вещи условна, относительна, искаженно-субъективна и принципиально отличается от достоверности faith-веры.

В этом смысле belief-вера в существование одной-единственной реальности является небезопасным заблуждением. Она носит прежде всего приспособительный характер, помогает организовать наш опыт. Ее следует расценивать только как одну из множества версий реальности, но вовсе не как нечто, безусловно-подлинное. Человек сам конструирует свою реальность, его жизнь – это постоянный процесс моделирования мира, связанный с уверенностью в истинности очередной модели. Если модель реальности некоторого индивида не входит в непримиримое противоречие с массовыми моделями, то его веру в собственную версию реальности следует считать «социально-нормальной» и относиться к ней с уважением.

Чувственные образы, обусловленные внешними объектами, воплощены в специфических знаках – в модальностях цвета, звука и т. п. Поэтому достоверность этих образов имеет опосредованный характер, ее следует сопоставлять (через кажимость) с феноменальной стороной вещей, но не с сокровенными глубинами качеств. Знак, вообще говоря, отличен от обозначаемого, а модальность чувственного образа – не то же, что природное качество внешнего предмета. Если истинно утверждение атомистов, что внешние объекты сами по себе не имеют ни запаха, ни цвета, ни вкуса, то вряд ли логично приписывать отражающим их ощущениям и восприятиям свойства эпистемической истинности. Достоверность внешнего чувственного образа субъективна.

Плотская belief-вера сопряжена с косвенным отношением субъекта к объекту и с противопоставлением «я» внешнему миру. Субъект познает внешний способ не целокупное бытие предмета, но лишь ту его часть, которая оказалась втянутой в сферу интересов субъекта, в его преобразующую деятельность и превращена в объект. Субъект видит и понимает объект в зависимости от своих потребностей и схем действия. Предмет

же, преобразуемый в объект, подчас утрачивает свою естественную связь с живым миром; в некотором смысле он оказывается продуктом человеческой деятельности, искусственной системой свойств.

Чтобы познавать материальный объект как чувственную данность, нужно изначально быть уверенным, что внешние чувства нас не обманывают и что объект тождествен своему естественному существованию. Это можно выразить и так: освоение внешнего материального мира начинается с кажимости, чувственной достоверности, однако такая достоверность субъективна и сама по себе не дает подлинного знания бытия. Теоретический анализ чувственных данных часто заставляет сомневаться в самодостаточности и истинности восприятий. Всякий анализ какого-либо предмета и последующий синтез вычлененных компонентов предполагают некоторое предварительное осмысленное знание этого предмета в целом. Сенсорные восприятия любого предмета всегда безгранично глубже и богаче тех слов, при помощи которых их пытаются выразить и осмыслить.

М. Полани утверждает, что на всех стадиях научного исследования, начиная с процесса накопления опыта и умений и завершая проверкой гипотез, доминирует некое скрытое измерение. Этот британский философ критикует убеждение позитивистов в возможность целиком эксплицировать и формализовать научное знание. Полани доказывает: 1) в любом знании есть неустранимый момент субъективности; 2) мы всегда знаем гораздо больше того, чем можем сказать; 3) имплицитное (неявное) знание – это основа понимания языка³. Явная часть знания соотносится с неявной и неосмысленной его частью подобно тому, как географическая карта адекватна отображаемой на ней местности. Карта всего лишь помогает нам ориентироваться, но не дает той же полноты опыта, как пребывание на данной местности. Анализ и синтез имеют интуитивный смысл и подспудные тенденции своего осуществления именно потому, что изначально обусловлены неявным знанием предмета. Смыслпереживание соотносимо с целостностью, и целое, не будучи еще исследовано как внешний объект, уже интуитивно созерцается нашей душой. Именно с такого рода интуитивно постигаемым целым мы обычно сопрягаем итоги идеально-образного улавливания вещей, когда желаем объявить нашу систему познавательных образов осмысленной и истинной.

Непосредственно установить истинность системы идеальных образов можно лишь тогда, когда найден некий способ прямого сличения образов (копий, карт) с оригиналами. Практика, в которой философы-марксисты пытаются разглядеть подлинный исток и мерило истинности знания, вряд ли может быть теоретически признана окончательным критерием истины, так как она есть не «констатирующая», а «преобразующая» деятельность; человек имеет в практике дело с инструментальными абстракциями, но вовсе не с первозданными предметами. Переделявая естество, практика опосредует различными инструментами связь с ним человека и обуславливает *искусственную достоверность* чувственных данных. Прямо «про-верить» субъективный образ внешнего мира можно только критерием faith-веры (если признать, что faith-вера, в самом деле, бывает присуща человеку).

Душа повернута одной своей гранью миру вещей и информирована о нем субъективными образами. Другой своей гранью душа пребывает в «объективном» духе (либо в субстанции, сущностях, законах мира) и может непосредственно знать о нем. Если это на самом деле так, то на духовном полюсе души прямо сличаются образ и оригинал, оценка и ценность, значение и смысл, а вместе с процессом сопоставления опосредованного и непосредственного развивается интуиция, которая, в свою очередь, с новой силой активизирует образное познание.

Как известно, И. Кант, решая проблему источника познания, предположил: чувственные и рациональные образы произрастают из общего для них корня – из способности продуктивного воображения. Но что лежит в основе воображения, т. е. производства образов? Здесь возможны два ответа: 1) либо всякий образ развертывается из образа-прототипа; 2) либо образное происходит из необразного. Если выводить одни образы только из других образов, пусть генотипических, то мы никогда не разомкнем этот круг образов, не отыщем подлинники-прообразы. Не лучше ли поискать основу творческого воображения в сфере необразного и доопытного знания? Эмпирия (от греч. *ἀληθής* – внешний чувственный опыт) ограничена и субъективна. Откуда же берутся не пересматриваемые утверждения о всеобщем, о предельных целостностях и принципах мироустройства? Чем обусловлены синтетические априорные суждения и почему они имеют характер несомненности?

Формулируя и обсуждая эту проблему, И. Кант приходит к выводу, что ее невозможно решить в рамках рационального философствования. Источник субъективных образов сознания скорее заключается в феномене веры, причем не просто веры, а веры именно религиозной. Способность продуктивного воображения, быть может, произрастает из интуиции, совести и мистического озарения как граней религиозной faith-веры. Вера, по Канту, «есть постоянное основоположение души – то, что необходимо предполагать как условие для возможности высшей моральной конечной цели и признавать как истинное ввиду обязательности (содействовать) этой цели, <...> эта удивительная религия величайшей простотой своего изложения обогатила философию гораздо более определенными и чистыми понятиями нравственности, чем те, которые философия могла дать раньше и которые, коль скоро они имеются, разум свободно признает и считает такими, к которым он сам мог бы прийти и мог бы и должен был ввести их»⁴.

Рациональное познание человеком скрытых физических реалий, возможно, строится по формуле: эталонный объект (репрезентант) + схема действия с эталоном + экстраполяция частного знания об эталоне на более широкую предметную область или на мир в целом. Идеальное отражение невозможно без belief-веры, оно опирается на субъективную достоверность восприятия «тела» эталона и на доверие к правилам и масштабам экстраполяции. Эталон – отдельный объект, чувственно данный субъекту внешним способом. Субъект уверен в наличном бытии эталона и достоверности сенсорной информации об этой вещи.

Вместе с тем для признания чего-либо эталоном (совершенным предметом, незримо концентрирующим в себе свойство целого класса однородных предметов) важно поверить в его объективную репрезентативность, испытать к нему доверие. На деле же никакой отдельный земной предмет, согласно Платону, не может быть безусловно-совершенным и в своей конкретности воплощать всю полноту божественной идеи, родовой сущности. Однако указанным обстоятельством приходится пренебрегать ради рационального познания физически недоступных реалий.

Мало поверить в совершенство признанного эталона. Нужно также знать, как экстраполировать представление о нем на иные объекты. Следует ли распространять репрезентант на весь бескрайний мир и бесконечное пространство, или он «совершенен» лишь в сравнительно узких границах? Прямо знать об этом невозможно, если ориентироваться только на внешние способы освоения мира. И тогда остается ждать и надеяться, что та или иная предпринимаемая нами экстраполяция приведет к когнитивным успехам и истине. Случается, что результаты экстраполяции поддаются выборочной верификации или фальсифицируются, и тогда реальная мера экстраполяции устанавливается более точно.

Чаще предметно-чувственный контроль над операцией экстраполяции невозможен, и ей приходится доверять, подобно тому, как мы доверяем репрезентативности исследований авторитетных социологических служб. Разные примеры доверия – эталону, идеалам культуры, авторитетному мнению или свидетельству – суть формы доверия идеальному (репрезентативному) образу сверхчувственной реальности. Исполнение желаний, преследование целей и применение средств невозможны без доверия.

Характеризуя прагматические аспекты belief-веры, Кант писал, что вера «лежит в основе действительного применения средств для тех или иных действий»⁵. Например, врач не может абсолютно точно знать, верен ли поставленный им диагноз болезни, и, тем не менее, он призван лечить больного, полагаясь на свой прежний опыт и веру в успех лечения. Такая вера субъективно оправдывает возможность достижения цели и представляет собой, по Канту, «упование на осуществление намерения <...> и возможность единственно мыслимых для нас условий»⁶. Экстраполяционные способности психики, благодаря которым осуществляются наши желания, намерения и цели, проявляются через множество операционных форм. Среди этих форм – индукция, дедукция, аналогия, мысленный эксперимент и т.п. В то время как безусловный рефлекс автоматичен, всякая экстраполяция предполагает преодоление нерешительности и акт выбора (направления деятельности, плоскости проецирования наличного знания, «расстояния» от наличного до умопостигаемого), т.е. исходит из доверия.

Например, индуктивный вывод оценивают в силу дефицита его информационной основы не как достоверный, а как вероятностный. Дедукция, несомненно, более убедительна, нежели индукция, ибо покоится на законе тождества и тавтологии. Тем не менее из одной и той же общей посылки, но в зависимости от выбора средней посылки силлогизма возможны формально разные выводы, обладающие признаками психологической новизны. Поэтому даже аналитические априорные утверждения не столь уж автоматичны и «бездушны», но в какой-то степени доверительны.

Любопытные результаты получил А.Р. Лурия, исследовавший умения осуществлять дедукцию. Изучая соотношение чувственной достоверности и логической убедительности, он обнаружил следующие причины ошибок в умозаключениях: 1) недоверие человека, производящего дедукцию, к исходной посылке, если она не согласована в достаточной степени с его внешним чувственным опытом; 2) затруднение в выборе пути движения мысли от общего суждения к частному. В первом случае испытуемые склонны игнорировать исходную посылку, ссылаясь на то, что «не видели фактов», о которых в ней говорится. Во втором случае силлогизм распадается в сознании умозаключающего на три изолированных положения, а индивид высказывает нечто, исходя из догадки и собственных наблюдений.

Лурия приводит такой пример. В 1931–1932 гг. им проводился опыт в кишлаках и джайлау в Узбекистане. Испытуемым предлагался силлогизм: Хлопок может расти только там, где жарко и сухо. В Англии прохладно и сыро. Может ли в Англии произрастать хлопок?» Ответ: «Не знаю». Испытуемому предлагается подумать. Он снова отвечает: «Я только в Кашгарии был, я больше не знаю...»⁷. Правильный и обоснованный вывод может быть сделан лишь при согласовании чувственной достоверности и логической уверенности в существовании тождества между всеми тремя частями силлогизма.

В условиях бурно развивающейся информационно-экранной культуры – цветного телевидения, компьютерной связи, Интернета, мобильных телефонов и т.п. – нарушается баланс между правополушарным и левополушарным мышлением человека в пользу правополушарного, чувственно-наглядного, миропредставления; утрата вербально-логического понима-

ния окружающего мира чревата патологическими последствиями для рода *homo sapiens*. Для сохранения и развития логических навыков и абстрактного мышления у новых поколений в средней и высшей школе особое внимание следует уделять изучению математики и формальной логики.

Итак, *belief*-вера пронизывает всю структуру мышления и увеличивает силу мысли действенным чувством. Д. Юм определял веру как «чувство, которое каждый должен испытывать в своей собственной груди»⁸ и которое обуславливает принятие идеи, представления без достаточного доказательства, обоснования. По Юму, вера «проводит некоторое различие между представлением, с которым соглашаемся, и представлением, с которым мы не соглашаемся»⁹; вера «есть нечто воспринимаемое умом и отличающее идеи суждения от вымыслов воображения. Она сообщает им больше силы и влияния, придает им большую значимость, запечатлевает их в уме и делает их руководящими принципами всех наших действий»¹⁰.

Посредством веры мышление вырастает в переживание – в непосредственное восприятие какого-либо содержания, сохраняемого памятью в силу особой ценности этого содержания (Дильтей). Жизненность веры передается идеям разума; эти идеи оживают, обретают стойкость и активность. Суждения о причинах и действиях, говорит Юм, «порождаются с помощью некоторой скрытой операции, и притом так, что мы ни разу об этом даже и не подумаем»¹¹.

Таким образом, *belief*-вера есть ориентированная на тварный и качественно разнообразный мир способность души относительно непосредственно (без достаточного основания) признавать истинность чувственных и рациональных образов в формах субъективной достоверности и доверия, уверенности и ожидания.

Позволяя человеку относительно прямо усматривать некоторые собственные признаки истинности субъективных образов внешнего мира, *belief*-вера активно направляет процесс синтеза чувств, разума и воли в опосредованное знание и целеполагание, но сама по себе знанием, косвенным или непосредственным, не является. В то же время *belief*-вера, повторю, в конечном счете, руководствуется тем непосредственным целостным мироотношением, которое проистекает из *faith*-веры.

Философы-атеисты, разграничивающие «пустую» религиозную веру и «знающую» нерелигиозную веру, напротив, полагают последнюю первичной, а первую вторичной и со временем исчезающей. По их мнению, религиозная вера несовместима со знанием; она формируется и намеренно закрепляется тщательно подобранными средствами внушения. Так, видный отечественный религиовед Д.М. Угринович писал: «Если безрелигиозная вера отличается от знания, но не противостоит ему как нечто несовместимое (как уже говорилось, она часто в ходе исторического развития превращается в знание), то религиозная вера по своей природе всегда принципиально несовместима со знанием», ее «образы и представления носят иллюзорный характер, им не соответствуют реальные объекты. <...> Знание – это нечто безусловное, проверенное, доказанное как развитием науки, так и практики. Как справедливо замечено, никто не скажет: “Я верю, что дважды два четыре”. Люди говорят: “Я знаю, что дважды два четыре”»¹².

Эти рассуждения уважаемого религиоведа весьма спорны. Если всякое знание *безусловно*, то есть абсолютно непосредственно, то оно не является образом (копией) объекта, не воплощено в заместителях (знаках) вещей, не требует опосредованных доказательств и не имеет рациональных (репрезентативных, идеальных) форм своего существования. С этим Д.М. Угринович, конечно же, не согласился бы, ибо подчеркивая свою приверженность материалистической теории отражения, он говорил об образности и рациональности знания. А что означает *проверка* знания

«развитием науки и практики»? Такого рода проверка всегда неполна и опосредована дубликатами оригиналов, образами, а потому не ведет к «безусловному знанию».

Утверждение «дважды два – это четыре» относится к разряду абстрактных априорно-аналитических высказываний и, как всякая тавтология, прямо не обладает свойствами фактической истинности; его логическая правильность оценивается анализом определения понятия числовой оси. На практике же дважды два не всегда четыре, в чем легко убедиться, например, слив вместе четыре капли воды и получив только одну каплю. Наконец, далеко не всякий вид знания сводим к научному знанию и проверяем практикой.

Таким образом, Д.М. Угринович не сумел отстоять свой тезис о совпадении нерелигиозной веры с рациональным знанием. С другой стороны, его дефиниция знания как чего-то безусловного невольно отсылает к феномену внеобразного знания, – к faith-вере, одной из разновидностей которой является вера религиозная.

Одни мыслители называют faith-веру «подлинным светом, высшим знанием», а другие – «слепой и незнающей». Как возможно обретение знания: 1) от прямой интуиции, схватывающей сущность, путем восхождения к явлениям и знакам явлений; 2) или, наоборот, путем погружения внутрь вещей – от внешних признаков к сущности качества? Всегда ли знание опосредовано образами и знаками, или все-таки существует непосредственное знание? Вот, например, как решали эту основную гносеологическую проблему Платон и Гегель.

Согласно Платону процесс познания начинается с прямого соприкосновения души с подлинным бытием. В диалогах «Менон», «Федон» и «Федр» Платон подводит читателя к выводу, что должно существовать прямое и подлинное знание, источником которого является анамнезис (припоминание). Прямое знание бытия – первичный внутренний свет, отличающийся от тусклого внешнего света, от сумерек солнечного дня. Благодаря внешнему свету образ наружного восприятия получает только субъективную достоверность. Внутренний свет – это духовный свет, прямое знание сути; этот свет дает faith-вере подлинную достоверность.

Напротив, Гегель в «Философии духа» доказывает, что человек способен обладать только опосредованным знанием и никакого «прямого» знания быть не может в принципе. С этой точки зрения знание есть относительно непротиворечивое единство чувства и разума, закрепленное через языковые знаки в системе суждений. В какой-то степени отображая объективную взаимосвязь сущности и явления во внешнем мире, знание может быть относительно истинным либо относительно ложным.

Обе альтернативные эпистемологические модели (Платона и Гегеля), одна из которых признает, а другая отрицает когнитивный характер faith-веры, подкреплены убедительными аргументами, ни одну из них невозможно ни опровергнуть до конца, ни в полной мере отстоять логическими средствами. Противостояние этих моделей имеет, по-видимому, характер вечной антиномии. В отечественной философии XX в. доктрину косвенной природы знания наиболее последовательно – в духе марксизма – развивали П.В. Копнин, М.Н. Руткевич, Ю.П. Ведин и др. О «прямом знании непостижимого» – в духе Сократа и Платона – замечательно писал С.Л. Франк; о непосредственности интуитивного знания – в духе идеи И. Канта о продуктивном воображении – убедительно рассуждал Н.О. Лосский.

По-видимому, содержание непосредственного знания у разных людей не одно и то же. Оно зависит не только от Абсолюта, но и от персональной особенности души, пребывающей в бесконечном Духе. В подлинном бытии есть все, оно возвышается над любыми его определениями и не сводимо

ни к одному из них. В зависимости от своей интуиции и совести одни люди вычерпывают из полноты бытия нечто упорядоченное и выражают это нечто эмоционально и образно, в виде гармонической системности, тогда как другие обнаруживают в бесконечном бытии только устрашающий хаос и смерть.

Faith-вера знает то, во что верует, имеет свой предмет и не сомневается в его подлинности. В этом смысле она противоположна неверию, скептицизму, солипсизму и нигилизму. Как гласит православный катихизис, такая вера есть «уверенность в невидимом как бы в видимом». Видение faith-верою предмета можно уподобить острому видению третьего глаза бога Шивы. Если же вера не насыщена содержанием, то ее невозможно отличить от неопределенного переживания, смутного предчувствия или от предмета неверия.

В зависимости от своего предмета faith-вера имеет разные формы. Предмет faith-веры «вообще» – бытие как сплошность, полнота и целостность. То или иное «могущее быть» в бесконечном целом – предмет определенной faith-веры. Выбор духовного угла зрения на всеобъемлющее бытие связан с предпочтениями и способностями души. Множеству духовных способностей души можно поставить в соответствие множество видов faith-веры вкупе с составляющими ее формами интуиции, совести и мистического откровения.

Возможно, любая форма общественного сознания вырастает из специфического непосредственного знания – из особой интуиции. Математики-интуиционисты говорят о человеческой способности прямо знать потенциальные бесконечные сущности. Многие теоретики искусства указывают на эстетическую интуицию, непосредственно улавливающую гармонию бытия. Этики-иррационалисты предполагают, что в основании поведения людей лежит специфическая интуиция, предопределяющая неожиданные решения в быстро изменяющихся жизненных ситуациях. Можно также выделять философскую, научную и техническую интуиции, отличающиеся от форм belief-веры и не сводимые к интеллектуальным надстройкам в сферах философии, науки и техники. Все эти интуиции суть различные способы прямого пребывания души в духе, т. е. различные формы faith-веры.

Так, философская интуиция сопряжена со стремлением сосредоточиться на одной из граней бытия «вообще» и выделить эту грань в значении доминирующей, соответственно подчиняя догадке о доминанте всю последующую систематизирующую деятельность абстрактного мышления. Открытая интуицией грань наделяется статусом субстанции. Философ может мыслить таковой, например, воду или огонь, или апейрон, или волю, или инстинкт и т.д.

Предметом же религиозной faith-веры прежде всего является характер *связи* верующего со всей Плеромой, полнотой бытия. По Гегелю, эта вера есть свидетельство духа верующего об абсолютном Духе. За религиозной верой всегда стоит особый осмысленный контекст – она соотносит человека с пограничными смыслами смерти, зла, страдания; эти смыслы невыразимы в понятиях. Подобно тому, как природа «не делится на разум без остатка» (Гете), так и faith-вера без остатка не выражается рациональными средствами, в ней всегда остается что-либо невыразимое, иррациональное и внерациональное.

Обычно основополагающими верованиями считают такие убеждения, которые не поддаются пересмотру (в них не обнаружено ошибок) или оказываются самоочевидными. К первым можно отнести веру в существование своего «я», а ко вторым – убеждение, что $1+1=2$. Но не всякое фундаментальное убеждение – скажем, вера в существование внешнего мира – безошибочно или самоочевидно. Указав на то, что привычные критерии

«базисного верования» чересчур узки, группа американских философов-протестантов (А. Плантинга, У. Алстон, Н. Уолтерсторф и др.) построила «реформистскую эпистемологию религии». Их главная идея, инспирированная кальвинизмом, такова: убеждение в существовании Бога носит предельно фундаментальный характер, не требует никаких доказательств и выведения из иных основополагающих убеждений.

В книге «Бог и другие Умы» (Лондон, 1967) Плантинга приходит к выводу, что ошибочно считать христианскую веру иррациональной из-за того, что ее невозможно в полной мере логически обосновать. Наоборот, христианская вера рациональна как раз потому, что ее невозможно обосновать и она в полном смысле представляет собой «исходно-базисное убеждение». Если вера в другие умы рациональна, то, следовательно, рациональна также и вера в Бога.

Противники «реформистской эпистемологии религии» не понимают, почему надо относить к «подлинно базисной» только христианскую веру (а как быть с другими религиями?) и выдвигают следующее возражение-умозаключение: а) теистическое убеждение не является разумным, пока оно не подкреплено достаточными свидетельствами или логическими доказательствами; б) в пользу теизма не найдено достаточных свидетельств и доказательств; в) следовательно, вера в Бога иррациональна.

Сколь бы ни были великими пророки, стоявшие у истоков Писаний, и сколь бы точно и искренне ни пытались они выразить богооткровение словами (пусть и «рука Бога водила их пером»), слова национальных языков недостаточны для адекватной передачи мистического переживания полноты бытия. Поэтому пророки чаще говорят притчами. Не будучи гением в передаче откровения, обычный человек не умеет самостоятельно выражать свою faith-веру вербальными средствами. Поэтому подавляющее большинство рядовых верующих говорят о своей faith-вере, индивидуально-неповторимой и до конца не выразимой, словами того или иного писания.

Философ сравнительно невозмутимо описывает уловленную его интуицией «субстанцию», опираясь на понятия и категории. Верующий же, религиозно переживающий близость Абсолюта, во-первых, испытывает к «непостижимому» священную любовь и трепет, ощущает личную причастность к нему, эмоционально относится к связи с ним, а во-вторых, сосредоточен на всей недифференцированной целостности Абсолюта и редко нуждается в категоризации отдельных моментов всеединства. Верующий внешне выражает свою интуицию не столько в понятиях, сколько иносказаниями, аналогиями, метафорами.

В этом смысле реальность религиозного Абсолюта предельно широка, тогда как реальность философского Абсолюта всякий раз очерчивается какой-либо категориально наименованной субстанцией. Предмет философской веры вычерпывается из бездны религиозного Абсолюта, подлежа последующей рационализации и строгой дефиниции. Вот почему, например, из одной и той же христианской культуры вырастают конкурирующие философские системы, а сама эта культура продолжает питать все новые и новые философские интуиции.

Вместе с тем религиозная вера в отличие от многих философских мироотношений прежде всего мистична, озабочена ситуацией пребывания души в абсолютном Духе. Предметом религиозной веры является, скорее, сама связь с Абсолютом, нежели сверхразумное содержание Абсолюта-в-себе. Религию больше интересует онтология и гносеология *связи*, тогда как философы чаще всего отстраняются от обсуждения личной связи с объективными сущностями. Их волнует онтология *субстанции* (сущности, вещи), затем они обсуждают способы познания сущего как нейтрального объекта.

Душа, возможно, способна ко всем видам faith-веры, и в реальном индивиду одновременно совмещены сторонник какой-либо религиозной конфессии, адепт некоторого философского направления, научной школы и т. д. Поэтому религиозное, философское, художественное и т. п. в faith-вере образуют взаимопроникающее содержание, так что, например, религиозная интуиция Абсолюта может дополняться более конкретной философской интуицией субстанции («Разум», «Воля», «Логос») и художественной интуицией личности («Отец», «Сын»). Такое взаимопроникновение в особенности характерно для тех религий, которые располагают собственной теологией и соответствующими системами искусств.

В свою очередь философия или искусство непременно подпитываются основополагающей для них религиозной faith-верой, предельная широта мистики которой допускает множество путей к Абсолюту. Инициатором религиозной связи может быть либо сам индивид, ищущий путь к Богу, либо Бог, дарующий индивиду благодать. Поскольку содержанием faith-веры прежде всего является связь с Абсолютом, истина этой связи имеет множество непосредственных форм в зависимости от характера контакта души и абсолютного Духа. Каждый по-своему духовно видит Абсолют. Душа уникальна, поэтому не «общее мнение», но личная совесть есть лучший критерий для различения подлинного и неподлинного в религиозном мироотношении. А для этого совесть нуждается в свободе.

Belief-вера, сама по себе не являющаяся знанием, непременно участвует в формировании и трансляции религиозного знания. Именно ее чаще имеют в виду, когда говорят, что вера и знание – не одно и то же и что вера и знание противоречат друг другу. Но религиозная belief-вера, ведущая к опосредованному знанию, – например, к богословскому, вовсе не всегда противоречит ему. Истинное противоречие обычно существует между faith-верой и вторичным (образным) знанием, пытающимся выразить ее.

Слепа ли faith-вера? Faith-вера слепа в смысле своей исходной невоплощенности во внешней визуальности, она не имеет характера картины, освещенной материальным светом, не похожа ни на карту местности, ни на условный знак. Раскрывая частично ее содержание в знаках, опосредованное знание тем самым делает faith-веру «зрячей», «разумной», «знающей», хотя и не до конца. Вместе с тем faith-вера вовсе не слепа в том смысле, что она тоже подпадает под общее понятие зрения, представляя собой духовное зрение. Сердце видит истину не внешним взором, а духовным оком, ему не нужны образы-копии бытия, коль скоро оно умеет прямо соотноситься с прообразами, оригиналами. Неудержимое стремление верующего выражать сердечную радость от переживания прямой связи с Богом в знаках, образах и отношениях к другим людям требует соединения духовного и материального света, представления Абсолюта в формах картины, эйдоса или идола.

Всегда есть опасность подменить сокровенное содержание faith-веры, воплощаемой в словах и образах, откровенным содержанием рукотворных икон или воображаемых картин. Заповедь «не сотвори себе кумира, ни изображения его...» предупреждает об этой опасности. Ибо кумир мало чем отличается от злой карикатуры на Бога и Его творения. Запрет на изображения Абсолюта, по сути, указывает на тщетность человеческих попыток всесторонне согласовать бездну faith-веры с тем замкнутым актуальным знанием, которое основывается только на belief-вере. Гносеология религии отправляется от общего для всех людей заблуждения, будто ей уже очень много известно об абсолютной реальности, однако по зрелом размышлении об «известном» она заключает, что большинство наших «твердых убеждений» весьма сомнительно и неясно. «То, чего мы не знаем, бесконечно» (Б. Паскаль).

Библиографический список

- Бубер М. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – 464 с.
Витгенштейн Л. О достоверности // Вопросы философии. – 1991. – № 2. – С. 67–120.
Кузанский Н. Об ученом незнании. – М.: Акад. проект, 2011. – 159 с.
Кураев А.В. О вере и знании – без антиномии // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 45–63.
Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Избранное. – М.: Изд-во «Правда», 1991. – С. 13–325.
Пивоваров Д.В. Гносеология религии // Д. В. Пивоваров. Философия религии: В 3 т. – Т. 2. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2012. – 556 с.
Степанова Е.А. Постижение веры. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1998. – 258 с.
Франк С.Л. Непостижимое // С.Л. Франк. Сочинения. – М.: Изд-во «Правда», 1990. – С. 183–559.

¹ Данные приведены в сокращении по изданию: Who is Who в России. Биографическая энциклопедия успешных людей в России. Энциклопедия личностей серии *Hubners Who is Who*. 3-е изд. (Швейцария). – М., 2009. – С. 1689.

² См.: Пивоваров Д.В. Вера // Современ. философский словарь. – Лондон: ПАНПРИНТ, 1998. – С. 127–132.

³ См.: Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. – М., 1985.

⁴ Кант И. Критика способности суждения // Соч.: В 6 т. – Т. 5. – М., 1966. – С. 511.

⁵ Он же. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. – Т. 3. – М., 1964. – С. 675.

⁶ Он же. Критика способности суждения... – С. 511.

⁷ См.: Лурия А.Р. Об историческом развитии познавательных процессов. – М., 1974. – С. 119.

⁸ Юм Д. Сокращенное изложение «Трактата о человеческой природе» // Соч.: В 2 т. – Т. 1. – М., 1966. – С. 802.

⁹ Там же. – С. 800.

¹⁰ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Соч.: В 2 т. – Т. 1. – М., 1966. – С. 197.

¹¹ Там же. – С. 204.

¹² Угринович Д.М. Введение в религиоведение. – М., 1985. – С. 225–226.

Седых О.М.

ПРОТЕСТАНТИЗМ КАК ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН В ТРАКТОВКЕ П.А. ФЛОРЕНСКОГО И К.Г. ЮНГА

Аннотация. Протестантизм как историко-культурный феномен получает сходную оценку в работах П.А. Флоренского и К.Г. Юнга: он трактуется как разлом в европейской культурной истории. Особенность протестантской религии оба мыслителя видят в отказе от культовой символики. В статье сопоставлены их взгляды. Показано, что сходство во взглядах мыслителей связано с присущей им обоим установкой на прояснение антропологического статуса символа в культуре.

Ключевые слова: протестантизм, католичество, символ, символизм, глубинная психология, коллективное бессознательное, «ночное» сознание, «дневное» сознание.

В работах П.А. Флоренского (1882–1937) и К.Г. Юнга (1875–1971) встречается немало сходных высказываний в адрес протестантской религии. Оба мыслителя оценивают протестантизм как явление, разломившее европейскую культурную историю, а причину разлома видят в отказе