



ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ



Философское измерение



ЭТИМОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПОНЯТИЯ ВЕРЫ. ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД*

Р.К. ОМЕЛЬЧУК

Введение

Онтологическое понимание веры – это в первую очередь выявление сущностной характеристики веры как экзистенциального феномена.

Вполне очевидно, что этимологический анализ понятия веры всегда связан с такими категориями, как «Логос» и «человек», поскольку и Логос, и человек являются теми смежными с верой бытийными областями, без которых исследование веры было бы неполным. Современная лингвистически ориентированная философия, с одной стороны, развивает идею гипостазирования языка (М. Хайдеггер), а с другой – идею «нормального», «обыденного» языка (Х.-Г. Гадамер, Дж.Л. Остин). В первом случае речь идет о *Dasein*, а во втором – о *mediume*, однако, и в том, и в другом случае подразумевается человек, способный не только говорить, но и слушать, не только изменяться, но и изменять. Человек как проводник, человек как вектор влияния, человек как поле для образования и преобразования – вот корень этимологического анализа онтологии веры в свете герменевтического подхода.

Этимологический анализ самого понятия «вера» будет правильнее начать в хронологической последовательности. Еще П.А. Флоренский в своем подробном и глубоком анализе слова «вера» отмечал, что латинский глагол «*credere*» (верить) происходит от санскритского *श्रद्धा śraddhā* – верить, или «полагать свое сердце на (Бога)»¹. Следуя направлению, указанному русским философом, начнем этимологический анализ онтологии веры в свете герменевтического подхода с древнего санскрита и закончим его на современном английском и, конечно же, русском.

* Статья подготовлена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда «Онтология веры», грант № 10-03-00885м.

Вера-преданность Индии

Санскритское *śraddhā* происходит от *śrad-dadhāna* («доверчивый, верующий»), *śrad-dāna* («вера, верность»), которые указывают на бытийность веры, ее укорененность в человеке². В словаре В.А. Кочергиной просматривается родство *radh*, *raddha* — «подчинять», *raddhar* — «покоритель» и *radhra* — «преданный». Однако, с другой стороны, *rādh*, *rāddha* — «расти, процветать, удовлетворять». Отсюда смысловая нагрузка понятия *śraddhā* раскрывается как, во-первых, верящий, доверяющий, преданный, а во-вторых, как вера, доверие, верность, восторг, восхищение, уважение, почтение, желание, потребность³. Очевидно, что «вера» и «человек» рассматриваются в качестве тождественных, бытийно связанных друг с другом понятий. Такая вера раскрывает самого человека, проявляя, включая его в мире истинных ценностей культуры и традиции, поэтому-то «способность осознавать ценности и полагать их в акте веры является родовой человеческой чертой»⁴. Вера — это осознание личностной природы Духа, смиренное принятие приюта, прибежища, опоры. Следует также отметить, что «шраддха» (*śrāddha*) — это также обозначение жертвоприношения, совершаемого как поклонение достигшим совершенства, богам, предкам, духам и человеку. Этот момент помогает понять, что присущая человеку жертвенность не просто актуализируется благодаря вере, но вера (*śraddhā*) и есть активная, выраженная в поступке жертвенность, самоотдача, поклонение (*śrāddha*).

В буддизме вера (*śraddhā*) перечисляется среди особых способностей восприятия (*indriya*), понимаемых как средства для самосовершенствования, а также среди достижений (*sampatti*), обретаемых в процессе самовоспитания и самоподготовки. По определению С.А. Сидорова, вера — это «опора», «упование» на Три Драгоценности (Будду, Дхарму и Сангху) как источник человеческого совершенства⁵. Исследователь отмечает, что среди так называемых «индрий» первой перечисляется вера, поскольку она является первым условием самосовершенствования. Кроме того признается, что вера — «единственный путь для людей, склонных к любовному служению и личной преданности (санскр. *bhakti*)»⁶. Эта вера пронизывает собой всю жизнь человека, постоянно побуждая его именно переживать истину, а не просто формально признавать ее интеллектом. Такие исследователи, как Л.Ю. Голуб, О.Ю. Другова, П.Ю. Голуб указывают, что *śraddhā* — это «вера, преданность и искренность, то есть уверенность в себе и доверие к другим». Основаниями для такой веры служат авторитет, прецедент, врожденное знание, прямое интуитивное постижение, содержание собственного сознания в измененном состоянии.

Истинная непоколебимая вера порождает энергию (*virya*), которая способствует достижению цели⁷.

Возможно, санскритское *śrad-dadhāna* было прообразом для тибетского *dad pa*. В соответствии с тибетскими учениями, существуют четыре основные разновидности веры: вера, основанная на восхищении (тиб. *dang ba'i dad pa*, англ. *vivid faith*); вера, основанная на страстном желании (тиб. *“dod pa'i dad pa*, англ. *eager faith*); вера, основанная на убежденности (тиб. *yid ches pa'i dad pa*, англ. *confident faith*); и, наконец, непоколебимая вера (тиб. *phyir mi ldog pa'i dad pa*, англ. *total confidence*)⁸. Такое понимание веры отражает заимствованное посредством буддизма санскритское прочтение веры, с той лишь разницей, что тибетский эталон веры определяется как «готовность к соучастию (со-бытию)», «прибежище». В целом же можно утверждать, что категории «отношение», «связь», «движение», «перемены», обслуживающие процессуальное описание действительности, были более значимы для восточного, в частности китайского, менталитета, чем категория «субстанция», понимаемая как неизменное основание бытия⁹. Этим обусловлено иное понимание веры, которое не отрицает гносеологические, религиозно-конфессиональные и психологические характеристики, однако не определяется ими. Являясь китайским аналогом санскритского *śraddhā* и тибетского *dad pa*, иероглиф «синь» одновременно означает и «верный», и «заслуживающий доверия». «Синь» в китайском понимании — это и вера, и истина, и сознание одновременно. Очевидно, что китайское понимание веры имеет уникальный смысловой оттенок, требующий дополнительного анализа.

Вера-искренность Китая

«Синь» как искренность, убежденность, мужество, благонадежность, правильность, истинность, верность, непоколебимость употребляется среди так называемых «устоев», «задатков», «постоянств»¹⁰. Китайский историк Бань Гу в трактате «Бо ху тун» определяет веру (синь) как искренность, приравнивая ее к правдивости, и уточняет: «Это значит отдаться всецело [чему-то] одному, не отклоняясь в сторону»¹¹.

Китайское понимание веры как «синь» коррелирует с зороастрийским «Спэнта-Армайти» («Святая Преданность», «Святое Благочестие»), под которой понимается необходимость соблюдения предписаний своей религии. В.Е. Еремеев по этому поводу отмечает, что древние китайцы в своем учении «делали акцент не на религиозной вере, а на понимании “истинности” (синь), на “верности” (*fu*) идеалам, которые всегда проникнуты какой-нибудь верой»¹². Иероглиф «*fu*» («верность, правда, истина»), по

мнению А.И. Кобзева, Ю.К. Шуцкого и В.Е. Еремеева, близок к понятиям «истина» (чэн) и «убежденность» (синь), поэтому его следует считать «пятым дэ»¹³. Для Т.П. Григорьевой «дэ» — это «воплощение дао», «некий качественно определенный тип энергии, личной силы», «дарование, призвание»¹⁴. Дэ является сущностью дао, и понимание этой сущности Т.П. Григорьева объясняет понятием «Истина-Искренность». Как уже говорилось, искренность — это наиболее точное понятие для обозначения веры, которое сохраняет и подчеркивает уникальность его понимания в сопоставлении с религиозными — зороастрийским или христианским.

Таким образом, вера и истина не просто связаны друг с другом, но онтологически неразделимы с той лишь оговоркой, что вера в большей степени является потенциальной истиной. Путь к Истине начинается с веры, онтологически понимаемой в качестве искренности. Совершенно не случайно цитирование Т.П. Григорьевой высказываний Ибн Сины «Поклоняюсь я Истине, лучшей из вер» и И.С. Лисевича «Если дао — зерно, то дэ — это росток, несущий в себе заряд энергии будущего развития, это претворение незримой программы, изначально заложенной в вещах и явлениях...»¹⁵. Такое прочтение веры (синь) как приводящей к истинности искренности, как осуществления посредством дэ Пути дао, как актуализации истины создает фундамент для феноменологического анализа веры. Неразрывность и в то же самое время уникальность каждого из состояний, которые характеризуют веру в процессе становления истиной, в какой-то степени согласуется с существованием не только великого мирового дэ, но и дэ какого-то сообщества, дэ отдельного человека или дэ вещи. В «Даодэцзин» Лаоцзы сам объясняет, что дэ и есть дао: в неясности дао оформляются образы, в глубине которых истина, сущность которой — вера-искренность¹⁶.

Японская иероглифическая традиция, заимствованная из китайского письма V в., сохранила те смыслы, которые были утрачены после реформы китайского языка в 1956 — 1986 годах. Так, на первый взгляд, японское слово «вера» состоит из двух иероглифов — 信 («правда, истина; известие, сигнал») и 仰 («смотреть (быть обращенным) вверх, почитать, просить»)¹⁷. Однако еще один уровень смысла, сокрытый в понятии «вера», становится очевидным только при более тщательном разборе каждого из иероглифов альтернативных (синонимичных) написаний. Так, иероглиф «верить» 信 [shin], состоящий из иероглифических ключей «человек» и «слово», в соединении с 心 («сердце, душа, совесть») дает понятие веры 信心 [shinjin] как веры в Бога, религиозности; в соединении с 義 («справедливость, долг, честь; связь,

узы долга; смысл») — понятие веры 信義 [shingi] как верности, преданности и т.д.

Вера-воспоминание Греции

В мировосприятии древних греков вера «πίστις» — это не просто доверие или верность, а верное слово, ручательство, клятва. Такая вера — это обязательство, договор, регулирующий отношения между сторонами. В этом случае вера компенсирует ту или иную неполноту, поддерживая возможность взаимосвязи, коммуникации. Однако наряду с таким пониманием, грекам присуще и другое: вера «πίστις» — это также верование, мнение, представление (в противоположность знанию)¹⁸. Вера как представление есть воспоминание, восстановление в памяти, что указывает на большую этимологическую близость «мнения» с «мнема» (греч. μνήμη — память), но никак не с «мнимый» (ложный). Такая вера соответствует той степени памятования истины, на которую в данный момент способен человек. Это также подтверждается этимологически: новозаветное «πιστός» («верующий») по произношению и начертанию идентично «πιστός» («годный для питья», «сосуд») — такая связь указывает не только на веру как на онтологическую характеристику человека, но также и на относительность и вариативность как полноты, так и наполнения веры. Необходимость правильного понимания такого мышления древних греков была отмечена еще М. Хайдеггером, который заострил внимание на превращении глагола «есть» в существительное «бытие» в философии Парменида. Сущностью бытия является истина, сущностью глагола «есть» — вера как становление, вера как восстановление истины. Если в понимании древнего эллина истина — именно «незабвенность», тогда вера — воспоминание, что только подтверждает диалектичность взаимосвязи веры и истины. Впоследствии Платон рассматривает мнение как соединение веры с уподоблением, характеризуя такое мнение в качестве становления¹⁹. Диалектика Гераклита как учение о вечном становлении и изменчивости бытия и диалектика Сократа как достижение истины путем противоборства мнений, рассматриваемые через призму веры πίστις, в этом случае совпадают. Вера как мнение также имеет различные ступени становления в соответствии с полнотой истины, убежденностью.

Римляне переживали веру как *fides*, которая имела широкий спектр значений. Латинское прочтение веры *fides* как доверия, уверенности и верности во многом было связано с кредитом личного доверия (*credo*), репутацией честности и добросовестности. Вера как «достоверность», «истинность» этимологически связана с «veraх» («возвещающий истину», «правдивый»), «vere»

(«истинно», «правильно», «верно»), «verum» («правда, истина», «справедливость») и «veritas» («истина»; «искренность»; «правдивость»; «правила»)²⁰. Очевидная этимологическая близость веры с латинскими «verbum» («слово») и «verna» («раб, рабыня») придают вере характер ответственности и в тоже время покровительства, защиты, упования и ожидания. Такая вера — это еще и уверение, порука, которая подобна залогу до выполнения всех обязательств.

П.А. Флоренский отмечает, что «культовая область [корня] var и тем более слова veritas наглядно выступает при обозрении латинских же со-коренных слов»²¹. Раскрывая связь веры с культом, русский философ, однако, оставил без внимания смысловую близость веры с латинским «cultura», которое, как известно, означает не только «возделывание», «обрабатывание», «уход», но и «воспитание», «образование», «развитие», а также «поклонение», «почитание». Их родство становится особенно ясным, когда рассматривается через призму слова «cultus» как «образ жизни», «попечение», «забота», «образование», «воспитание», «развитие», «культ», «вероисповедание». Вера в этом ключе раскрывается как пронизывающая все сферы человеческой жизни ценность, осознание которой, с одной стороны, является стержнем личностного совершенствования, а с другой — фундаментом, определяющим устойчивое отношение к миру.

Расширение указанного П.А. Флоренским направления этимологического анализа веры видится нами как осуществляемое посредством латинских «verti», «verto» («перевертывать», «направлять», «вспахивать») и образованного от них «conversio» («обращение», «вращение», «возвращение», «превращение»). С одной стороны, вера здесь выступает как фактор становления, образования личности, с другой — как фактор внутреннего преобразования. Даже незначительное погружение в европейские языки, возникшие и развивающиеся под влиянием латинского, способствует существенному расширению предметного поля этимологического анализа понятия веры.

Расширение предметного поля веры в немецкой философии

До XX века исследование веры в философии имело преимущественно религиозный или гносеологический ракурс, а в XX в. вера в большей степени стала предметом психологических изысканий. Это обстоятельство, с одной стороны, стало причиной того, что сущностная характеристика веры была сужена и искажена, однако, с другой стороны, были разработаны философские понятия, тесно связанные с верой именно на сущностном уровне. Даже на уровне обыденной речи вера растворилась в десятках

и сотнях слов, которые прямо или косвенно раскрывают ее изначальную сущностную характеристику. Так, например, в английском языке вера как «faith» — «вероисповедание», как «belief» — «убеждение», «мнение»; как «credit» — «хорошая репутация», «уважение»; как «credence» — «приятие»; как «confidence» — «непоколебимость», «конфиденциальность»; как «trust» — «надежда», «обязательство». В философском контексте вера сущностно обеднела и нуждается в восстановлении своей экзистенциально-онтологической сущности.

Быть — значит «существовать», «находиться», «присутствовать»²², однако, согласно свойственному М. Хайдеггеру стилю и логике герменевтического истолкования, для того, чтобы «находиться», сначала необходимо «потеряться» и «быть искомым». Личностное бытие в этом ракурсе представляет собой тайну, но не тайну в смысле скрываемого от непосвященных секрета, а тайну в смысле непознанного и неразгаданного²³. Тайна не познается гносеологическими методами, а раскрывается по мере перехода центра переживаний в иное состояние. Постепенно человек возвращает то, что некогда было утрачено, забыто. В таком состоянии за-бытия, понимаемом нами как утрата личностного бытия, и рождается вера. Занимая промежуточное положение между за-бытием и бытием, вера сама обретает бытийность в связи с человеком и его стремлением к истине бытия. Совершенно не случайно М. Хайдеггер заметил, что «быть, понятое как инфинитив от “я есмь”, т.е. как экзистенциал, значит обитать при... быть доверительно близким с...»²⁴. Для немецкого философа бытие и истина сливаются воедино: быть — значит быть истинным, а доверительная близость с истиной достигается путем достигаемого через веру личностного становления. Переход из за-бытия в бытие истины онтологически представляет собой восстановление полноты личностного бытия, что в русской философской традиции обозначено А.Ф. Лосевым как феномен «самовоспоминания», характеризующийся как полный переход в иное состояние бытия²⁵. Вера и самовоспоминание сущностно связаны друг с другом. Вспоминая самого себя, человек только восстанавливает утраченное, однако под влиянием за-бытия он не знает того, к чему стремится, и потому действует интуитивно, по наитию. Единственной опорой и ориентиром в этом случае является вера, с помощью которой человеку и удастся искать и находить самого себя, раскрывая тайну своего личностного бытия.

Тайна личностного бытия раскрывается верой как призвание, понимаемое как предназначение²⁶. Вера здесь представляет собой своеобразный инструмент диалога человека и истины. Сначала вера пробуждает внимание и сознание, потом она побуждает при-

слушаться и услышать зов. Именно благодаря вере человек осознает и сам зов, который звучит всегда, и то, что зов обращен именно к нему. Зов — это призыв, приглашение прийти, явиться. И снова вера как ответ на приглашение играет главную роль: благодаря вере человек находит в себе силы сначала по-вернуться, потом раз-вернуться и, в конце концов, вернуться. Вернуться (возвратиться) — значит «вновь приняться за что-либо прежнее, прерванное»²⁷. Если такое возвращение — это получение обратно утраченного, то вера и есть возвращение. Поверить в себя — значит вновь обрести себя, верить — значит вновь обретать утраченное, отсюда: верить — значит возвращать. Этимологически вращение и есть обращение, верчение, под которым понимается постоянное возвращение к одной и той же теме, или мышление²⁸. Понимание сущности мышления М. Хайдеггером в духе вечного возвращения Ф. Ницше является отправной точкой герменевтической интерпретации веры как ответа на зов истины, веры как возвращения, веры как поиска собственного предназначения, призвания, дарования.

Попытаемся углубить понимание вечного возвращения, обратившись к истокам философии Ф. Ницше. Так, акцент на вечности указывает на связь с категорией времени. Длительность, неповторяемость, необратимость и непрерывность этой категории, однако, не мешают напоминать о временности, тленности, конечности сущего. А. Шопенгауэр предлагает «отрешиться от формы времени», преодолевая этим временную конечность телесной временности сущего²⁹. Этимологически слово «время» развилось из праславянского *vŕtmen* («вращение») и древнеиндийского корня *vart* — «вертеться» и связано со сменой, изменением³⁰. Собственно древнерусской формой было «веремя», значение которого было близко к «коловращение», «повторное возвращение», «вечный оборот»³¹. Очевидно этимологическое родство веры и времени, которое также находит и рациональное объяснение: благодаря вере нечто отдаленное во времени становится неожиданно близким. Вера — это сжатие времени, сокращение временной перспективы вплоть до принятия будущего за настоящее. Однако необходимо также учесть, что в русском языке «изменить» — значит «совершить предательство», «нарушить верность», «перестать служить»³². Так, П.А. Флоренский отмечает, что «сила забвения — это сила всепожирающего времени»³³, вера же — это фактор преодоления времени. Отсюда становится ясным отношение веры и времени: если время связано с последовательными, циклическими изменениями (вращение), то вера связана с неожиданными изменениями (превращение). Превращение — это в первую очередь выбор верного направления, который, однако, с любой иной

позиции будет представляться в качестве кардинального изменения, отклонения от заданной временем периодичности, цикличности, последовательности. Вера как превращение — это внутреннее преобразование, возвращение к изначальному, истинному, естественному. «А время между тем не имеет абсолютного бытия, не есть способ и склад внутреннего существования вещей, а представляет собой только ту форму, в которой мы познаем наше и всех вещей бытие и существо; отсюда следует, что это познание весьма несовершенно и ограничено одними явлениями»³⁴. Называя веру «интуитивным убеждением», А. Шопенгауэр определяет в качестве условия ее возникновения то, «что очки времени... на мгновение теряют свою силу»³⁵.

Вера — это не «безумная мечта фанатика», а «личное, непосредственное убеждение»³⁶. Так, В.И. Даль определяет убеждения как очевидные доказательства, которым нельзя не верить. Убеждение, в соответствии с «гнездовым» методом В. Даля имеющее происхождение в «убедить», «посадить в беду»³⁷, по нашему мнению имеет непосредственное отношение к словам «убежище» и «прибежище». Вера как убеждение — это стремление обрести защиту и приют, защищенность посредством добровольного подчинения мыслей, воли и переживаний истинному.

В немецкой философии четко прослеживается тенденция развития экзистенциально-онтологической проблематики истины. Идеи А. Шопенгауэра о воле к жизни и освобождении от конечного и временного оказали сильнейшее влияние на Ф. Ницше, который развил их в учении о вечном возвращении, о воле к власти и сверхчеловеке. Ф. Ницше в свою очередь оказал решающее влияние на формирование фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, частью которой являются проблемы бытия и времени, рассматриваемые через призму *Dasein*. Выводы, полученные немецкими философами, были во многом предвосхищены русскими философами начала XX в., которые воспринимали веру не только как начало истины, но и как фундамент для достижения любви. Необходимо подчеркнуть, что «бытие Истины» в русской религиозной философии и «Истина бытия» в немецкой философии дают разные представления о вере.

Расширение предметного поля веры в русской философии

Онтологическое понимание любви подразумевает любовь исключительно как проявление бытия истины, как личностный и межличностный феномен, для наличного же человека любовь раскрывается посредством веры. Для Н.О. Лосского личная любовь подразумевает «нерасторжимую бытийственную (онтологическую) связь»³⁸. Посредством веры, выступающей в качестве такой

бытийной связи, человек обретает «опыт приобщения» к абсолютной полноте жизни³⁹. Для А.Ф. Лосева любить — значит «отождествлять себя с этим предметом и вращаться вокруг него в подвижном покое интеллигенции, как будто бы это был ты сам»⁴⁰. В этом случае вера — это фактор самоопределения личности, раскрывающий сущность как непосредственно личности, так и со-бытийного объекта. Онтологическая теория любви П.А. Флоренского, которая основана на таких понятиях, как «единосушие» и «присоединение»⁴¹, также фундирована бытийной верой. Вера здесь подразумевает уже не «со-бытие» как связанность во времени, а единение вневременных сущностей. Вера содержит в себе указание на нравственную связь того, кто верит, с тем, кому он верит⁴². Подразумевающая единение связь в данном случае представляет собой истинное отношение, причем единство Любви-Истины — это одновременно и само отношение к объекту, и сам объект: «В любви, и только в любви, мыслимо действительное познание Истины. И наоборот, познание Истины обнаруживает себя любовью»⁴³. Используемая философом категория «Любовь-Истина» зарождается в человеке с веры как основания и опоры. Для П.А. Флоренского вера — это и столп истины, и ее утверждение; благодаря опоре на веру, человек получает возможность достоверно «обозреть» и «оценить» Любовь-Истину⁴⁴.

Диалектичность истины и веры имеет несколько немаловажных для онтологии веры следствий, возникающих в результате своеобразного переживания предметной сущности истины. А.Ф. Лосев отмечает, что «каждый народ и язык, как и каждый человек из этих народов, переживает этот предмет по-разному, выделяет в нем разные, смотря по собственному интересу и потребностям, моменты»⁴⁵. Рассмотренные далее следствия в определенной степени связаны с тонкостями осознания истины греками (Ἀλήθεια), русскими (Истина), римлянами (Veritas) и евреями (אמת 'Эмет)⁴⁶.

Во-первых, если истина (греч. ἀλήθεια — от λήθος как «забвение», «летаргия», «бессознательность», «сон») — незабываемое, незабвенность, то вера — это вспоминание, восстановление, наполнение, пробуждение. А.Ф. Лосев задается в «Философии имени» таким вопросом: «В самом деле, можем ли мы всерьез мыслить о самозабвении, не мысля самовоспоминания, *самосознания*?»⁴⁷. Онтологический конфликт незабвенной истины и бессознательности наличного бытия проявляется в том, что человек забывает сам себя, перестает «заботиться о себе» (Платон). Через веру человек возвращается к своим истокам, к глубинным основаниям своего «я». Вера как самовоспоминание дополняется и расширяется верой, рассматриваемой в качестве само-преодоления (П.А. Флоренский). Чтобы вспомнить истину, восстановить

истинное внутри себя, пробудиться ото сна обыденности, человек должен преодолеть в себе все внешнее и ложное. Таков подвиг веры: «...ибо нужно усилие, напряжение, само-отречение, сбрасывание с себя “ветхого адама”, а в это время все данное, — “естественное”, конечное, знакомое, условное, — тянет к себе»⁴⁸. Итак, онтологически истина есть незабываемое естество, а вера есть направленность личности к своему естеству.

Во-вторых, если истина онтологически — Бог, то вера онтологически — человек. «Понятие истины в “русском ее разумении” — это “пребывающее существование”; — это — “живущее”, “живое существо”, “дышащее”, т.е. владеющее существенным условием жизни и существования. Истина, как существо живое по преимуществу, — таково понятие о ней у русского народа»⁴⁹. Личностное отношение к истине есть своеобразная и самобытная характеристика русской философии, имеющая своей обратной стороной глубоко укоренившуюся в русском человеке веру, верность, преданность. Диалектичность веры и истины одновременно раскрывает и обосновывает такую закономерность, ведь аксиома о божественности истины должна подразумевать аксиому о человечности веры. П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев и С.Н. Булгаков в своих трудах используют понятия «ипостась», «сущность», которые сливаются в основную категорию их философии — «триипостасное единство сущности», или Имя. Имя отличается от слова личностным характером уникального, присущего исключительно ему смысла. Истина воспринимается личностно только в том случае, если воплощается в Имени. Как слово, инициированное истинным смыслом, есть имя, так и наличного человека вера инициирует, побуждает устремиться к истине. Именно вера определяет смысл и цель человеческого бытия, так называемое «“как” присутствия», идею⁵⁰. Итак, божественная сущность представляет собой Истину, человеческая же сущность есть вера.

В-третьих, если истина — это изреченный и непререкаемый закон, то вера — молчаливое и послушное следование этому закону. П.А. Флоренский, исследуя происхождение латинского слова «*veritas*» (истина), обосновывает его религиозное, моральное, юридическое по своему смысловому корню значение: «*veritas*» употреблялось как *справедливость, правда, правота* (Цицерон) и аналогично русским *вера, верить*; немецкому «*warhen*» — *охранять, беречь*; санскритскому «*vra-ta-m*» — *священное действие, обет*. Ссылаясь на автора латинского этимологического словаря А. Суворова, философ указывает на глаголы говорю/говорить, реку/речь, как на выражающие первоначальный смысл корня «*var*». Очевидно, что вера и истина связаны посредством бытийного диалога, поскольку, если не было бы истины, не возникала бы вера. При-

чиной появления веры является существование истины. Итак, сущность, онтологическая природа веры и истины проявляются посредством бытийного диалога: истина здесь говорит, а вера — слушает, истина утверждает, а вера — слушается, истина любит, а вера — служит.

В-четвертых, если истина воспринимается как надежность, достоверность, неизменность, то вера сопряжена с активным преодолением сомнений, поиском и внутренним выбором. Если истина есть идеальный образ, способ бытия, то вера — это столп (внутренняя опора) и утверждение такой совершенной действительности, выражающиеся в движении, становлении, возможности, актуализации. Онтология веры, тесно связанная с категорией истины (истиной бытия), представляется в данном случае как самоидентификация личности в свете истины. Вера в истину не отрицает бытие человека наличного, но позволяет скорректировать наличное бытие в отношении истинного. Так вера в Другого способствует оформлению границ собственного «я». Вера здесь не истина как самодостаточный образ, но символ-носитель смысла, служащий образу через его раскрытие. Итак, истина есть достоверный образ, а вера как внутренняя опора и утверждение этого образа есть символ.

Символичность веры является центральным моментом философии имени. Экзистенциально-онтологический подход к символичности веры также проявляется в своеобразной троице, которая обеспечивает полноту, устойчивость и становление личности. По нашему мнению, в данном случае тоже можно говорить о трех ипостасях, где первая (образ) — по аналогии с вечным местоимением Я и духовной Истиной — это душа; вторая (подобие) — по аналогии со словом и Λόγος'ом-Христом — это человек; третья (единство) — по аналогии со связкой *есть* (функции предикативности) и Духом — это вера. Экзистенциально-онтологический символизм веры заключается в раскрытии смысла жизни, предназначения. Через веру душа пробуждается от сковывающей бессмыслием телесности и преобразуется в личность. Осуществляемое верой превращение выражается через экзистенциальную формулу философии имени «Аз есмь...» (я есть...). В этом отношении вера является фундаментальной экзистенциальной категорией, неотъемлемой спутницей стремящейся к самосознанию души. «Аз есмь» является устойчивым союзом вневременных (вечных), внепространственных, чистых ипостасей единой сущности — ипостаси образа и ипостаси единства⁵¹. Частные случаи ипостаси подобия можно представить так: «Я (есть) — хороший (человек)», «Я (есть) — русский (человек)», «Я (есть) — ученый (человек)» и т.д. Целостность души (образа), веры (единства) и того трансценден-

тно-имманентного идеала (подобия), на который ориентируется человек и которому он в итоге уподобляется, составляют личность.

Заключение

Эпистемологизация веры, перенос этого понятия в рамки теории познания стала причиной того, что сама вера сегодня уже не является актуальным предметом исследования и представляется онтологически несущественной. Ослабление герменевтических пластов в культуре современности вытесняет возможное содержание веры и оказывается в ряду модусов познания неким бессодержательным феноменом. Так в эпистемологической перспективе современности вера предстает технической (т.е. вспомогательной) характеристикой, дополнительно определяющей познание.

Язык хранит вытесняемые из дискурсов смыслы, что отчетливо проявляется в контекстах значений глаголов, субстантивацией которых является понятие веры. Такая вера оказывается экзистенциально значимым феноменом, поскольку касается личного бытия. Конкретизирующие веру предикаты — предание, вверение, образование, становление, узнавание, интуиция, возвращение, воспоминание и пр. — это не просто особые модусы веры, но открытие онтологических состояний как самого понятия веры, так и человека. Вера может быть совершенно разной (в Бога, в светлое будущее, в свои силы), но онтология веры, поднимающая вопрос о ее сущности, оставляет в стороне все эти различия и концентрируется только на вере как она есть.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодееции. Т. 1 (I). — М.: Правда, 1990. — С. 69.

² См.: *Monier-Williams M.* A Sanskrit-English Dictionary. — Oxford: Oxford University Press, 1899. — P. 1095.

³ См.: *Кочергина В.А.* Санскритско-русский словарь. — М.: Русский язык, 1987. — С. 538, 544, 656.

⁴ *Меликов В.В.* Введение в текстологию традиционных культур (на примере «Бхагавадгиты» и других индийских текстов). — М.: РГГУ, 1999. — С. 191.

⁵ См.: *Сидоров С.А.* Буддизм: история, каноны, культура. — М.: АСТ, 2005. — С. 96, 105.

⁶ Там же. — С. 105.

⁷ См.: *Голуб Л.Ю., Другова О.Ю., Голуб П.Ю.* Популярный словарь по буддизму и близким к нему учениям. — М.: Хроникер, 2003. — С. 213.

⁸ См.: *Patrul Rinpoche.* The words of my perfect teacher. — Walnut Creek (CA): AltaMira Press, 1998. — P. 171 —182.

⁹ См.: *Еремеев В.Е.* Символы и числа «Книги перемен». — М.: Ладомир, 2005. — С. 28.

¹⁰ См. там же. — С. 55, 280, 282.

- ¹¹ Бань Гу. Бо ху тун («Исчерпывающий ответ [о дискуссии в зале] Белого тигра») // Древнекитайская философия: Эпоха Хань. — М.: Наука, 1990. — С. 247.
- ¹² См.: Еремеев В.Е. Символы и числа «Книги перемен». — С. 471 — 473.
- ¹³ См. там же. — С. 282; Шуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». — М.: Наука, 1993. — С. 466.
- ¹⁴ Григорьева Т.П. Дао и Логос (встреча культур). — М.: Наука, 1992. — С. 384.
- ¹⁵ Там же. — С. 158, 384.
- ¹⁶ Сравните: Лаоцзы. Книга о пути и добродетели (Даодэцзин) / Сост., пер., предисл., комм. И.И. Семененко. — М.: Терра-Книжный мир, 2008. — С. 182 — 183; Григорьева Т.П. Дао и Логос (встреча культур). — С. 134 — 135.
- ¹⁷ См.: Японско-русский словарь паронимов / Сост. Н.Д. Неверова и др. — М.: Русский язык, 2000. — С. 43, 39.
- ¹⁸ См.: Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь (репринт V издания 1899 г.). — М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. — С. 1004.
- ¹⁹ См.: Платон. Государство. Законы. Политик. — М.: Мысль, 1998. — С. 288.
- ²⁰ См.: Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. — М.: Русский язык, 1996. — С. 812 — 814.
- ²¹ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. — С. 19.
- ²² См.: Словарь русского языка. В 4 т. Т. 1. — М., 1957. — С. 159; Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. Т. 1. — М.: Русский язык, 1989 — 1991. — С. 147.
- ²³ См.: Словарь русского языка. В 4 т. Т. 4. — С. 452.
- ²⁴ Хайдеггер М. Положение об основании. Статьи и фрагменты. — СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000. — С. 54.
- ²⁵ См.: Лосев А.Ф. Философия имени // Из ранних произведений. — М.: Правда, 1990. — С. 60, 62.
- ²⁶ См.: Словарь русского языка. В 4 т. Т. 3. — С. 559.
- ²⁷ Там же. — Т. 1. — С. 188.
- ²⁸ См. там же. — Т. 1. — С. 293.
- ²⁹ См.: Шопенгауэр А. Избр. произв. — М.: Просвещение, 1992. — С. 104.
- ³⁰ См.: Цыганенко Г.П. Этимологический словарь русского языка. — Киев: Радянська Школа, 1989. — С. 72.
- ³¹ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 1. — СПб.: Терра-Азбука, 1996. — С. 170 — 171.
- ³² Словарь русского языка. В 4 т. Т. 1. — С. 892.
- ³³ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. — С. 18.
- ³⁴ Шопенгауэр А. Избр. произв. — С. 114.
- ³⁵ Там же. — С. 127.
- ³⁶ Там же. — С. 180.
- ³⁷ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. — С. 460.
- ³⁸ Лосский Н.О. Учение о перевоплощении; Интуитивизм. — М.: Прогресс; VIA, 1992. — С. 69.
- ³⁹ Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. — М.: Республика, 1995. — С. 262.

- ⁴⁰ Лосев А. Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы / Сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. — СПб.: Алетейя, 1997. — С. 151.
- ⁴¹ См.: Лосский Н.О. Учение о перевоплощении; Интуитивизм. — С. 34 — 35.
- ⁴² См.: Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. — С. 69.
- ⁴³ Там же. — С. 74.
- ⁴⁴ См. там же. — С. 3, 15.
- ⁴⁵ Лосев А.Ф. Философия имени. — С. 41 — 43.
- ⁴⁶ См. подробнее: Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. — С. 16 — 22.
- ⁴⁷ Лосев А.Ф. Философия имени. — С. 60.
- ⁴⁸ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. — С. 60.
- ⁴⁹ Там же. — С. 17.
- ⁵⁰ Лосев А.Ф. Философия имени. — С. 46.
- ⁵¹ Ср. там же. — С. 139 — 140.

Аннотация

В статье проводится этимологический и герменевтический анализ веры. Показано различие гносеологического и онтологического подходов к вере на примере ярких представителей русской (П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, А.Ф. Лосев, Н.О. Лосский) и немецкой (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, М. Хайдеггер) философии. Проводятся параллели между философским понятийным аппаратом и этимологическими особенностями в понимании веры в различных культурных традициях.

Ключевые слова:

онтология веры, этимология, сущность веры, человек, истина бытия.

Summary

An etymological and hermeneutic analysis of the belief has been performed. The author demonstrates the difference of gnoseological and ontological approaches to belief realized by the great Russian philosophers like P.A. Florensky, S.N. Bulgakov, A.F. Losev, N.O. Lossky and great German philosophers like A. Schopenhauer, F. Nietzsche, M. Heidegger. Parallels between the philosophical conceptual device of belief and etymological features in understanding of belief by various cultural traditions are drawn.

Keywords:

ontology of belief, etymology, essence of belief, person, truth of being.