



СОЦИОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ, КУЛЬТУРОЛОГИЯ

УДК 111.83:164.02

ВЕРА И СИМВОЛ: АСПЕКТЫ ВЗАИМОПРОНИКНОВЕНИЯ ФЕНОМЕНОВ

*Р.К. Омельчук, канд. филос. наук
ВСГАО, Иркутск*

В статье исследуется проблема веры, которая осмысливается не как религиозный и гносеологический феномен, а бытийно-ценностно. Рассматриваются механизмы веры как онтологического феномена и ее функции. Обосновывается взаимосвязь веры и символа посредством развития философских воззрений П.А. Флоренского в русле экзистенциализма. Данная статья будет интересна не только философам, но и всем интересующимся проблемами человека.

Ключевые слова: онтология веры, феноменология веры, символичность веры, П.А. Флоренский, экзистенция.

Постановка вопроса о вере только в связи с человеческим бытием исключает (или, по выражению Э. Гуссерля, «выносит за скобки») присущее гносеологии и эпистемологии соотнесение веры со знанием, а также присущее религии соотнесение веры с непознаваемым, идеальным и потому недоказуемым Богом. Бесспорно, вера, рассматриваемая в качестве характеристики человеческого бытия, приобретает собственное бытие, и потому может рассматриваться уже не как средство или инструмент достижения абстрактной цели, но как конкретный феномен.

Понимаемая бытийно, вера представляет собой своеобразное ценностное отношение, выявление сущностных характеристик которого требует дополнительного анализа. Практическое значение такого исследования обосновано, прежде всего, необходимостью построения цело-

стной системы бытия, рассматриваемого с точки зрения эволюции самого человека и его сознания. Направленность веры, определяющая вектор развития личности, зависит от различных факторов, выявление и анализ которых составляют основную задачу данной статьи.

Поскольку вера – это отношение, возникает естественный вопрос о природе этого отношения. Понятно, что речь идет об отношении человека, но к чему или к кому оно обращено? Гносеология в этом случае интерпретирует веру, как инструмент познания, направленный на объекты окружающего мира, религия же в качестве такого объекта предполагает Бога, запредельного с точки зрения бытийствующего в мире человека. Экзистенциально-онтологический подход к вере акцентирует внимание на переживании веры личностью и на существенных характеристиках веры, восприни-

маемых в качестве ее функциональных механизмов. В таком ракурсе вера есть отношение, которое тесно связывает человека и то, кем он должен стать, или, другими словами, человека и того, с кем он хочет быть. Несмотря на очевидное различие между этими двумя позициями, необходимо принять их тождество: в соответствии с основным механизмом веры, человек становится тем, к чему (или к кому) он стремится всем своим существом. И.А. Ильин так характеризует «отношение веры»: «человек сам постепенно уподобляется тому, во что он верит», «человек постоянно (то сознательно, то бессознательно) медитирует о том предмете, в который он верит», «душа и предмет вступают в особое единение, образуют новое живое единство» [1; 48]. Итак, отношение веры не является чем-то пассивным, разделяющим одно от другого, напротив, вера является живой связью, единением человека с тем, что он ценит больше самого себя. Именно поэтому, говоря о вере как отношении, мы предполагаем именно ценностное отношение, связующее, соединяющее человека с предметом его веры, желанным и ожидаемым.

Общеизвестно, что слово «символ» происходит от латинского *symbolum* и греческого *symbolon*, последнее из которых в свою очередь происходит от *symballein*, что означает «соединение», «сведение». Это в некоторой степени объясняет функциональную особенность символа, позволяющую отождествлять его с верой: символ, как и вера, связывает с тем, что он символизирует, с тем, что является предметом веры. Оба эти понятия можно обозначить, как экзистенциально-чувственное воплощение идеального, что предполагает онтологический подход к символу веры. Отметим, что именно из-за идеологических соображений понятие «символ» долгое время не употреблялось в научной литературе, а потому заменялось терминами «образ», «знак» и т. п. Однако символ веры в фи-

лософском смысле обладает большим творческим потенциалом, поскольку раскрывает не только сущность истины и сущность веры, но и сущность человеческой личности [2]. Так, например, раскрытие, интерпретация символа веры есть первичный механизм постижения глубины души, поскольку «презентация символического образа в сознании позволяет определить ценностно-смысловую направленность личности» [3; 26].

Символ и вера вообще неразрывно связаны друг с другом, поскольку сущность веры и сущность символа можно охарактеризовать как подобие без тождества. Как вера бытийно подразумевает тот объект, к которому направляет и устремляет, но в то же самое время бытийно никогда не совпадает с ним полностью, так и символ есть «такая реальность, которая, будучи сродной другой изнутри, по производящей ее силе, извне на эту другую только похожа, но с нею не тождественна» [4; 424].

Вера, как и символ, всегда является прозрачной, диалоговой средой для взаимодействия личности и общности. Мера и масштаб общности не являются определяющими факторами в определении типа взаимодействия с личностью. Таким решающим фактором должна быть не количественная, а качественная характеристика, какой и является уже упоминаемое нами ценностное отношение. Общность может восприниматься личностью и с точки зрения многообразия типов со-бытия (Мир), и с точки зрения идеала, совершенства, образца (Истина), и с личностной точки зрения (Другой). В том или ином случае «отношение взаимного напряжения, устанавливающееся между ними, и придает каждому из них его характер и смысл» [5; 239]. Следуя логике мифологического мышления Э. Кассирера, можно понять, что качественная разница существует не только в понимании предмета веры во взаимоотношениях типа «Я = Мир», «Я =

Истина», «Я = Другой»: само Я в каждом отдельном случае предполагает различные цели, ценности и смыслы. Учитывая эти моменты, целесообразно говорить не о личности, вере и истине в отдельности, а о символе веры, предполагающем не только их единение, но и единственную комбинацию целей, ценностей и смыслов.

Символ и вера взаимно проникают друг в друга, что, с одной стороны, можно проследить через раскрытие символа веры, а с другой стороны – через веру в символ. Обе точки зрения имеют за собой вполне конкретные методы интерпретации веры: герменевтика в этой связи есть метод смыслоценностной интерпретации символа веры, понимаемого как имя, а феноменология – метод раскрытия на различных уровнях бытия символа веры, понимаемого как взаимоотношение. Однако ни герменевтика, ни феноменология не являются теми методологическими механизмами, которые способны целостно интерпретировать и раскрыть сущность веры в ее связи с человеческой личностью и той истиной бытия, к которой она устремлена. Экзистенциальный анализ веры, используемый на основе герменевтических и феноменологических предпосылок, представляется нам ничем иным, как исследованием символа веры в качестве той истины, к которой устремлена личность и которая задает личностный путь становления истинным.

Уникальность бытия символа веры заключается в так называемом опосредовании – отношении одного к другому, раскрываемому посредством третьего. Исследования троичности в связи с анализом символа веры ни разу не затрагивали ни существа веры, ни существа символа, а потому только в определенной степени раскрывали существо взаимоотношений человека и истины. Так, например, трехмерность пространства (длина, ширина и высота), троичная природа времени (прошлое, настоящее и будущее), троич-

ность человека (сома, психе и пневма), его психики (мышление, ощущение и желание) и интеллекта (тезис, антитезис и синтез) побуждают у П.А. Флоренского мысль о том, что «троичность есть наиболее общая характеристика бытия» [6; 596]. «Чувствуется, что есть какая-то глубокая связь между этими троичностями, – заключает П.А. Флоренский, – но какая – это вечно бежит от понимания, именно в тот момент, когда хочешь почти найденную связь пригвоздить словом» [6; 599]. По нашему мнению, троичность пронизана идеей взаимного опосредования, несущей смысл полноты, устойчивости и постоянства. Обоснуем эту позицию.

Как известно, всякий символ выполняет функцию своеобразного посредника между человеческим сознанием и бытием, которое не воспринимается этим сознанием непосредственно, вера же посредством символа веры соединяет, связывает человека с истиной или с представляющим эту истину истинным бытием. Истина, раскрываемая символом веры, уже принадлежит вере, как и сам символ веры, посредством которого «схватывается» и «является» истина. Такое опосредование, присущее любому символу, в данном случае можно обозначить как внешнее, поскольку символ – это посредник, средство. Что касается символа веры, здесь наряду с внешним опосредованием можно выделить и внутреннее, поскольку символ веры выступает в качестве интегрального основания для взаимозависимых и опосредующих друг друга отношений истины, личности и веры как элементов троичного символа. В данном случае истина, личность и вера выступают как феномены, обладающие собственным уникальным бытием, уравнивающим их друг в отношении друга. Можно сказать, что истина, личность и вера – это соответственно феномены актуального бытия, потенциального бытия и бытия-становления, а символ веры – это

единство личности, веры и истины, переживаемое как причастность, близость к жизненной полноте. Здесь нужно заметить, что М. Хайдеггер различал фено-

мен и явление: феномен – это «себя-в-себе-самом-показывание», а явление, напротив, «подразумевает сущую в самом сущем отсылающую связь» [7; 31].

Таблица 1

*Способы и характер явления символа веры
в зависимости от соотношенности его элементов*

Субъект	Объект	Посредник	Способ явления
Личность	Вера	Истина	Праздник Жертвоприношение Ритуал
Личность	Истина	Вера	Трансцендирование Молитва Медитация
Вера	Истина	Личность	Дар Подношение Жертва
Вера	Личность	Истина	Милость Вовлечение Служение
Истина	Личность	Вера	Миф Откровение Просвещение
Истина	Вера	Личность	Правда Самоидентификация Становление

Мы не будем брать во внимание этот момент, чтобы избежать усложнения проводимого анализа, хотя и признаем, что феноменология веры, безусловно, напрямую связана с символом веры.

Каждый отдельный способ явления символа веры может быть воспринят на различной дистанции и потому переживается по-разному. Можно различать близкие и дистанцированные взаимоотношения: близким и дистанцированным взаимоотношениям соответствуют непосредственное и опосредованное переживание символа веры как являемой им истины бытия. Другими словами, один и тот же символ веры может переживаться либо непосредственно (близкие отношения), либо опосредованно (дистанцированные отношения). Благодаря такой классификации отношений раскрывается следующая особенность символа веры:

на уровне дистанцированных отношений символ веры (но не вера) может быть воспринят только при обязательном участии рациональной составляющей личности.

Для веры, раскрывающейся через близкие отношения, характерна непосредственность переживания ожидаемой истины бытия. Символ веры в этом случае только способствует усилению переживания такой внерациональной связи с истиной бытия подобно увеличительному стеклу (приближение) или катализатору (ускорение). Вера, характерная для дистанцированных отношений, непосредственно переживает только смысл и ценности ожидаемой истины бытия, однако сама истина может переживаться только посредством другого символа веры. Отсюда ясно, что в дистанцированных отношениях присутствует рацио-

нальное и внерациональное восприятие: имеет место внерациональное переживание другого символа веры, на основе которого уже рационально воспринимаются внерациональные истины. Символ веры здесь выполняет функцию не только посредника, но и функцию фокуса, позволяющего настроить сознание на прием передаваемых истин, смыслов и ценностей в доступной для личности форме (в т. ч. и рациональной). В качестве такого «другого» символа веры чаще всего выступает «другая» личность, непосредственно переживающая истину. По словам П.А. Флоренского, «поручаться за наличность чего-либо может: или прямое восприятие этой наличности, или удостоверенное свидетельство другого лица, – лица, которое, в свой черед, само уже имеет или имело такое восприятие» [6; 369]. Проанализируем связь между отношением к Другому и глубиной восприятия истины, носителем которой он является.

Однако: Другой или Друг? Различная дистанция в отношении истины приводит к различным моделям становления личности. У Э. Левинаса эта идея звучит следующим образом: «отношение к другому, нашему господину, делает возможным истину» [8; 105]. Такие отношения регулируются справедливостью, которая определяется философом как признание в Другом своего господина, признание привилегий другого и его господства. Основанием для такого позиционирования себя является неспособность непосредственного переживания истины, однако страх небытия порождает тождественное ему по силе стремление найти истину. Интенция в этом случае – весьма условное понятие, поскольку стремление веры как таковое лишено цели, смысла, направленности. Вера переключает человека в мир иных ценностей и смыслов, с которыми воспринимаемые разумом цели уже не согласуются: в смыслоценностном поле веры разум слеп, поэтому ин-

тенция личности рано или поздно обратится к Другому.

Такой Другой, по мнению Платона, находясь в мире идей и видя вещи как они есть, желает открыть истину узникам пещеры [9]. Парадоксально, но для рожденного во мраке пещеры принятие бытия света возможно исключительно благодаря разуму, поскольку у рожденного во тьме невежества по определению отсутствует даже малейшее представление о свете. Оставивший пещеру, отправившийся на поиски света и вернувшийся Другим (изменившимся и преобразившимся) является очевидным свидетельством, доказывающим бытие света и утверждающим его реальность. Такой Другой одновременно является и предметом веры, и рациональным аргументом. Как нельзя лучше выразил мысль о Другом Э. Левинас: «Другой является местом нахождения метафизической истины, необходимой для моего отношения к Богу. Другой отнюдь не играет роли посредника. Другой не является также и воплощением Бога, но именно его лицо, развоплощенное, являет нам высоту, где открывается Бог» [8; 111]. Однако, вопреки и в продолжение этой мысли, необходимо заметить, что Другой становится своеобразным символом веры в истину, поскольку соединяет в себе индивидуальность человеческой личности, веру и истину, переживаемые им как причастность, близость к жизненной полноте. Таким образом, Другой как символ веры не может быть другом (т. е. равным) для того, чья вера находится на уровне дистанцированных отношений, поскольку вера Другого соответствует близким отношениям.

Другой как Друг – такой ракурс возможен только с фундамента истинного бытия. По мнению П.А. Флоренского, друг тождественен брату в том смысле, что брат – «братель бремени жизненного, тот, кто берет на себя крест другого» [6; 111]. В этой связи представляется целесообразным определить дружбу и братство

как сотрудничество, подразумевая под последним не столько совместные усилия ради достижения общей цели, сколько готовность принять на себя жизненные трудности другого. Такое определение расширяет онтологическим определением дружбы («созерцание Себя через Друга в Боге»), данным П.А. Флоренским и раскрываемым им как «признание в его Я своего другого Я» [6; 438, 439]. Сотрудничество как фундамент близких отношений предполагает совместное преодоление всего наличного в личных отношениях друг с другом. «Друг-с-другом» как формула дружбы подразумевает умножение внутренней сосредоточенности, поскольку любая совместность прежде всего требует отказа от стремления к собственному душевному комфорту. Дружба и есть подвиг, подвижничество, в котором каждый готов отречься от всего ради того, чтобы доказать свою верность другу.

Так, С. Кьеркегор в своем знаменитом труде «Страх и трепет» анализирует особенности личностных переживаний, связанных именно с отношением. Не будем углубляться в вопрос «каков Он, Бог Авраама?», а, поставив вопрос иначе – «Бог Авраама: Друг или Другой?», проанализируем их отношения.

Итак, страх и трепет представлены в качестве преобладающих переживаний Авраама, вынесенных в заголовок произведения С. Кьеркегора. На первый взгляд, эти переживания свидетельствуют о дистанцированных отношениях Авраама с Богом, поскольку вера здесь проявляется, как восхищение, благоговение, почтение, а также как послушание, зависимость, смирение. Например, то, что Авраам сохранял веру в исполнение обещанного Богом даже в ситуации, когда это стало невероятным, может свидетельствовать как о его смирении и беспрекословном подчинении (дистанцированные отношения), так и о подвиге дружбы и любви (близкие отношения).

Однако Бог не искушает Авраама, а дает ему возможность доказать свою преданность. В свете дистанцированных отношений истина представляется как «особая миссия», в то время как в свете близких отношений истина ценна сама по себе, а вера здесь уже не благоговейный нейтралитет или смиренное служение, но вера-дружба, вера-забота, вера-любовь (иными словами, близкие отношения в полной мере отражают представления об отношениях истинных). Авраам, совершивший подвиг веры ради отношений с Богом, есть «рыцарь веры», который, «становясь доверенным лицом Господа, его другом... обращается к Господу на небе на «ты»» [10; 74]. Речь здесь идет вовсе не о привилегированном положении и не о личном достижении очередной высоты, а о возможности исполнить свое самое заветное желание – отдать всего себя служению истине даже в самой ничтожной и никого не привлекающей роли. «Истинный рыцарь веры – это свидетель, и никогда – учитель» [10; 76]. Будучи в близких отношениях с истиной, личность предпочитает сохранять дистанцию, чтобы не пренебречь ни одной мелочью в этих отношениях. Восхищение, благоговение и почтение веры-нейтралитета, а также смирение, зависимость и послушание веры-служения вовсе не преодолеваются близкими отношениями, а сохраняют свою актуальность и практичность в качестве надежного фундамента истинных отношений.

Таким образом, либо основными переживаниями Авраама в его «чистом движении» были вовсе не страх и трепет, либо такие экзистенциальные страх и трепет переживались исключительно в связи с возможностью потери Авраамом его близких отношений с Богом. Косвенно С. Кьеркегор отвечает на этот вопрос посредством формулировки «парадокса веры» [10]. Говоря о том, что отношение индивида к абсолютному определяет его отношение ко всеобщему, а не наоборот, С. Кьеркегор утверждает абсолютную

ценность «верности своей любви» на фоне относительной ценности социальных и религиозных условностей. Философ не хочет принимать опосредованность веры даже этическими нормами, однако он нигде не упоминает и слова о пренебрежении какими бы то ни было отношениями.

Рассматривая христианский символ веры, П.А. Флоренский в определенной степени обобщил закономерность, находящуюся в основании троичных символов веры в различных мировых культурах и религиях. «Истина – созерцание Себя через Другого в Третьем: Отец, Сын, Дух. Таково метафизическое определение «сущности – ουσια» само-доказательного Субъекта, которая есть, как видно, субстанциональное отношение» [6; 48-49]. Следует подчеркнуть, что субъект истины в этом случае – это субъект субъектно-субъектных отношений. Иными словами, таким субъектом являются и истина бытия, и личность, стремящаяся к достижению этой истины. По мнению П.А. Флоренского, сущность и истины, и личности – это отношение, но отношение, являющееся субстанцией, т. е. третьим субъектом. Взаимопроникновение друг в друга истины, личности и веры как функциональных особенностей трех субъектов символа веры обеспечивает его внутреннее единство и внешнее экспансирование.

Любой символ веры, являясь взаимоотношением истины, личности и веры в той или иной форме, сам является своеобразной экспансией истины. Бытие такой истины через соприкосновение с человеком актуализирует потенциально присутствующую в нем веру, вовлекая его в бытие истинным. Так появляется еще один живой и целостный символ веры, который так же, как и первичный символ веры, экспансией которого он является, будет привлекать и вовлекать окружающих в субъектно-субъектные отношения с истиной. Становится понят-

ным, почему П.А. Флоренский характеризует веру, как «сущностное познание», «реальное выхождение познающего из себя или, что то же, – реальное вхождение познаваемого в познающего» [6; 73-74.]. Онтологичность веры в данном случае имеет для русского философа принципиальное значение: вера «не есть захват мертвого объекта хищным гносеологическим субъектом, а живое нравственное общение личностей» [6; 74].

Итак, направленность веры, определяющая вектор развития личности, зависит от различных факторов, среди которых были выявлены и проанализированы символичность и дистанцированность веры, выраженные как непосредственное и опосредованное переживание истины и соответствующие им близкие и дистанцированные отношения.

Дистанцированным отношениям соответствует понятие «Другой». Нейтралитет в этой связи начинается с преодоления равнодушия к Другому, воспринимаемого в качестве такового именно по причине его «другости», «инаковости», и заканчивается восхищением перед Другим по той же самой причине, однако уже без самоуверенности и самолюбования. Другой здесь также «другой» в том смысле, что он качественно иной – истинный, а потому превосходящий и заслуживающий особого отношения. Близким отношениям соответствует понятие «Друг». Дружба – фундамент и заботы, и любви, поэтому равенство, которое невозможно даже помыслить в дистанцированных отношениях, в близких отношениях преодолевается через все возрастающую ценность друга, ненаглядного, любимого. Друг здесь не столько цель, сколько ценность.

В целом можно сказать, что философские воззрения П.А. Флоренского на троичность, символ, личность, взаимоотношения, пронизанные идеей веры, во многом способствуют формированию экзистенциально-онтологического подхода к исследованию этого феномена.

Вера в этой связи предстает не как заблуждение, неведение или фанатичный уход от реальности в сферу воображаемого, но как экзистенциальная полнота, направленность на самораскрытие и самосовершенствование, личностное, ценностное и культурное отношение к другу, ненаглядному, любимому.

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

Литература

1. Ильин И. А. Путь духовного обновления // Собр. соч. М., 1993. Т.1. с.150
2. Фриауф В. А. На пути к истине: Алексей Лосев и Мартин Хайдеггер //

Изв. Саратов. ун-та. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2009. № 4. С. 39-45.

3. Афанасьева А. П. Познание ценностно-смысловой сферы личности посредством символа. М., 2006.
4. Флоренский П.А. Соч. В 4 т. М., 1999. Т. 3 (1).
5. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление: на нем. яз. М.; СПб., 2002.
6. Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодицеи. М., 1990. Т. 1 (II).
7. Хайдеггер М. Бытие и время: пер. с нем. СПб, 2006. с.320
8. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб, 2000.
9. Платон. Государство. Законы. Политик. М., 1998
10. Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.

УДК 378:1

ХАРИЗМАТИЧЕСКОЕ ЛИДЕРСТВО КАК ФЕНОМЕН СОЦИАЛЬНОЙ ЖИЗНИ

Л.В. Сморкалова
БрГУ, Братск

В статье проанализирована специфика понятий «харизматическое лидерство» и «харизма», раскрыта динамика исследования харизмы как социального феномена. Представлен авторский междисциплинарный подход при рассмотрении проблемы харизмы и харизматического лидерства в современном мире.

Ключевые слова: политическое лидерство, харизматическое лидерство, харизма, «псевдохаризма».

Лидерство и его природа вызвали интерес у человечества во все времена. Лидерство является феноменом социальной жизни, проявляясь в любой сфере жизнедеятельности человека: религии, бизнесе, политике, неформальных и формальных организациях, компаниях и т. д. Особенную важность проблема лидерства приобретает в политической сфере.

Понятие лидера, лидерства было импортировано в Россию сравнительно недавно. Впервые данное понятие было введено в Словарь русского языка С.И. Ожегова (первое издание словаря вышло в свет в 1949 г.) и в Словарь иностранных слов, первое издание которого вышло примерно в то же время.

В словаре Ожегова дается такая интерпретация лидера: «Глава, руководи-