

Министерство образования и науки Российской Федерации
Омский государственный педагогический университет

А. М. Двойнин

**ПРОБЛЕМА ВЕРЫ В ЗЕРКАЛЕ
ФИЛОСОФСКО-ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ**

Монография

Омск
2011

УДК 211
ББК 86.210
Д241

Печатается по решению редакционно-издательского совета Омского государственного педагогического университета

Рецензенты:

Щербаков Е. П. – д-р психол. наук, профессор
кафедры педагогики и психологии детства;

Шилова И. М. – канд. пед. наук, доцент кафедры общей
и педагогической психологии

Двойнин, А. М.

Д241 Проблема веры в зеркале философско-психологического знания : монография / А. М. Двойнин; вступ. ст. и науч. ред. М. Л. Двойнина. – Омск : Изд-во ОмГПУ, 2011. – 102 с.

ISBN 978-5-8268-1542-7

В монографии прослеживаются философские и религиозные корни проблемы веры, обсуждаются современные философские и психологические идеи, анализируется психологический статус понятия веры, рассматриваются психологические особенности феномена.

Данный труд отражает потребность психологической науки в создании общепсихологической концепции веры, ее целостного образа. Монография представляет серьезное исследование актуальной и недостаточно разработанной в психологии проблемы.

Работа способствует углублению представлений о человеке и специфическом способе его существования в мире. Она рекомендуется студентам и преподавателям, а также всем интересующимся психологией веры.

УДК 211
ББК 86.210

ISBN 978-5-8268-1542-7

© Двойнин А. М., 2011

© Двойнин М. Л., вступительная
статья, 2011

© Омский государственный
педагогический университет, 2011

Ministry of Education and Science of the Russian Federation
Omsk State Pedagogical University

Alexey Mikhailovich Dvoinin

**THE PROBLEM OF FAITH
IN A MIRROR
of philosophical and
psychological knowledge**

Monograph

Omsk
2011

Published under the authorize of the Omsk
State Pedagogical University editorial and publishing
council

Reviewers:

Shcherbakov E. P. – Doctor of Science (Psychology),
the professor of the pedagogy and childhood psychology department

Shilova I. M. – Candidate of Science (Pedagogy), the associate
professor of the general and pedagogical psychology department

Dvoinin, A. M.

The problem of faith in a mirror of philosophical and psychological knowledge : monograph / A. M. Dvoinin; introductory article and scientific editing by M. L. Dvoinin. – Omsk : Publishing house OSPU, 2011. – 102 p.

Philosophical and religious backgrounds of the problem of faith are observed in the monograph. Modern philosophical and psychological ideas are discussed, the psychological status of concept of faith is analyzed, and psychological features of the phenomenon are considered.

The given work reflects the requirement of the psychological science for the creation of the general psychological concept of faith, its unified image. The monograph represents solid research of actual and insufficiently developed problem in psychology.

The paper contributes to extend conceptions about the human being and the specific mode of existence in the world. It is recommended to students and teachers, and also to everybody who is interested in psychology of faith.

© Dvoinin A. M., 2011

© Dvoinin M. L., introductory article, 2011

© Omsk State Pedagogical University, 2011

ОГЛАВЛЕНИЕ

The problem of faith in a mirror of philosophical and psychological knowledge	7
Чтобы дойти до цели, надо прежде всего идти (<i>М. Л. Двойнин</i>)	8
Введение	11
Глава 1	
Философские и религиозные корни проблемы веры	17
Глава 2	
Современное философско-психологическое понимание феномена веры	50
Глава 3	
О психологическом статусе понятия веры (к постановке проблемы веры в психологии)	67
Глава 4	
Некоторые психологические особенности феномена веры	73
Заключение	86
Литература	88

TABLE OF CONTENTS

The problem of faith in a mirror of philosophical and psychological knowledge	7
To achieve the objective one has to move above all	8
Preface	11
Chapter 1	
Philosophical and religious backgrounds of the problem of faith	17
Chapter 2	
Modern philosophical and psychological interpretation of the faith phenomenon	50
Chapter 3	
About the psychological status of the concept of faith (concerning the problem statement of faith in psychology)	67
Chapter 4	
Some psychological features of the faith phenomenon	73
Conclusion	86
References	88

THE PROBLEM OF FAITH IN A MIRROR OF PHILOSOPHICAL AND PSYCHOLOGICAL KNOWLEDGE

The book represents a theoretical exploration of the problem of faith in a structure of philosophical and psychological knowledge. Analyzing types of identification of this problem as in different Western philosophical traditions as in Christian and Arabic-Muslim philosophy, the author traces consequences for psychological scientific interpretation of faith phenomenon. The author argues that a domination of gnoseological perspective on faith in relation to “knowledge”, which is peculiar to Western philosophy, cannot be accepted and applied in psychology. A summarizing of variant representations of faith, existing uncertainty of this concept in psychology allow making the conclusion that there is a real necessity to *identify the problem of faith* in psychological science. The identification of the problem will consist of proving of mental nature of faith, separation of faith from all variety of the mental phenomena, postulation of its specific role in person’s inner world, disclosing of mechanisms of its dynamics in real vital conditions of concrete people. In this monography the author offered a hypothetical definition of faith as an inner relation which constructs a personal myth of individual. A personal myth is understood as an individual's space of living: It is a reality filled by personal meanings and values, which serves as a foundation of all individual’s actions. The book contains different classifications of faith and descriptions of its some features. Comparing faith with different mental phenomena such as cognitive processes, emotions, meanings’ etc. the author shows that faith is a specific mental phenomenon which mustn’t be reduced to others.

A. M. Dvoinin

ЧТОБЫ ДОЙТИ ДО ЦЕЛИ, НАДО ПРЕЖДЕ ВСЕГО ИДТИ

Как и другим людям, так и мне смысл жизни и возможность жизни давала вера.

Л. Н. Толстой

Когда знакомишься с монографией, возникают мысли об очевидной актуальности исследуемой проблемы. Однако существует противоречие между значимостью феномена веры для реальной внутренней жизни человека и многочисленными, неоднозначными взглядами ученых: от обожествления веры до ее полного отрицания. Подобная ситуация требовала от автора высокой научной культуры, чтобы по пути к истине не соскальзывать к ложным умозаключениям, поверхностным суждениям. На мой взгляд, это ему вполне удалось.

Композиция и содержание монографии целостны, логичны. Главная задача – на основе теоретического анализа проблемы веры показать ее как самостоятельный феномен внутреннего мира человека.

Автор четко определяет свою позицию, умело выстраивает методологию исследования. Она носит многослойный характер, базируется на нескольких уровнях: философском, общенаучном и общепсихологическом. По ходу исследования возникают естественные трудности, которые обнажают «непаханое поле» граней и оттенков проблемы веры. По пути восхождения к вершинам познания автор формулирует вопросы отнюдь не риторические. Без ответа на них дальнейшее движение может пойти по ложному следу.

1. К какому определенному *классу феноменов* следует отнести веру? Другими словами, какова ее *природа*? Является ли вера исключительно внутренним (психологическим) состоянием человека или это объективно существующая онтологическая связь человека с миром (Богом)? Может быть, она – частный феномен любого процесса познания, даже элементарного, или она есть феномен познания как глубоко личностного откровения?

2. Каковы *функции* веры, раскрывающие ее *сущность*? Оптимизировать внутренний эмоционально-волевой настрой человека или реально менять действительность? Быть основанием жизненных поступков или обеспечивать устойчивость идей в сознании?

3. Что является *объектом (предметом)* веры: слова, утверждения, авторитет, информация, идеи или сама действительность?

4. Какие существуют *способы бытия* веры? Выступает ли вера как *связь* между человеком и миром (Богом), как внутреннее *состояние*, как *процесс (акт)* познания или трансценденции или как *способность* к ним?

5. Каковы виды веры и отношения между ними? Можно ли говорить о религиозной и нерелигиозной вере как о видах веры вообще? Каким должно быть целостное психологическое исследование, если в философии разнообразное видение проблемы?

6. Можно ли безболезненно переносить в психологии какое-либо толкование философии о вере в качестве методологических конкретных психологических исследований?

7. В чем специфика психологического подхода?

Автор отмечает отсутствие правильно поставленной проблемы, необходимость сложной теоретической работы для доказательства того, что феномен веры не вымысел, а самостоятельное психическое явление. Он всесторонне изучает феномен веры как интегральную психологическую характеристику, системное психологическое образование, не сводимое к элементам психики. Представлена классификация частных представлений веры по признакам предметности, природы и типа объекта. Вера рассматривается как внутреннее отношение личности, мифологизирующее действительность. Заслугой автора следует считать выделение специфических особенностей веры, которая не поддается волевому контролю, но способствует появлению смысла, который мобилизует волю, нетождественна убеждениям и эмоциям, носит динамический характер, мифологизирует действительность и др.

Монография основана на добротном теоретическом материале (223 источника, в том числе на иностранном языке). Она не претендует на абсолютизацию взглядов, допускает, что некоторые определения носят рабочий дискуссионный характер. Спорные позиции следует разрешать в рамках строгой научной методологии. Привлекает неординарность, тонкость суждений автора, его стремление донести до читателей собственную точку зрения.

Впечатление о монографии будет неполным, если кратко не познакомить с автором. Алексей Михайлович Двойнин окончил с отлич

чием Омский государственный педагогический университет (2004 г.); аспирантуру Московского педагогического государственного университета (2007 г.). Сейчас Алексей Михайлович – кандидат психологических наук, доцент кафедры психологии образования Института педагогики и психологии образования Московского городского педагогического университета, доцент кафедры социальной педагогики и психологии Московского государственного педагогического университета, приглашенный лектор Христианского университета Мараната (Maranatha Christian University), г. Бандунг, Индонезия.

Автор спецкурсов «Основы мыслительной деятельности», «Психология религии», «Russian psychology: history, ideas, concepts» и др. Специалист в области общей психологии, психологии личности, психологии религии, член Российского психологического общества, Международной ассоциации психологов религии (IAPR, Германия).

Более 40 публикаций в российских и зарубежных изданиях посвящены изучению психологических особенностей верующих различных конфессий, феноменам религиозного самосознания и религиозной веры. В настоящее время он занимается методологией, разработкой психологической концепции религиозной веры.

В условиях перехода к новым ФГОС ВПО монография поможет формированию общекультурных компетенций у будущих специалистов.

*М. Л. Двойнин,
канд. пед. наук, доцент*

ВВЕДЕНИЕ

Вера, являясь одним из необходимых условий человеческого существования, издавна привлекала внимание пытливого и жаждущего познания человека. Первые и древнейшие попытки осознать, осмыслить этот специфический феномен совершались в ходе религиозного постижения мира, в процессе зарождения и развития религий. Сквозь призму познания Божественной реальности человек стремился проникнуть в природу и сущность бытия, а также познать себя самого. Вера, будучи основой религиозного отношения к миру, делающая возможным само это отношение, пробуждала у человека мыслящего не только мистический, но и интеллектуальный интерес, реализовывавшийся в попытках ее рационального объяснения. Различные религии мира хранят ценные реликты древнейшего интеллектуального постижения феномена веры.

С появлением особого рода умственного творчества – философии – проблема веры стала одной из традиционных тем философских изысканий, способствовавших становлению гносеологии, онтологии, философской антропологии. За время своего развития мировая философия накопила множество идей, касающихся веры.

Феномен веры изучался и другими научными дисциплинами: культурологией, социологией, религиоведением. Каждая наука вкладывала свое понимание в понятие веры и исследовала данный феномен в разных аспектах. Психологией он изучался поверхностно и не систематически, в основном применительно к психологии религии. Необходимость исследования психологических особенностей феномена веры обоснована с двух позиций.

Во-первых, с позиции самого феномена, данная необходимость продиктована его принадлежностью к внутреннему миру человека, значимостью для человеческого существования. Вера оказывает влияние на всю внутреннюю организацию человека – его мысли, чувства, установки, ценности. Она также проявляется и в человеческом поведении, действиях, поступках. Носителем веры является человек, и действие веры неразрывно связано с его внутренними преобразованиями

и их отражением во внешней действительности. Ввиду этого очевидно на односторонность представлений о феномене веры без его содержательной психологической характеристики.

Во-вторых, с позиции психологической науки актуальность изучения феномена веры обусловлена следующим. В зарубежной психологии он не получил достаточной разработки, хотя и признавался различными исследователями как значимый психологический факт (А. ван Каам, Р. Мэй, Г. Оллпорт, В. Франкл, Э. Фромм, К. Г. Юнг и др.). Нередко понятие веры вводилось как объяснительное, а потому не нуждавшееся в специальном изучении. При этом употребляемые определения веры носили не строго научный характер, а служили результатом либо ее обыденного понимания, либо философского истолкования. Также в некоторых психологических исследованиях вера отождествлялась с религией или религиозной верой. В результате этого понятие веры стало настолько расплывчатым и нечетким, а сам термин – неоднозначным и вариативным, что феномен веры, казалось бы, растворился в многообразии его формулировок и потерял свой самостоятельный статус.

Тем не менее, вера как факт не исчезла из поля зрения психологов. Ее объяснительный потенциал при изучении особенностей внутреннего мира человека, равно как и большие возможности использования в практической психологической работе, обуславливают спрос на разработку проблемы веры в психологии.

В отечественной психологической науке советского периода долгое время понятие веры отсутствовало. Само слово, в представлениях некоторых ученых, было связано с чем-то мистическим и религиозным, а поэтому заведомо ненаучным. Проблемы веры касались в основном при разработке проблем психологии религии и атеистического воспитания (А. Д. Александров, П. С. Гуревич, В. Р. Букин, Б. А. Ерунов, К. И. Никонов, В. И. Носович, К. К. Платонов, М. А. Попова и др.). Однако некоторые авторы делали попытки изучить феномен веры в контексте его психологического или философско-психологического понимания (Ю. Ф. Борунков, А. К. Козырева, В. Л. Петрушенко, Г. Н. Щербакова, Д. М. Угринович и др.). Разрабатывался феномен веры и в отечественной теории познания (В. И. Губенко, Б. А. Ерунов, П. В. Копнин, В. А. Лекторский, Л. А. Микешина, Н. В. Плотинская, И. А. Полякова, Г. В. Щербакова и др.). Тем не менее понятие веры не получило в отечественной психологии категориального статуса. Главной причиной этого, на наш взгляд, явилась жесткая методологическая ориентация психологической науки советского периода на теорию отражения. В рамках же этой теории и основывавшихся на ней психологических теори-

ях деятельности, установки, культурно-исторического развития психики и др. понятие веры было «лишним», явно не укладывавшимся в представления о психике и сложившийся категориальный строй советской науки. В последнее время в связи с гуманизацией психологии, ее ориентацией на изучение целостного образа человека, его духовности и уже в контексте нравственно-ценностной парадигмы (Б. С. Братусь, В. П. Зинченко, В. И. Слободчиков и др.) проблема веры вновь поднимается в отечественной психологической и философской литературе (А. С. Арсеньев, Б. С. Братусь, Р. М. Грановская, Н. А. Каложная, Т. П. Скрипкина, А. И. Шафоростов и др.).

Философско-психологическая рефлексия проблемы веры способствует расширению представлений о человеке, открывая дальнейшие пути развития философской антропологии и психологии. Изучение особенностей веры в философско-психологическом ключе позволит науке определить функции веры, ее внутреннюю структуру, ее значение для человека и место в его внутреннем мире. Разработка проблемы веры актуальна для исследования психологии переживаний и ценностно-смысловой сферы личности, проблем внушения и убеждения. Однако, несмотря на осознание актуальности разработки проблемы веры, в философии и психологии ощущается нехватка специальных исследований, посвященных анализу этого феномена и обобщению накопленного материала.

Главная задача данной работы – *на основе теоретического анализа проблемы веры в структуре философско-психологического знания показать, что вера является самостоятельным феноменом внутреннего мира человека, не тождественным другим и не сводимым к ним.*

Подобный теоретический анализ проблемы позволил, с одной стороны, объединить разноплановые философские и психологические идеи о феномене веры в том аспекте, в котором они относятся к внутреннему миру человека, а с другой стороны, обособить собственно психологический подход от философского.

Тип данного исследования – теоретический. Он сложился в процессе работы по ряду причин.

Во-первых, разрозненность и несогласованность между собой теоретических данных, полученных в результате анализа литературы (содержащиеся в литературных источниках идеи иногда просто не пересекаются между собой, представляя сугубо авторский взгляд на проблему, а иногда соотношение этих идей носит произвольный характер). Это создает известные трудности при создании целостной картины изучаемого феномена. Отсутствие разработанной теории веры и плюрализм подходов к ее определению делает пока невозможным ис-

пользование имеющихся разнородных теоретических конструктов в качестве методологического основания практического исследования.

Во-вторых, подобное состояние теории вопроса ориентировало нас на разрешение общих чисто теоретических трудностей, без устранения которых частное практическое исследование становится либо невозможным, либо безосновательным.

В-третьих, практическое исследование веры имеет некоторые сложности ввиду самой природы изучаемого феномена и может быть осуществлено только при решении общих, теоретических вопросов.

В фундаментальном смысле настоящее исследование носит первичный, целеполагающий характер. Анализ проблемы веры в философско-психологическом «разрезе» – это осмысление и формулировка посылок и оснований дальнейших частных исследований веры как психологического факта, это возможность определить направления этих исследований и дать им методологический ориентир. Мы понимаем дискуссионность некоторых предлагаемых положений и не исключаем также в ходе дальнейших исследований их уточнения, конкретизации, развития или полного отвержения, ибо такова закономерность процесса познания, носящего рефлексивный характер.

Позиция, с которой осуществляется настоящее исследование, – это позиция теоретической психологии, предметом которой выступает саморефлексия психологической науки¹. Поэтому наше исследование представляет первичную рефлексию психологией своего состояния по проблеме феномена веры.

Причины, обусловившие теоретический характер данной работы, детерминировали и общую логику развертывания материала: психологические особенности феномена веры изучаются в контексте анализа современного состояния философии и психологии по этому вопросу и в контексте поиска путей дальнейшей разработки данной проблематики.

В дополнение к сказанному, необходимо дать читателю предуведомление о методологических основаниях настоящей работы. От правильного их осмысления и формулировки непосредственно зависит не только логика последующего вывода, но и границы его применимости, валидность и научная ценность исследования.

На *философском* уровне опорой нашего исследования стала идея об отношении «Человек – Мир» как наиболее обобщенном и фундаментальном, лежащем в основе всего сущего. Все многообразие форм

¹ *Петровский А. В., Ярошевский М. Г.* Теоретическая психология. М.: Академия, 2001.

бытия может быть обобщено в это фундаментальное отношение. Человек при этом *как целое* становится сопоставимым Миру *как целому*. Данная идея противопоставлена отношению «субъект-объект», утвердившемуся в новоевропейской философии и проникшему отсюда во все области человекознания, в том числе и психологию (А. С. Арсеньев). Субъект-объектный подход, зародившийся в недрах гносеологии, будучи перенесенным в область онтологии человека и в сферу его психологии, приводит (и привел) к «выпадению» Человека из философской и психологической проблематики: человек «обезличивается», превращается в «субъекта» жизни, деятельности и пр., либо наоборот, Человек подменяется «личностью» – социально обусловленной конструкцией, которая возводится в ранг реальности. И то, и другое есть дегуманизация философии и наук о человеке. Настоящее исследование *антропологично* в том смысле, что подлинной реальностью объявляется Человек, исследование веры в таком случае означает исследование веры *Человека*. При этом Человек рассматривается не отдельно от Мира, а включенным в его состав (С. Л. Рубинштейн).

На *общенаучном* уровне методологической основой нашего исследования стал познавательный принцип, сформулированный Г. В. Ф. Гегелем, о том, что всякое научное познание должно раскрывать изучаемый предмет в его собственной внутренней логике. Опора на данный принцип позволила рассматривать феномен веры в совокупности его внутренних и внешних связей и отношений, определить его особенности (некоторые признаки, свойства, качества), а также сделало правомерным применение классификации и типологии.

Общепсихологический уровень методологии нашего исследования составляет общий взгляд на человека как на существо в первую очередь духовное и лишь во вторую очередь – социальное и биологическое. Это аккумулирует сформулированную различными авторами идею о наличии у человека таких сущностных свойств, как потенциальная универсальность (всеобщность), бесконечность (способность к трансценденции), способность к идентификации.

Потенциальная универсальность (всеобщность) есть способность человека присваивать многообразие содержания, форм и способов жизни, меняющегося исторически, онтогенетически, культурографически и т. д. (П. А. Флоренский, А. С. Арсеньев и др.).

Бесконечность (способность к трансценденции) есть способность человека выходить за пределы известного, усвоенного, в том числе и за пределы самого себя, создавать новое, творить (С. Л. Рубинштейн, В. Франкл и др.).

Способность к идентификации означает возможность человека брать новое содержание от других людей, ощущать свою общность с другими, становиться на их позицию (К. Маркс). Как писал К. Маркс, отношение человека к человеку и есть та связь между людьми, составляющая человеческую сущность¹. «Стать человеком – означает научиться проявлять себя по отношению к другим людям, как подобает человеку»².

Органическую связь между отношением человека к человеку и способностью человека обрести собственную сущность и осмысленность жизни подчеркивает Б. С. Братусь, отводя при этом особую роль вере. В практической жизни, считает ученый, в человеке борются две тенденции – относиться к другому как к самоценности, непосредственному родовому существу или как к средству, подчиненному внешней цели, как к вещи среди других вещей. Отношение к человеку как к *самоценности* позволяет обрести свою родовую сущность и является основой приобщенного к родовой сущности самосознания. Это самосознание способно к обретению выходящего за границы собственного бытия *смысла жизни*. И понимание смысла жизни таким самосознанием есть понимание смысла жизни всего человечества. Жизнь человека при наличии смысла обретает творческий, *целстворяющий* характер. Она требует от него способности к *проектированию*, к *свободному волеизъявлению*, к действию в соответствии с идеально поставленной целью, к принятию *ответственности* за свой жизненный выбор. Осуществление жизненных проектов подразумевает еще одно важное условие – *веру* в их правильность, осуществимость. Именно при таких условиях развитие человека носит *нормальный* характер, ведущий к обретению им родовой сущности, а не *аномальный*, ведущий к ее отъединению и отчуждению³.

Таким образом, рассматриваемая в зеркале философско-психологического знания проблема веры вплетена в широкий жизненный контекст реальных людей.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Сочинения: в 50 т. Т. 42. М.: Политиздат, 1975. С. 86–151.

² Маркс К., Энгельс Ф. Экономические рукописи 1857–1859 годов. Введение // Там же. Т. 46. Ч. 1. М.: Политиздат, 1975. С. 135.

³ Братусь Б. С. Аномалии личности. М.: Мысль, 1988.

Глава I

ФИЛОСОФСКИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ КОРНИ ПРОБЛЕМЫ ВЕРЫ

Вера как феномен внутреннего мира издавна знакома человечеству. Будучи открытым для постижения обыденной интуицией, этот феномен обнаруживался в различных аспектах жизнедеятельности человека: в служении религиозному культу, во взаимодействии с людьми, в нравственных поступках, в поиске смысла жизни, в самом внутреннем состоянии человека и др. Очевидно, что вера является неотъемлемой составляющей человеческой жизни. В языковой культуре данный феномен в его разновидностях закрепился в таких словах, как «вера» (в Бога, идеалы, ценности, смысл и т. п.), «доверие», «уверенность», «верность» и т. д. В житейских представлениях вера нередко связывалась с религией (верованиями) или тем, что не доступно познанию, а потому только «вероятно». Наряду с подобными позитивно окрашенными представлениями, сформировались и обратные, несущие негативный момент: это представления о «легковерии», «вере как антагонисте знания», о «верующем как непросвещенном» и т. п. Тем не менее, за всеми этими представлениями скрывалось нечто, *реально существующее*, а поэтому вызывавшее познавательный интерес.

Долгое время феномен веры являлся предметом преимущественно философской рефлексии и религиозной практики, поэтому обращение к философским и религиозным корням проблемы веры естественно и для психологии имеет двоякую цель. С одной стороны, это позволит учесть важные для психологической науки достижения философской и религиозной мысли, а с другой стороны, обособить собственно психологический подход к проблеме от философского и обосновать его. Обоснование психологического подхода к исследованию веры предполагает выделение в данном феномене психологического «содержания», формулировку проблемы в категориях научной психологии, а также определение исходных методологических принципов и оснований собственно психологического исследования веры.

Философское и религиозное наследие, касающееся проблемы веры, чрезвычайно обширно и может изучаться с разных позиций. В соответствии с целями настоящего исследования мы сконцентрируем внимание на анализе самой *проблемы* веры и ограничимся рассмотрением наиболее существенных вкладов в ее разработку, не претендуя при этом на исчерпывающий обзор представлений о вере, когда-либо существовавших в истории философии и религии.

В западной философии первые упоминания о вере встречаются у античных философов Гераклита¹ и Эмпедокла², хотя проблематика веры начала складываться в учениях Платона и Аристотеля.

В работах Платона проблема веры обретает контуры противопоставления веры и знания в соответствии с критерием истинности. Общим для веры и знания является понятие убеждения, которое философ относит к внутреннему состоянию человека. Если в основе убеждения лежит истина, которой человек научился, тогда оно основано на знании. Если же оно приобретено в результате внушения, тогда оно базируется на вере, которая может быть истинной или ложной³. В трактате «Государство» Платон выделяет веру как одно из состояний, которые возникают в душе. Философ делит эти состояния на 4 ступени в соответствии со степенью достоверности: разум (высшая ступень), рассудок (вторая ступень), веру (третья ступень), уподобление (четвертая ступень). В психологическом плане интересно замечание А. А. Тахо-Годи: «*Разум и рассудок* относятся Платоном к сфере умопостигаемой, а *вера и уподобление* – к сфере чувственной»⁴.

Такая *гносеологическая* трактовка веры как чего-то сомнительного с точки зрения истинности и достоверности познаваемого содержания, противоположного знанию характерна и для других произведений Платона⁵. Интересно отметить, что, рассуждая о вере в богов, т. е. по сути о религиозной вере, Платон не выделяет ее специфические особенности, оставаясь в контексте ее гносеологического понимания⁶.

¹ Гераклит // Досократики. Минск: Харвест, 1999. С. 229–332.

² Эмпедокл // Там же. С. 572–782.

³ Платон. Горгий // Собр. соч.: в 4 т. / общ. ред. А. Ф. Лосева и др. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 477–574.

⁴ Тахо-Годи А. А. Примечания // Платон. Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3. С. 583. Здесь и далее по тексту курсив в цитатах наш. – А. Д.

⁵ Платон. Тезет // Там же. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 192–274; Он же. Тимей // Там же. Т. 3. С. 421–500.

⁶ Платон. Законы // Там же. М.: Мысль, 1994. Т. 4. С. 71–437.

Среди сочинений платоновской школы можно найти дефиницию веры: «*Вера* – правильное восприятие вещей такими, какими они представляются самому человеку; постоянство нрава»¹. Обратим внимание на психологическую составляющую в данном определении: вера понимается как некое устойчивое субъективное, пристрастное отражение вещей.

Аристотель продолжает гносеологическую трактовку веры, сопоставляя веру с мнением и убеждением².

Цицерон в трактате «О природе богов» рассуждает о необходимости веры (*fides*) в богов как условия существования человеческой добродетели и морального уклада жизни общества. При этом часто философ использует понятия «вера» и «религия» как взаимозаменяемые³.

Г. Г. Майоров, анализируя данную работу Цицерона, замечает, что «задолго до Августина Цицерон провозглашает религиозную веру особым случаем веры вообще»⁴. М. Ю. Невелев считает такое высказывание несколько опрометчивым: «В первой главе трактата есть рассуждение о том, что вера в существование Бога совершенно аналогична тому благоразумному доверию, которое жители материка, никогда не видевшие море, оказывают человеку, видевшему его... Поэтому едва ли можно согласиться с тем, что Цицерон предвосхищает христиан и говорит именно о религиозной вере, т. к. в христианстве вера обусловлена не “технической” особенностью восприятия, а нравственным выбором»⁵. Следует согласиться с мнением М. Ю. Невелева, т. к. действительно Цицерон, говоря о богах, утверждает, что они есть предмет веры, т. к. реальных доказательств их существования нет. Из данного утверждения можно заключить, что вера для Цицерона – то, что не опирается на силу доказательств, а значит она *гносеологична* по своей природе, как и вера в исторические факты и открытия разума.

Дальнейшую разработку проблема веры получила в Средние века, выдвинувшись на передний план философских исследований. Ранние средневековые философы были по преимуществу апологетами

¹ Сочинения платоновской школы // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 618.

² *Аристотель*. О душе // Соч.: в 4 т. Т. 1 / ред. В. Ф. Асмус. М.: Мысль, 1975. С. 369–448.

³ *Цицерон*. О природе богов // Цицерон. Философские трактаты: пер. с лат. 2-е изд. М.: Наука, 1997. С. 47–146.

⁴ *Майоров Г. Г.* Цицерон как философ // Там же. С. 20.

⁵ *Невелев М. Ю.* Случайное христианство. М.: РОХОС, 2004. С. 54.

христианского вероучения и в своих философских поисках основывались на авторитете Священного Писания. Поэтому для понимания их взглядов целесообразно рассмотреть библейские представления о вере.

В книгах Ветхого и Нового Заветов вера раскрывается в своем *экзистенциальном* значении, значимости для человеческого существования в системе отношений человека с Богом.

Апостол Павел в Послании к Евреям 11:1 дает следующее определение: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом»¹. Как видим, вера для Павла предстает не просто как *пред-знание* того, что пока не существует, но будет существовать, дающее внутреннюю *уверенность* в настоящем относительно осуществления ожидаемого будущего. Вера есть *само осуществление* этого ожидаемого, способ *наделить существованием* ожидаемое здесь-и-сейчас, это *онтологический*, а не *гносеологический* или *психологический* акт. Также это уверенность в существовании того, что пока *не-видимо*, сокрыто от чувственного восприятия. Н. А. Бердяев поясняет, что “слово «видимый» и «невидимый» нужно понимать всеобъемлюще, не в смысле зрительного восприятия... а в смысле принудительной данности или отсутствия принудительной данности»².

Онтологическая роль веры заключается в том, что через нее человек получает доступ к благодати (Рим. 5:2), оправдание перед Богом (Быт. 15:6; Рим. 1:17; 3:21–28; 4:1–11; Гал. 5:5), спасение (1 Петра 1:3–9; Еф. 2:8). Вера является средством *реального изменения действительности*: «Ибо истинно говорю вам: если кто скажет горе сей: “Поднимись и ввергнись в море”, и не усумнится в сердце своем, но поверит, что сбудется по словам его, – будет ему, что ни скажет» (Мар. 11:23).

Психологическая (в смысле духовная) роль веры выявляется в связи веры с терпением (Иак. 1:3), утешением (Рим. 1:12), надеждой (1 Кор. 13:13) и любовью (1 Кор. 13:13; Гал. 5:6). Также вера должна служить *основанием для жизненных выборов*. Говоря об этом, Апостол Павел ставит в пример библейских исторических лиц – Авеля, Ноя, Авраама, Иосифа, Моисея и др., совершавших поступки на основе веры, вопреки складывавшимся *видимым* жизненным обстоятельствам (Евр. 11). Эта мысль подчеркивается им и в другом месте Писания: «...ибо мы ходим верою, а не видением...» (2 Кор. 5:7).

¹ Библия: Ветхий и Новый Завет.

² Бердяев Н. А. Философия свободы // Философия свободы. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2002. С. 59.

Гносеологическая функция веры – быть средством (способом) познания наиболее общих законов бытия. Как пишет Павел: «Верую познаем, что веки устроены словом Божиим...» (Евр. 11:3).

В вере отмечается и *деятельностная* составляющая. Познавательны рассуждения Апостола Иакова относительно соотношения веры и дел. «Что пользы, братия мои, если кто говорит, что он имеет веру, а дел не имеет? Может ли эта вера спасти его?» (Иак. 2:14). Далее в 26 стихе этой же главы: «Ибо, как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва». «Видишь ли, – говорит Иаков об Аврааме, – что вера содействовала делам его, и делами вера достигла совершенства?» (Иак. 2:22) Эти рассуждения касаются *природы* веры. Для Иакова вера и дела взаимообусловлены, сопряжены друг с другом, неотделимы. Точнее можно сказать, что вера *содействует* делам, но не в смысле *сопутствует*, а *побуждает к действию, проявляет* себя в них и, тем самым, достигает совершенства. Вера, не выраженная в действии, – это мертвая вера.

Неразрывную связь веры с делами подчеркивает и Апостол Петр в своем 2-м Послании 2:5, призывая верующих показать в вере добродетель. На это же указывает и Павел в Послании к Филимону 1:6: «...дабы общение веры твоей оказалось *дейтельным* в познании всякого у вас добра во Христе Иисусе».

По своему происхождению вера появляется от «слышания, а слышание от слова Божьего» (Рим. 10:17).

Вера динамична. Бесценный образец феноменологического описания переживаний, связанных ослаблением, потерей, приобретением веры и т. п. содержится в Псалмах, Книге Иова, в евангельских повествованиях. Веру можно приобрести, укрепить, а можно потерять, ослабить. Пройдя через искушение (испытание), вера укрепляется, становится твердой, непоколебимой или оскудевает, угасает, разрушается.

В Евангелии показана значимость веры для физического и духовного исцеления. В текстах Писания вере противопоставляются неверие, сомнение, страх. «Человек с двоящимися мыслями (т. е. сомневающийся. – А. Д.) не тверд во всех путях своих» (Иак. 1:8).

У. К. Смит обращает внимание на то, что древнееврейские слова «аман», «эмин», «эмуна» и греческое «пистис», обозначавшие веру в текстах Ветхого и Нового Заветов, отличаются от веры в современном понимании в смысле убеждения «Я верю, что Бог существует». Для иудеев и ранних христиан бытие Бога было само собой разумеющимся и не требовало доказательств¹. Слово «эмин», писал П. Флоренский,

¹ См. в кн.: Fowler J. W. Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning. San Francisco, 1995.

означает «твердость лица или вещи, когда на них опираются»¹, а слово «πιστις» значит «доверие».

Израильский философ М. Бубер считает необходимым указать на существенные различия между верой Ветхого Завета и Нового. В Ветхом Завете «вера» («эмуна») означает следование во всем воле Бога, живое доверие и верность без всякой попытки определить Его в символе веры, это состояние *соприкосновения* целостности личного бытия с бытием Бога. В Новом Завете «вера» («πιστις») несет на себе отпечаток эллинистической традиции понимания веры как расположения души, а не реальности некоего отношения, которое по своей природе выходит за пределы мира личности. Эта вера есть *акт* признания истинности чего-либо определенного, это «вера в»².

Библейские представления о вере выступили в качестве методологии разработки проблемы веры для мыслителей раннего Средневековья. Слияние эллинистического понимания веры как чисто познавательной процедуры установления истины с христианским, где вера экзистенциальна и существует только в системе отношений человека с Богом, привела к расширенной постановке проблемы: соотношение веры и разума, веры и знания, теологии и философии. В целом гносеологическая постановка проблемы была ориентирована на раскрытие роли веры и разума как познавательных *способностей* человека.

Данная проблема, по свидетельству Г. Г. Майорова, «впервые обстоятельно рассматривается у Климента»³. Для христианского апологета Климента Александрийского вера выступает как «сокращенное знание», которое дается человечеству как дар в готовом виде, тогда как философия идет путем долгих доказательств: «...мы ограждаемся философией... открывая в ней некоего союзника, совместно с которым и обосновываем потом нашу веру»⁴. Акт веры является неотъемлемой частью познавательной процедуры – в дедуктивном доказательстве необходимо допущение, интуитивно принимаемое как очевидное. Вера («πιστις») и знание («гносис») – лишь разные челове-

¹ *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Лепта, 2002. С. 69.

² *Бубер М.* Два образа веры // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 233–340.

³ *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии (латинская патристика). М.: Мысль, 1979. С. 81.

⁴ Цит. по: *Чанышев А. Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии. М.: Высшая школа, 1991. С. 384.

ские проявления *силы разумности*, поэтому правильно говорить не об их подчинении, а *единстве*¹.

Идея, что в вере уже содержится истина в готовом виде, не требующая разумного обоснования, выражена в работах К. С. Ф. Тертуллиана². Верить предписывается в то, что с разумной точки зрения абсурдно: «Сын Божий распят – это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий – это совершенно достоверно, ибо нелепо; и, погребенный воскрес – это несомненно, ибо невозможно»³.

По мнению Арнобия и Лактанция, истинное знание основывается не на философии, а на откровении, которое достигается верой. В учении Григория Нанзианзина вера означает безоговорочное принятие авторитета Священного Писания и авторитета Церкви – носителя Священного Предания. Задача разума – изъяснение, истолкования Божественного слова, заключенного в Писании и Предании. Иларий утверждает гармонию веры и разума. Разумность в человеке составляет образ Бога, поэтому вера не исключает разум, но она выше него⁴.

В разработке проблемы веры Августином вера вышла за пределы чисто религиозной проблематики и стала касаться всех сторон человеческой жизни. Религиозная вера стала одним из частных случаев веры вообще. Любая вера предполагает выбор во что верить, а этот выбор всегда есть *акт воли*, контролируемой разумом и выбирающей на достаточных основаниях. Основанием для веры служит *авторитет*. Ограниченность разума делает веру необходимой. Благодаря вере многие вещи, недоступные разуму, становятся понятными и наоборот, вере должно предшествовать понимание некоторых вещей. Таким образом, для Августина вера и понимание взаимообусловлены. Достижение разумного познания есть цель, а вера – средство, которое служит

¹ См. в кн.: *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии (латинская патристика).

² *Тертуллиан.* О прескрипции [против] еретиков // Изб. соч.: пер. с лат. / общ. ред. и сост. А. А. Столярова. М.: Прогресс, Культура, 1994. С. 106–129; *Он же.* Против Гермогена // Там же. С. 130–160; *Он же.* О плоти Христа // Там же. С. 161–187; *Он же.* О воскресении плоти // Там же. С. 188–248 и др.

³ *Тертуллиан.* О плоти Христа // Там же. С. 166.

⁴ О вере и разуме в учениях представителей средневековой патристики см.: *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии (латинская патристика); а также: *Карсавин Л. П.* Святые отцы и учителя церкви. Раскрытие православия в их творениях. М.: МГУ, 1994; *Столяров А. А.* Патрология и патристика. Краткое введение. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2004.

достижению этой цели¹. Философ рассуждает и о связи веры с надеждой и любовью².

Концепцию «веры, ищущей разумения» продолжает развивать Ансельм Кентерберийский: «Итак, Господи, дающий вере разумение, дай мне, сколько сам знаешь, чтобы я понял, что Ты есть...»³ У Ансельма вера *интенциональна*, веруя в высшую сущность, человек устремляется к ней⁴, вера, таким образом, «означает определенную этическую установку»⁵.

Высокую роль разума для понимания и проверки истин веры подчеркивал П. Абеляр⁶. Боэций Дакийский разделял сферу веры, которой не требуются доказательства, и сферу разума, доводы которого «суть не вера, а наука»⁷. Фома Аквинский настаивает на том, что, несмотря на наличие двух истин: одной – доступной для разумного исследования, другой – выходящей за пределы природных способностей человеческого разума, обе они принимаются на веру⁸.

Польский исследователь Ю. Боргош, анализируя проблему веры и разума в эпоху Средневековья, выделяет четыре точки зрения на их соотношение: 1) разум – высший критерий истины; 2) разум и вера имеют разные истины; 3) разум и вера – разные методы достижения истины; 4) разум противоречит вере, истины веры нелепы с точки зрения разума⁹.

¹ О концепции веры Августина подробнее см.: *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии (латинская патристика); а также: *Лошаков Р. А.* Отношение разума и веры в новоевропейской метафизике (Августин, Декарт, Паскаль). Архангельск: ПГУ, 1999.

² *Августин Блаженный.* Энхиридион Лаврентию о вере, надежде и любви // Творения: в 4 т. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. Т. 2. С. 3–73.

³ *Ансельм Кентерберийский.* Прослогион // Сочинения / пер., послесл. и коммент. И. В. Купреевой. М.: Канон, 1995. С. 128.

⁴ *Ансельм Кентерберийский.* Монологион // Там же. С. 32–122.

⁵ *Купреева И. В.* Комментарий // Там же. М.: Канон, 1995. С. 331.

⁶ *Абеляр П.* Диалог между Философом, Иудеем и Христианином // Теологические трактаты: пер. с лат. / вступ. ст., сост. С. С. Неретиной. М.: Прогресс-Гнозис, 1995. С. 311–411.

⁷ *Боэций Дакийский.* О вечности мира // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского средневековья): в 2 т. Т. 2 / под ред. С. С. Неретиной; сост. С. С. Неретина, Л. В. Бурлак. СПб.: РХГИ, 2002. С. 262.

⁸ *Фома Аквинский.* Сумма против язычников. Книга первая / пер., вступ. ст. и коммент. Т. Ю. Бородай. Долгопрудный: Вестком, 2000.

⁹ *Боргош Ю.* Фома Аквинский: пер. с пол. М. Гуренко. 2-е изд. М.: Мысль, 1975.

Определяя специфику средневекового философствования, С. С. Неретина пишет: «Разум и мистика в Средневековье оказываются *моментами единой философско-теологической системы*, поскольку разум мистически ориентирован, а мистика рационально организована»¹.

По нашему мнению, если для гносеологического способа постановки проблемы веры в соотношении со знанием в Античности характерна антиномия «достоверное–недостоверное», то для средневековой философии, основанной на библейской методологии, при сохранности в целом гносеологического способа постановки проблемы, соотношение веры и знания различным образом раскрывается в системе координат «рациональное–иррациональное».

В эпоху Возрождения сохраняется гармония веры и разума. По учению Николая Кузанского, «вера свернуто заключает все умопостигаемое, познание (*intellectus*) есть развертывание веры; вера руководит разумом, разум распространяет веру»². Анализируя веру через диалектику совпадения минимума и максимума, философ говорит, что возвысившаяся до максимума вера уже перестает быть таковой, становясь достоверностью. Как видим, в данной мысли имплицитно заложено понимание веры как изначально сомнительного с точки зрения достоверности. Достичь максимума вера может только любовью, любовь есть форма веры³.

Новые аспекты в проблеме веры открывает английский философ Т. Гоббс. Он указывает на отличия «веры в» как признания доктрины и веры как доверия человеку⁴. Рассматриваемая вне религиозной проблематики, вера в истину у Т. Гоббса оборачивается верой в *слова*: «Предмет всякой веры... всегда есть предложение, утвердительное или отрицательное высказывание, признаваемое истинным»⁵. Для него «истина есть то же, что и истинное предложение»⁶. У мыслителя сохраняется противопоставление веры и знания: «...для знания характерно расчленение и обдумывание предложения, перед тем как принять его в ка-

¹ Неретина С. С. Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск: ПГУ, 1995. С. 10.

² Николай Кузанский. Об ученом незнании // Соч.: в 2 т. Т. 1 / общ. ред. З. А. Тажуризиной. М.: Мысль, 1979. С. 173.

³ Там же. С. 47–184; Он же. О даре отца светов // Соч.: в 2 т. Т. 1. С. 321–335.

⁴ Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Избр. произведения: в 2 т. / ред. и вступ. ст. В. В. Соколова. М.: Мысль, 1964. Т. 2. С. 45–678.

⁵ Гоббс Т. О гражданине // Там же. Т. 1. С. 407.

⁶ Там же.

честве истинного; для веры – проглатывание и присвоение его целиком»¹. При этом Т. Гоббс дифференцирует веру от убеждения: вера опирается на чужое суждение, а убеждение – на собственный разум.

В эпоху новоевропейского рационализма в проблеме веры предельно обнажились две противоположные тенденции. Одна из них связана с пониманием веры как обладанием ясной и отчетливой *идеей*. Данное представление разделял Р. Декарт, призывавший «воздерживаться от веры в то, что не полностью исследовано»². Вера в Бога у Р. Декарта есть обладание *идеей* Бога, при этом вера дело не ума, а воли³. Другая тенденция понимания веры как *жизненной связи* человека с Богом отражена в философии Б. Паскаля⁴. Разница между этими двумя тенденциями есть различие «между *идеей* Бога, представляющей собой пустой фантом разума, и *жизнью в Боге*, между *идеей огня*, которая не жжет, и самим огнем, на котором сгорает человеческое Я»⁵.

Рационалистическую линию в понимании веры продолжает Дж. Локк. Он называет веру *согласием ума* с каким-нибудь положением как с истинным, о котором мы не имеем достоверного знания⁶. Согласие должно даваться на разумном основании, дабы избежать заблуждений, оно исключает всякие сомнения и колебания⁷. Как видим, у Дж. Локка сочетаются гносеологический аспект веры, т. к. она связана с установлением истины, и психологический, т. к. означает внутреннее принятие какого-либо утверждения. Подобный подход мы отмечаем у Г.-В. Лейбница, также называющего веру твердым согласием, которое «может быть дано лишь при достаточных основаниях»⁸, и у Б. Спинозы, который считает, что увеличение обоснованности веры превращает ее в знание, а уменьшение основания – в заблуждение⁹.

¹ Гоббс Т. О гражданине // Избр. произведения: в 2 т. Т. 1. С. 408.

² Декарт Р. Первоначала философии // Соч.: в 2 т. Т. 1 / сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. М.: Мысль, 1989. С. 316.

³ Декарт Р. Метафизические размышления // Избр. произведения. М.: Политиздат, 1950. С. 335–407.

⁴ Паскаль Б. Мысли. М.: ЭКСМО-ПРЕСС, 2000.

⁵ Лошаков Р. А. Отношение разума и веры в новоевропейской метафизике (Августин, Декарт, Паскаль). С. 102.

⁶ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Кн. 1–3 // Соч.: в 3 т. Т. 1 / ред., авт. вступ. ст. и примеч. И. С. Нарский. М.: Мысль, 1985. С. 78–582.

⁷ Там же. Кн. 4. Т. 2 / редкол.: М. Б. Митин (пред.) и др. С. 3–201.

⁸ Лейбниц Г.-В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Соч.: в 4 т. Т. 2 / ред., авт. вступ. ст. и примеч. И. С. Нарский. М.: Мысль, 1983. С. 510.

⁹ Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье // Соч.: в 2 т. СПб.: Наука, 1999. Т. I. С. 1–91; *Он же*. Этика // Там же. С. 251–478.

Концепцию веры Д. Юма по существу можно назвать психологической. Действительно, философ выводит веру из гносеологического противопоставления ее знанию по принципу достоверности и обоснованности. Он разграничивает религиозную веру (faith) и веру как внутреннюю убежденность (belief), пытаясь дать определение последней. Однако, несмотря на то, что Д. Юму не удалось зафиксировать веру в четких понятийных характеристиках, он смог описать ее феноменологию. Все восприятия ума делятся на впечатления и идеи, отличающиеся различной степенью силы и живости. Д. Юм приходит к выводу, что различие между простым представлением существования какого-нибудь объекта и верой в это существование заключается не в составе представляемой идеи, а в *способе*, которым мы представляем эту идею: вера «может придать нашим идеям лишь большую силу и живость»¹. Вера «есть живая идея, вызываемая отношением к наличному впечатлению»². В психологическом плане мыслитель относит веру к «актам», «операциям ума», однако оговаривается, что от простого представления вера отличается тем, что это представление *чувствуется* иначе, переживается с особой силой, живостью, прочностью, твердостью, стойкостью. Это чувство не зависит от нашей воли³. Как отмечает И. С. Нарский, вера в понимании Д. Юма обладает «образно-интуитивным, а не понятийным характером»⁴. Д. Юм анализирует психологические особенности веры, ее связь с воображением, аффектами, отмечает возможность ее функционирования на бессознательном уровне.

В работах французских философов эпохи Просвещения культ разума и знания достигает своего апогея, а сама проблема веры отрицается как таковая. Философы предпочитают скорее выражать к ней свое негативное *отношение*, чем *разрабатывать* ее. Для Ж. О. Ламетри⁵, Д. Дидро⁶, К. А. Гельвеция¹ вера всегда религиозна и противополо-

¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Соч.: в 2 т. / под общ. ред., со вступ. ст. и примеч. И. С. Нарского. М.: Мысль, 1966. Т. 1. С. 194.

² Там же. С. 196.

³ Юм Д. Исследование о человеческом познании // Соч.: в 2 т. Т. 2. С. 5–169.

⁴ Нарский И. С. Философия Давида Юма. М.: МГУ, 1967. С. 228.

⁵ Ламетри Ж. О. Человек-машина // Соч. / общ. ред., предисл. и примеч. В. М. Богуславского. М.: Мысль, 1983. С. 169–226.

⁶ Дидро Д. Философские мысли // Соч.: в 2 т. Т. 1 / сост., ред., вступ. ст. и примеч. В. Н. Кузнецова. М.: Мысль, 1986. С. 164–187.

ложна просвещенному разуму так же, как и для П. А. Гольбаха², который отзывается о ней не иначе как о суеверии.

Гносеологический подход к вере, утверждавшийся в работах Дж. Локка, Г.-В. Лейбница и Б. Спинозы, возрождается в философии И. Канта.

И. Кант утверждает дуализм и совместимость веры и знания. Веру он рассматривает в триаде «мнение-знание-вера». К одному основанию данные феномены были приведены по своему *предмету*. В отличие от непознаваемых вещей, о которых не может быть даже мнения, познаваемые вещи выступают как:

- предметы мнения;
- факты;
- предметы веры.

К предметам мнения относятся объекты возможного познания (из опыта). Факты – это предметы, которые можно доказать. Предметы веры всегда априорны, например, высшее благо, бытие Бога, бессмертие души. Нельзя считать предметом веры опыт другого, ибо он познаваем в знании. Вера, относимая к предметам возможного знания – легковерие. Предмет веры – это идеи, т. е. понятия, для которых нельзя обеспечить объективную реальность. Но сами эти идеи имеют для человека практическую реальность, объективны. Убежденность в предметах веры есть чисто практическая убежденность. Моральная вера для чистого разума ничего не доказывает, а для практического доказывает в качестве долга.

По И. Канту, «вера есть моральный образ мышления разума при его убежденности в том, *что* не доступно теоретическому познанию»³. Для него вера – позиция разума, принимающего то, что логически недоказуемо, но необходимо для морального императива. Она «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, хотя возможность ее, но точно так же и невозможность, мы усмотреть не можем»⁴.

¹ Гельвеций К. А. О человеке, его умственных способностях и его воспитании. М.: ОГИЗ, 1938.

² Гольбах П. А. Система природы, или О законах мира физического и мира духовного // Избр. произведения: в 2 т. Т. 1 / под общ. ред. и со вступ. ст. Х. Н. Момджана. М.: Соцэгиз, 1963. С. 53–684.

³ Кант И. Критика способности суждения // Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 5. С. 511.

⁴ Там же.

В приведенных рассуждениях И. Кант анализирует *веру вообще* и *веру для субъекта*, но делает это не в психологическом, а *гносеологическом* плане. Иными словами, он говорит о *вере вообще* и о *вере для субъекта* в их отношении к познаваемому субъектом бытию. *Вера вообще* выступает способом познания определенных вещей (идей, понятий), кои по-иному познанию вообще не доступны. Вера для субъекта (как позиция разума) выступает способом объективации тех постигаемых идей, понятий, которым нельзя, с точки зрения чистого разума, обеспечить объективную реальность, но которые в вере обретают для человека объективность.

Интересно отметить, что, рассуждая о вещах, эмпирически и теоретически не постигаемых, но априорных, И. Кант приходит к понятию веры как единственного способа их познания. *Логически* можно было бы предположить, что вера, как сугубо познавательный феномен, в человеке «включается» лишь в ситуации познания таких априорных вещей и вне познания не существует. Однако И. Кант знал, что это не так и что человек вообще обладает способностью верить. Здесь вера уже предстает как *психологическое* явление, как присущая человеку способность. Поэтому философ добавляет, что вера, относимая к предметам возможного знания, есть легкое верие, и, тем самым, подчеркивает правомерность употребления веры как способа познания только в ситуации с априорными вещами. Таким образом, наряду с общим гносеологическим толкованием сущности феномена веры, в высказывании И. Канта имплицитно заложено и психологическое понимание ее природы, т. е. ее «локализация» во внутреннем мире человека.

«Признание какого-либо суждения истинным, – говорит И. Кант, – есть факт, происходящий в нашем рассудке и могущий иметь объективные основания, но требующий также субъективных причин в душе того, кто высказывает суждение»¹. Признание суждения истинным при сознаваемом недостаточном и субъективном и объективном основании, называется *мнением*. *Вера* есть такое признание истинности суждения, которое имеет достаточное основание с субъективной стороны, но осознается как объективно недостаточное². Философ *как бы* становится на позицию рассмотрения веры с психологической стороны, как некой внутренней способности. При этом способность понимается не как психическая реальность (отражение), а как присущая человеку познавательная возможность признавать суждение истинным или не истинным.

¹ Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1999. С. 625.

² Там же.

Определение веры И. Кант дает гносеологическое – вера связана с установлением истинности (суждения), т. е. с познанием. Он определяет *веру вообще*, т. е. через сочетание познавательных условий (достаточное субъективное основание + недостаточное объективное) можно объективно (с внешней стороны) судить о том, обладает ли субъект верой или чем-то иным (знанием, мнением). Чем объективно выступает эта *вера для самого субъекта*, И. Кант не поясняет. С точки зрения субъекта (с внутренней стороны) вера им не может быть отличена от *знания* (субъективно и объективно достаточного основания), если субъект рассматривает признание истинности суждения как явление в своей душе. Субъективная достаточность называется *убеждением*, и сама по себе объективно ничего не говорит о том, обладает ли субъект верой или знанием. Объективная достаточность носит название *достоверности*.

У И. Г. Гамана и Ф. Г. Якоби вера секуляризируется и предстает как чувственное познание, непосредственное знание¹. Возражая ему, Г. В. Ф. Гегель считал веру наивной формой мышления². Вера для него есть свидетельство духа об абсолютном духе: «в вере самосознание не только знает предмет, но и *уверено* в нем, уверено как в объективно сущем и единственно истинном»³.

Сохраняя гносеологическую трактовку веры Ф. В. Й. Шеллинг противопоставляет веру не знанию вообще, а только непосредственному знанию (созерцанию). Он подчеркивает роль веры в опосредствованном *деятельностью* познании, «где нет одновременно *воления* и *деяния* нет и веры...»⁴ Отождествление разума и веры, познания и веры мы находим у Э. Сведенборга⁵ и А. Шопенгауэра⁶.

Новую грань в проблеме веры открывает И. Г. Фихте. Знание есть «система одних образов, без всякой реальности, значения и цели»⁷, вера же – «решение воли придавать значение знанию»⁸. Как видим, вера

¹ Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. *Философия чувства и веры / сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. СПб.: РТП ЛГУ, 2006.*

² Гегель Г. В. Ф. *Энциклопедия философских наук: в 3 т. М.: Мысль, 1974. Т. 1.*

³ Гегель Г. В. Ф. *Философия религии: в 2 т. М.: Мысль, 1977. Т. 1. С. 372.*

⁴ Шеллинг Ф. В. Й. *К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Соч.: в 2 т. Т. 2 / сост., ред. А. В. Гулыга; примеч. М. И. Левиной и А. В. Михайлова. М.: Мысль, 1989. С. 545.*

⁵ Сведенборг Э. *О небесах, о мире духов и об аде. СПб.: Азбука, 2000.*

⁶ Шопенгауэр А. *Мир как воля и представление. М.: Директ-Медиа, 2002.*

⁷ Фихте И. Г. *Назначение человека // Соч.: в 2 т. Т. II / сост. и примеч. В. Волжского. СПб.: Мифрил, 1999. С. 65–224.*

⁸ Там же. С. 157.

перестает быть средством познания, а становится способом обретения *смысла* человеком в этом знании.

Эмоциональная, чувственная сторона веры выступает на передний план в учении о религии Ф. Д. Шлейермахера¹. С. Кьеркегор пытается раскрыть экзистенциальную роль веры как высшей страсти, которая делает бытие человека Единичным. Такая вера несводима ни к чувству, ни к разуму². Она есть, утверждает К. Ясперс, акт экзистенции, осознающий трансценденцию в ее действительности³. М. де Унамуну подчеркивает личный компонент веры, придающей ей аффективный, любовный характер и преданность⁴. Протестантский теолог П. Тиллих считает, что в акте веры (имеется в виду религиозная вера) преодолевается противоположность между субъектом и объектом, трансцендентным и имманентным, вера реализует связь между человеком и Богом⁵. Схожие мысли высказывает Р. Паниккар, определяя веру как экзистенциальную открытость трансцендентному⁶. По мнению К. Барта, вера – дар встречи с Богом⁷.

Израильский философ экзистенциальной ориентации М. Бубер делает попытку одновременно осмыслить веру в гносеологическом и психологическом аспектах. Для того чтобы связать их воедино, он постулирует двойственную природу веры. Вера у него выступает в двух образах:

1. «Я доверяю без достаточного основания».
2. «Я признаю истинность без достаточного основания»⁸.

Если в первом образе у М. Бубера вера выступает как *отношение* к человеку, то во втором – в традиционном гносеологическом понимании – как *способ познания*. Единство и связь этих двух сторон веры, их слияние в одном акте веры, на наш взгляд, можно выразить следующим высказыванием: «Я познаю в отношении, в познании я отношусь». Иными словами, проявляя веру (доверие) к человеку как отно-

¹ Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям, ее презиравшим. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994.

² Кьеркегор С. Страх и трепет. Л.: Советский фонд культуры, 1991.

³ Ясперс К. Философская вера. М.: ИНИОН РАН, 1992.

⁴ Унамуну М. де. О трагическом чувстве жизни у людей и народов. Киев: Символ, 1996. С. 25–301.

⁵ Tillich P. Was der Glaube ist // Glauben heute. Ein Lesebuch zur evangelischen Theologie der Gegenwart. Hamburg: Rurche-verlag, 1968. S. 255–282.

⁶ Panikkar R. Der Glaube als konstitutive Dimension des Menschen // Kerygma und Mythos VI / Bd. IV: Hermeneutik – Mythos – Glaube. Hamburg; Bergstadt: Reich, 1968. S. 15–40.

⁷ Барт К. Очерки догматики. СПб.: Алетейя, 1997.

⁸ Бубер М. Два образа веры // Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 233–340.

шение, я познаю как истинное то содержание, которое он мне сообщает, и наоборот, познавая нечто, т. е. признавая истинность чего-либо, я начинаю к этому нечто относиться с доверием.

Далее М. Бубер утверждает, что вера не является иррациональной, т. к. «задним числом» причина веры всегда отыскивается. Здесь философ «перескакивает» на чисто *психологический* аспект рассмотрения сразу двух образов веры. Получается, что вера в человеке появляется раньше, чем осознание ее недостаточной обоснованности. А это как раз прямое указание на ее иррациональность: вера в субъекте появляется независимо от него самого, его сознания и мышления. Опровергает иррациональность философ не очень удачно, т. к., чтобы *объективно* обосновать рациональный характер веры, необходимы объективные аргументы, а М. Бубер ссылается на *субъективное* представление человека о наличии у веры субъективно достаточных причин. Вера, как полагает философ, основана на двух составляющих:

- акт соприкосновения («моей целостности с тем, к чему я испытываю доверие»);
- акт принятия («моя личная целостность принимает то, что я считаю истинным»).

Акт признания истины как состояние соприкосновения предполагает дистанцию между субъектом признания и объектом – здесь зарождается отношение. Таким образом, этот акт веры есть устранение дистанции, отождествление субъекта веры и объекта.

«Вера в», продолжает М. Бубер, может наполняться лишь таким содержанием, с которым принципиально невозможно отождествление, к которому можно лишь относиться, но невозможно принять. «Вера что» может наполняться тем содержанием, с которым принципиально устраняется дистанция между субъектом и объектом, т. е. содержание веры может стать сущностью верующего¹.

Следует отметить плодотворность его попыток описать процесс веры как устранение дистанции между субъектом и объектом, их слияние и отождествление. Но нам кажется, что подобный механизм устранения дистанции является общим для обоих видов веры, т. к. в любом из них дистанция устраняется. Только в одном случае происходит отождествление субъекта с объектом (объект становится сущностью субъекта), а в другом – объект, не отождествляясь с субъектом и не становясь его сущностью, все же притягивается к нему, становится определяющим для его мышления, поведения. И в первом, и во втором

¹ Бубер М. Два образа веры. С. 233–340.

случае происходит «сращивание» субъекта с объектом. Отметим также попытку М. Бубера определить функцию веры как чувства, которое посредством иллюзии создает целостность личного бытия субъекта. Очевидно, что чувство здесь понимается не в традиционном для современной психологии смысле, а в смысле внутреннего состояния, ощущения. Такое определение веры, несмотря на его абстрактность и «незаземленность» к собственно явлениям психической реальности, мы считаем перспективным.

Как видим, в представлениях философов экзистенциальной ориентации вера освобождается от гносеологических оков, становясь онтологическим отношением между человеком и миром (Богом).

На противоположных позициях стоят представители различных школ позитивизма. Б. Рассел рассматривает веру как состояние организма, присущее даже животным, связанное с получением информации¹. Для К. Поппера вера сродни гипотезе – временному критическому признанию научных теорий². В лингвистической философии Л. Витгенштейна предмет веры – *предложение*, которое является картиной мира³. О вере в слова, предложения пишет Г. Клаус⁴.

Представитель прагматизма Дж. Дьюи говорит о вере как источнике логических ошибок мышления⁵, Ч. С. Пирс – как о привычке, которая определяет наши действия и которая закрепляется четырьмя методами: 1) избеганием того, что не согласуется с нашим верованием; 2) доверием авторитету; 3) нахождением того, во что нам хочется верить; 4) научным исследованием, убеждающим в наличии «реальных вещей» (reals)⁶.

Своеобразно решалась проблема веры в русской философии, рассматриваемой С. А. Нижниковым в контексте представления о «метафизике веры»⁷. При анализе представлений русских философов мы

¹ *Рассел Б.* Человеческое познание: его сфера и границы. М.: ТЕРРА Книжный клуб, 2000.

² *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983.

³ *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / пер. с нем. И. С. Добролюбова и Д. Лахути; общ. ред. и предисл. В. Ф. Асмуса. М.: Наука, 1958 (2009).

⁴ *Клаус Г.* Сила слова: пер. с нем. М.: Прогресс, 1967.

⁵ *Дьюи Дж.* Психология и педагогика мышления. (Как мы мыслим). М.: Лабиринт, 1999.

⁶ *Пирс Ч. С.* Закрепление верования // Избр. философские произведения. М.: Логос, 2000.

⁷ *Нижников С. А.* К вопросу о понятии «метафизика веры» в русской философии // Русская философия: Многообразие в единстве: матер. VII Рос. симп. историков русской философии. М.: ЭкоПресс–2000, 2001. С. 156–159.

опирались на интересную работу данного автора «Метафизика веры в русской философии»¹.

Традиционная постановка проблемы веры (соотношение веры со знанием) обретает новые черты благодаря тому, что данное различие выносится философами *за рамки* гносеологии. Вера и знание рассматриваются не *внутри* познания, а вне него, в контексте всей онтологии человеческой жизни, которая включает в себя познание, но лишь как одну из сторон. Таким образом, решалась данная проблема преимущественно в системе координат «духовное-недуховное», «познание-жизнь». Такой подход предполагал веру уже не как логическое убеждение, основанное на выводах, но веру духовную, глубоко личную, религиозную. Исключением из обозначенного нами понимания можно считать гносеологическую трактовку веры В. И. Несмеловым как особого вида познавательной деятельности – непосредственного интуитивного познания трансцендентной реальности², утверждения возможности в качестве действительности³.

У П. Я. Чаадаева вера сочетается с покорностью, к которой стремится организованный разум⁴, А. С. Хомяков в качестве основания для различения веры и знания определяет деятельность: без дел вера является лишь внешним знанием⁵, И. В. Киреевский вводит в качестве основания принцип целостности и актуальности: знание есть совокупность частей, потенциальная бесконечность, вера – целое, актуальная бесконечность⁶.

В рассуждениях отечественных философов наблюдаются две полярные тенденции: 1) противопоставлять веру разуму (знанию). Выразителем этой позиции были Л. Шестов⁷, П. А. Флоренский⁸; 2) ут-

¹ *Нижников С. А.* Метафизика веры в русской философии. М.: РУДН, 2001.

² *Несмелов В. И.* Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань: Центральная типография, 1913.

³ *Несмелов В. И.* Наука о человеке: в 2 т. Т. 1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Казань: Тип.-лит. Имп. Ун-та, 1898.

⁴ *Чаадаев П. Я.* Статьи и письма. 2-е изд., доп. М.: Современник, 1989.

⁵ См.: *Нижников С. А.* Метафизика веры в русской философии.

⁶ *Киреевский И. В.* Критика и эстетика / сост., вступ. ст. и примеч. Ю. В. Манна. 2-е изд., испр. и доп. М.: Искусство, 1998.

⁷ См.: *Нижников С. А.* Метафизика веры в русской философии.

⁸ *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах.

верждать ценность разума (знания) в вере. Сторонниками этой позиции были братья С. Н. и Е. Н. Трубецкие¹, С. Л. Франк².

Гармонию веры и разума отстаивает И. А. Ильин³. У Н. А. Бердяева вера, отрекающаяся от разума, в конце концов, открывает свою высшую разумность: в глубине знание и вера – одно, знание есть вера, вера есть знание⁴. Более тонко об этом рассуждает С. Н. Булгаков, для которого «вера свободна от ига рассудочности»⁵, но «является выражением высшей разумности»⁶.

Истинная ценность веры, по мнению философов, раскрывается в том, что вера должна лежать *в основе жизни*. Это «не гарантирующее знание, а дерзающая вера»⁷ (Г. В. Флоровский), это «главное и ведущее тяготение человека, определяющее его жизнь, его воззрения, его стремления и поступки»⁸ (И. А. Ильин), это «жизненный акт саморазумения»⁹ (П. Бакунин).

Вера в отличие от знания всегда *свободна*, тогда как «знание – принудительно»¹⁰, «знание носит характер насильственный и безопасный, вера – свободный и опасный»¹¹ (Н. А. Бердяев), «вера есть опыт свободы»¹² (Г. В. Флоровский), она «акт свободы, безумия, любви и отваги, это есть закидывание конца жизненной нити в небо, в уверенности, что он повиснет там без всякого укрепления»¹³ (С. Н. Булгаков). Свобода веры означает то, что ее объект познается не принудительностью внеш-

¹ См.: Нижников С. А. Метафизика веры в русской философии.

² Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 217–404.

³ Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. М.: Рарогъ, 1993. Т. I–II.

⁴ Бердяев Н. А. Вера и знание // Вопросы философии и психологии. 1910. № II (102). С. 198–234.

⁵ Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. С. 49.

⁶ Там же.

⁷ Флоровский Г. В. Человеческая мудрость и Премудрость Божия // Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 79.

⁸ Ильин И. А. Путь духовного обновления // Ильин И. А. Религиозный смысл философии. М.: АСТ, 2003. С. 90.

⁹ Бакунин П. Основы веры и знания. СПб.: Типография В. Безобразова и К^о, 1886.

¹⁰ Бердяев Н. А. Философия свободы. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2002. С. 60.

¹¹ Там же. С. 66.

¹² Флоровский Г. В. Метафизические предпосылки утопизма // Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 285.

¹³ Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. С. 49.

них чувств (он таинственен и приоткрывается в откровении), но «свободным, творческим устремлением духа, *исканием* Бога, напряженной актуальностью души в этом направлении»¹, в этом смысле вера означает подвиг, она *личностна, динамична*² и требует волевого усилия или *нравственного решения* искать то, что имеет высшую ценность³.

Вера как духовное устремление, как «способ приобщения к вечности»⁴ реализует человеческую сущность. Еще И. В. Киреевский писал: «...ибо человек – его вера»⁵. И. А. Ильин продолжает эту мысль: «...человек сам постепенно уподобляется тому, во что он верит»⁶. Это не психологическое, а онтологическое отождествление.

Психологическая же природа веры, как считают философы, заключается в упорстве внутренней убежденности в том, что с разумной точки зрения представляется абсурдным⁷. Не вдаваясь в рассуждения, заметим, что данное упорство – лишь одно из феноменальных проявлений веры, тогда как определение ее психологической природы требует выражения в конкретных сторонах психической действительности. Более «психологично» высказывается А. И. Введенский, определяющий религиозную веру как состояние сознания, которое преобразует объективные космические начала из безличной в личностную форму их бытия, или, другими словами, как откровение личных свойств трансцендентального Существа⁸. Посредством веры человек обретает смысл жизни⁹.

Как видим, в русской философии вера выступает как *онтологическая* связь человека с трансцендентным, духовное устремление, лежащее в основе его жизни и придающее ей смысл. Не будучи собственно феноменом познания, вера познает истину через откровение и утверждает ее в деятельности. Такое понимание веры сближает русских религиозных философов с представителями экзистенциализма.

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. С. 60.

² Там же.

³ Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления С. 217–404.

⁴ Нижников С. А. Метафизика веры в русской философии. С. 342.

⁵ Киреевский И. В. Критика и эстетика. С. 356–357.

⁶ Ильин И. А. Путь духовного обновления // Ильин И. А. Религиозный смысл философии. М.: АСТ, 2003. С. 95.

⁷ Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения; Флоровский Г. В. Человеческая мудрость и Премудрость Божия; Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления.

⁸ Введенский А. И. Вера в Бога, ее происхождение и основания. М.: Университетская типография, 1891.

⁹ Введенский А. И. Условие допустимости веры в смысл жизни. СПб.: Типография В. С. Балашева и К^о, 1896.

В восточных философско-религиозных учениях проблема веры не подвергалась систематической разработке, хотя отдельные упоминания о вере встречаются. В частности, в Бхагавадгите мы находим мысль, высказывавшуюся и русскими философами: «Сообразно сущности каждого бывает его вера... Человек образуется верой, он таков, какова его вера»¹.

Несколько более явственно проблема веры выступает в арабo-мусульманской философии. Точка отсчета данной философии – Священное Писание мусульман Коран². Несмотря на то, что знание (*ilm*) и вера (*iman*) в Коране лингвистически разводятся и выступают иногда как отличные друг от друга категории [2:24(26); 3:70–71(63–64); 6:97–99(97–99); 30:56(56); 45:2–5(3–6); 58:12(11)], в целом они приравнены друг к другу³. Е. А. Фролова отмечает: «Знание в Коране – это знание “веровательное”, оно неотделимо в самом простом смысле от веры, оно придаток веры, ее инструмент. Кроме того, и сама вера здесь тоже пока еще понимается как очень примитивное подчинение: принятие человеком, не ведающим мудрости людей знающих, давление на него их авторитета, к тому же подкрепляемого угрозами, вызывающими страх перед последствиями неразумного поведения, неподчинения»⁴.

Количество слов, производных от корня ‘-m-n (корень слова «вера») составляет около 1 % от общей численности лексических единиц Корана, однако фундаментальным понятием для Корана как и для последующей арабской философии было понятие не веры, а знания⁵. Именно проблема знания плодотворно разрабатывалась средневековыми философами и занимала значительное место в их философских системах. Об этом свидетельствуют приводимые Ф. Роузенталом 107 определений понятия «знание», дававшихся мыслителями той эпохи⁶. Понятие «вера» же в арабo-мусульманской философии, для которой в целом характерна всеобщая тенденция к отождествлению веры и знания⁷,

¹ Бхагавадгита: Кн. IV, гл. 25–42. Ашхабад: АН ТССР, 1960. С. 115.

² Коран / пер. с араб. А. Г. Гафурова. М.: Славянский диалог, 2000.

³ *Роузентал Ф.* Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М.: Наука, 1978.

⁴ *Фролова Е. А.* Проблема веры и знания в арабской философии. М.: Наука, 1983. С. 25.

⁵ *Роузентал Ф.* Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

не приобрело значимого категориального статуса; «в познавательной-мировоззренческой конструкции философов... религиозная вера составляла один из сегментов знания»¹. В работах таких известных мыслителей, как Ибн Рушд² и аль-Фараби³ большая роль придается разуму, достижению достоверного знания, истины, фигурируют понятия убеждения, мнения – понятия аристотелевского тезауруса.

Тем не менее, существовала концепция веры традиционалистов, ядром которой являлся фидеизм, т. е. полагание в вопросах теологии исключительно на веру. «По их мнению, – пишет Б. А. Алиева, – благотворное для человека функционирование разума возможно только тогда, когда он подчинен вере»⁴. Это восточный аналог позиции К. С. Ф. Тертуллиана «верую, ибо абсурдно». Представители рационалистического течения – мутазилисты – считали, что вера, доверие авторитету – лишь начальная ступень, предвещающая знание; необходимо рационально и доступно объяснить содержание веры⁵. Так называемые «Чистые братья» четко отличают веру от знания. Знание – восприятие душой отличительных характеристик объекта познания в его сущности. Если душа не постигает объект познания в его реальной природе, а усваивает *информацию* о нем, то такой способ познания есть вера. Данное *гносеологическое* определение веры лишает ее религиозной специфики как особого духовного состояния, особого рода связи с Богом.

Мыслитель А. Х. ал-Газали придавал вере самостоятельный статус, выделяя в ней компоненты: знание, состояние, действие. Однако в широком смысле вера представлена у него, выражаясь современным языком, как личностное знание: «Оно (т. е. знание. – А. Д.), по сути дела, и называется верой, т. к. вера – это убежденность в сердце, это знание»⁶. Е. А. Фролова указывает, что А. Х. ал-Газали вводит различие трех видов веры: 1) вера общая, совместимая с массовым мнением людей; 2) вера, проявляющаяся в намерениях и деятельности отдельных лиц; 3) личная, интимная вера, которая составляет тайну совести⁷.

¹ Фролова Е. А. Проблема веры и знания в арабской философии. С. 88.

² Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. Киев: УЦИММ-Пресс; СПб.: Алетей, 1999.

³ Аль-Фараби. Указание пути к счастью // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1973. С. 1–44; Он же. О достижении счастья // Там же. С. 275–349.

⁴ Алиева Б. А. Современный ислам и наука. М.: Знание, 1981. С. 6.

⁵ Фролова Е. А. Проблема веры и знания в арабской философии.

⁶ Ал-Газали А. Х. Воскрешение наук о вере. М.: Наука, 1980. С. 203.

⁷ Фролова Е. А. История средневековой арабо-исламской философии. М.: ИФ РАН, 1995.

Как видим, в основу такого деления положен критерий *уровней (слоев) сознания*, на которых функционирует вера, что, по нашему мнению, продуктивно для построения психологической концепции веры. Однако в таком случае целесообразно говорить не о *видах* веры, а об *уровнях* ее функционирования.

В современной арабской философии проблема веры анализируется в контексте онтологии человека. К. Ю. аль-Хадж кладет веру в основание всего отношения человека к миру. Сущность человека, считает философ, в стремлении выйти за пределы двух измерений (природы и общества) в его вере¹. Для египетского писателя-философа Т. аль-Хакима вера – внутреннее чувство, благодаря которому человек преодолевает одиночество, ощущает свою сопричастность другим людям, миру².

Обобщая ретроспективное рассмотрение проблемы веры в философии и религии, можно констатировать следующее.

В западной философии, начиная с Античности, вера определялась как феномен *познания* человеком мира в соотношении с такими категориями, как «знание», «мнение», «убеждение» в системе координат «достоверное-недостоверное».

В раннем христианстве вера рассматривалась в контексте отношений человека с Богом и принадлежала к классу феноменов человеческого бытия в целом. При этом в вере в рамках ее фундаментальной *экзистенциальной (онтологической)* роли выделялись *познавательная и психологическая (духовная)* составляющие.

В эпоху Средневековья смещение античной философской традиции и христианства привело к тому, что проблема веры стала рассматриваться в свете соотношения рационального и иррационального компонентов познания (разум и вера). Познание стало пониматься не в узком значении как одна из частных человеческих деятельностей, а в широком – как познание Бога и сотворенного Им мира, что должно стать смыслом всей жизни человека. Таким образом, гносеологическое отношение человека к бытию (Богу) становилось «онтологией» человека. Вера, наряду с разумом, рассматривались как фундаментальные человеческие *способности*, которые становились *инструментом (средством)* такого познания.

Во времена новоевропейского рационализма наблюдаются две тенденции:

¹ См.: Фролова Е. А. Проблема веры и знания в арабской философии. С. 168.

² См. там же.

1) вера как познавательная способность стала рассматриваться и вне религиозной традиции (начало различению религиозной и нерелигиозной веры положил Августин, хотя сам он не пользовался этими терминами);

2) вера отождествлялась с религией и осуждалась (в работах французских философов-просветителей).

В первом случае вера попала в проблемное поле гносеологии, но уже как частной философской области. При этом вера означала согласие, признание какого-либо утверждения истинным при недостаточных объективных основаниях. Такое понимание в дальнейшем развивалось представителями позитивизма. Во втором случае проблема веры просто отрицалась. В данную эпоху обозначилась проблематика веры: как соотносится нерелигиозная вера с религиозной? Что является предметом веры – слова, утверждения или идеи? Вера есть акт ума, воли или же она есть чувство, в противоположность разуму?

Особняком среди описанных тенденций стоит психологическая по своей сути теория веры Д. Юма, который утвердил веру как явление внутреннего мира и вывел ее из гносеологического противопоставления бытию, а также концепция веры Б. Паскаля, где религиозная вера – не признание идеи Бога, а жизнь в Боге.

Философы-экзистенциалисты постулируют онтологическую природу веры как связи человека с трансцендентным. Ими обозначается личная природа этой связи, вера выводится из противопоставления знанию, различается вера как *состояние* и вера как *акт*.

В русской философии при гносеологическом подходе проблема веры решалась в контексте онтологии человеческой жизни, т. е. предпринимались попытки ответа на вопрос: какова роль достигаемого верой познания в жизни человека? На передний план выходила личностная, духовная сторона познания, а не его объективность, как в западной гносеологии. Проблема веры решалась преимущественно в системе координат «духовное-недуховное», «познание-жизнь». Вера выступила как *онтологическая* связь человека с трансцендентным, духовное устремление, лежащее в основе его жизни и придающее ей смысл.

В средневековой арабо-мусульманской философии наблюдалась, за редким исключением, тенденция к отождествлению веры и знания. Современные философы в понимании веры, лежащей в основе всех отношений человека к миру, идейно близки к русским философам и представителям экзистенциализма.

Длительная история разработки проблемы веры в лоне философии и религии оставила открытыми перед современными исследователями ряд вопросов:

1. К какому определенному *классу феноменов* следует отнести веру? Другими словами, какова ее *природа*? Является ли вера исключительно внутренним (психологическим) состоянием человека или это объективно существующая онтологическая связь человека с миром (Богом)? Может быть, она – частный феномен любого, даже элементарного процесса познания, или она есть феномен познания как глубоко личностного откровения?

2. Каковы *функции* веры, раскрывающие ее *сущность*? Оптимизировать внутренний эмоционально-волевой настрой человека или реально менять действительность? Быть основанием жизненных поступков или обеспечивать устойчивость идей в сознании?

3. Что является *объектом (предметом)* веры: слова, утверждения, авторитет, информация, идеи или сама действительность?

4. Какие существуют *способы бытия* веры? Выступает ли вера как *связь* между человеком и миром (Богом), как внутреннее *состояние*, как *процесс (акт)* познания или трансценденции или как *способность* к ним?

5. Каковы виды веры и отношения между ними? Можно ли говорить о религиозной и нерелигиозной вере как о видах веры вообще?

В подавляющем количестве современных философских исследований сохраняется гносеологическое толкование веры или изучается ее познавательное содержание¹. Связь веры с процессом понимания

¹ *Андрющенко М. Т.* Познание и вера. Иркутск: ИГУ, 1990; *Он же.* Познавательный статус веры: дис. ... д-ра филос. наук. Владимир, 1992; *Билалов М. И.* Место веры в структуре человеческого познания // Вера как ценность: матер. Всерос. науч. конф. Великий Новгород, 25–27 июня 2002 года. Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2002. С. 59–61; *Галушко В. Г.* Проблема соотношения веры и разума: дис. ... канд. филос. наук. СПб., 1994; *Губенко В. И.* О вере и верных знаниях // Философские науки. 1975. № 1. С. 150–152; *Ерунов Б. А.* Мнение в человеческом познании: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Л., 1974; *Копнин П. В.* Гипотеза и познание действительности. Киев: Госполитиздат УССР, 1962; *Он же.* Введение в марксистскую гносеологию. Киев: Наукова думка, 1966; *Он же.* Гносеологические и логические основы науки. М.: Мысль, 1974; *Лекторский В. А.* Вера и знание в современной культуре // Вопросы философии. 2007. № 2. С. 14–19; *Микешина Л. А.* Философия познания: Полемиические главы. М.: Прогресс-Традиция, 2002; *Назаров А. Д.* Вера как философско-социологическая проблема: дис. ... канд. филос. наук. Свердловск, 1977; *Плотинская Н. В.* Феномен веры. Гносеологический аспект: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1990; *Полякова И. А.* Вера и знание. Гносеологический анализ: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л., 1990; *Полани М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии. М.: Прогресс, 1985; *Романов П. А.* Убеждение как специфическая форма

изучается в рамках герменевтики¹. Вера рассматривается культурологически – как социокультурный феномен², и антропологически – как феномен индивидуального духа³. Есть попытки определения веры как состояния единства всех сфер психики⁴, проводятся исследования веры в структуре деятельности⁵, а также в контексте формирования личности и ее мировоззрения⁶. Реализуется также историко-религиоведческий⁷ и парадигмальный⁸ подход к изучению веры.

В работах Е. А. Евстифеевой предпринимается попытка обобщения различных феноменальных проявлений веры в едином феномене за счет постулирования многомерности его содержания. При этом вера

субъективного отражения объективной действительности // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 1982. № 6. С. 74–82; *Смирнов Л. А.* Убеждение как философская категория. Калинин: КГУ, 1973; *Троепольский А. Н.* Метафизика как знание и вера: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. СПб., 2000; *Фейнберг Е. Л.* Две культуры. Интуиция и логика в искусстве и науки. Фрязино: Век 2, 2004; *Хуснутдинова Ф. А.* Разумная вера: Философский аспект понятия: дис. ... канд. филос. наук. Уфа, 2004; *Щербакова Г. В.* Убеждение и его отношение к знанию и вере. Томск: ТГУ, 1984; *Ярыгин Н. Н.* Вера как феномен познающего сознания: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1995.

¹ *Рикер П.* Герменевтика и психоанализ; религия и вера. М.: Искусство, 1996.

² *Соболев В. Л.* Вера в социокультурном пространстве. Пермь: ПРО-РАГН, 1996; *Он же.* Вера и ее социокультурное пространство: дис. ... д-ра филос. наук. Пермь, 1997.

³ *Калюжная Н. А.* Вера в становлении индивидуального духа: философско-антропологический подход: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Волгоград, 2004.

⁴ *Костикова Н. В.* Вера как состояние человека // Гуманитарные исследования: межвуз. сб. науч. трудов. Омск: ОмГПУ, 2004. Вып. 6. С. 97–102; *Она же.* Витальная вера в структуре человеческой природы и ее генезис: дис. ... канд. филос. наук. Омск, 2005.

⁵ *Пименова Е. Н.* Вера в структуре человеческой деятельности: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Куйбышев, 1990.

⁶ *Шафоростов А. И.* Внерелигиозная вера как фактор формирования и самовыражения личности: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Иркутск, 1997; *Билецкая Л. В.* Функции категорий «вера» и «убеждение» в формировании научно-атеистического мировоззрения личности: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Киев, 1988.

⁷ *Бушueva Г. А.* Понятие веры. Историко-религиоведческий аспект. Мурманск: МГПИ, 2001.

⁸ *Романов А. В.* Основные парадигмы в понимании веры и этапы ее актуализации // Вера как ценность: матер. Всерос. науч. конф. Великий Новгород, 25–27 июня 2002 года. Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2002. С. 41–58.

анализируется автором в контексте динамической структуры субъективной реальности как внутреннего мира личности¹. Д. И. Дубровский также считает, что содержание понятия веры не исчерпывается сугубо гносеологическим планом, и философский подход предполагает рассмотрение этого содержания в четырехмерной системе координат: в онтологическом плане (где вера существует как явление субъективной реальности, но может бытийствовать и в надличностных формах), гносеологическом (где она понимается как принятие определенного «содержания»), аксиологическом (где она – позитивная оценка и ценность) и праксиологическом (где вера анализируется как интенциональная активность)².

Преодоление гносеологического видения веры приводит ряд исследователей к выводу, что логической противоположностью вере должно быть не *знание*, а *неверие*³. В то же время Б. С. Алишев утверждает, что неверие, которого не существует, не может быть антитезой вере: «Нельзя вообще верить или вообще не верить. Можно верить или не верить только во что-то. Поэтому антитезой вере во что-то является вера в иное...»⁴

Мы согласны с тем, что гносеологическое противопоставление вере знания должно быть снято в области общей философии и психологии, однако считаем, что оба автора по-своему правы. Если под верой понимать, как это делает, например, Д. И. Дубровский, принятие некоторого «содержания»⁵, т. е. некоторый *акт*, то такой вере противостоит неверие как акт непринятия данного «содержания». Если же под верой понимать определенное предметное *отношение* или *состояние* человека, то неверие как таковое – это отсутствие этого отношения или состояния, и в этом смысле оно не существует как реальность.

¹ Евстифеева Е. А. К анализу феномена веры // Философские науки. 1984. № 6. С. 71–76; *Она же*. Феномен веры как фактор деятельности // Там же. 1985. № 5. С. 131–135; *Она же*. Феномен веры и активность сознания // Там же. 1987. № 7. С. 78–88; *Она же*. Феномен веры: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 1995.

² Дубровский Д. И. Вера и знание // Дубровский Д. И. Проблема идеального. Субъективная реальность. М.: Канон+, 2002. С. 271–310.

³ Букин В. Р., Ерунов Б. А. На грани веры и неверия. Философско-психологический очерк. Л.: Лениздат, 1974; Глумин В. И. Коммунистическая убежденность советского человека. Алма-Ата: Казахстан, 1980; Дубровский Д. И. Вера и знание.

⁴ Алишев Б. С. Психологическая теория ценностей (системно-функциональный подход): дис. ... д-ра психол. наук. Казань, 2002. С. 150.

⁵ Дубровский Д. И. Вера и знание. С. 271–310.

В Новом философском словаре вера определяется одновременно и как феномен познания, и как феномен культуры, и как психологический феномен.

Каким образом вера может быть предметом психологии?

Независимо от того, чем является вера по своей *онтологии* – феноменом познания, актом выхода в трансцендентное или встречей человека с Богом – вера имеет *психологические основания* своего бытия, т. е. вера выступает не только в качестве объективной связи между человеком и миром (Богом), но и «локализуется» в человеке, является *реалией* его *внутреннего мира*. Это и делает ее предметом психологического исследования. Однако важно не «психологизировать» веру, не сводить ее только к явлениям внутреннего мира. Например, в религии вера не просто внутреннее состояние человека, но онтологический акт соприкосновения человеческого бытия с бытием Бога.

В условиях разнообразного видения проблемы веры в философии, каким должно быть психологическое исследование феномена веры? Можно ли безболезненно переносить в психологию то или иное философское представление о вере в качестве методологии конкретных психологических исследований? Если нет, то в чем специфика психологического подхода к изучению веры, и каковы должны быть его методологические основания?

Для ответов на эти вопросы необходимо проанализировать допустимость в психологию, в первую очередь, гносеологического понимания веры. Мы уже упоминали, что при гносеологической постановке проблемы философы не обязательно жестко противопоставляли веру знанию. Некоторыми вера признавалась и как нечто, дополняющее знание, совместимое с ним, что делало возможным более широкое онтологическое решение (как, скажем, в русской философии). Тем не менее, эти подходы имеют общий корень, составляющий сущность гносеологического понимания феномена веры – знание и вера определяются *по отношению друг к другу*. Сейчас нас интересует не широкое гносеологическое видение веры, а ее традиционное, специфически-познавательное понимание как признание истинности какого-либо содержания при достаточных на то субъективных и недостаточных объективных основаниях.

Для психологии гносеологическое понимание чревато потерей веры как психической реальности. Если вера есть признание истинности чего-либо при достаточных субъективных и недостаточных объективных основаниях, а знание сочетает в себе субъективную и объективную достаточность, то с субъективной стороны человек не может отличить в себе веру от знания. Для психологии это означает, что веры

как психической реальности нет. Есть некая «*внутренняя убежденность*», которая может быть с объективной стороны признана как вера или как знание в зависимости от объективных оснований. Вера, в таком случае, просто одна из нескольких возможных трактовок одной и той же внутренне неизменной психической реальности, определяемой в ходе сопоставления этой реальности с независимыми от нее эталонами. Она не есть *реальность*, она – одно из ее *значений*. К тому же открытым остается вопрос: что это за внешняя инстанция, способная установить «объективную достаточность» оснований с абсолютной достоверностью, и, таким образом, определить «внутреннюю убежденность» как веру или знание?

Если вера не есть реальность, а лишь одно из значений «внутренней убежденности», то подлинной реальностью, подлежащей исследованию, становится именно эта «внутренняя убежденность». Она в указанном смысле означает субъективное упорство человека в том, что он считает истинным, без сознания им объективных условий, с которыми он мог бы соотнести свои субъективные основания истинности. Это такая убежденность, в которой внешнего, объективного мира для субъекта как бы не существует. Субъект «замкнут» в своей субъективной реальности и ему недоступна объективная оценка своего состояния. Естественно, это противоречит постулату о познаваемости мира и является пониманием психического исключительно как субъективного. Несостоятельность «психологического субъективизма» для объективного познания закономерностей внутреннего мира раскрыта С. Л. Рубинштейном в его знаменитой работе «Бытие и сознание»¹. Таким образом, невозможность строить психологию веры на основе гносеологического понимания данного феномена очевидна.

Для психологической науки сохранить веру как реалию внутреннего мира человека возможно, если вывести психологическую сущность веры из зависимости от каких-либо внешних определителей. Различия в видении веры как предмета исследования в гносеологии и психологии можно проиллюстрировать на следующем примере, приводимом С. Л. Рубинштейном относительно мышления. Мышление является предметом изучения не только психологии, но и логики, т. к. мысль – и продукт мышления, и форма отраженного существования объекта²; «проблемой логики является вопрос об *истине*, о познавательном отношении *мышления к бытию*. Проблемой психологии является про-

¹ Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание // Бытие и сознание. Человек и мир. СПб.: Питер, 2003. С. 43–280.

² Там же. С. 43–280.

теkanie мыслительного процесса, *мыслительная деятельность индивида*¹. Действительно, если предметом гносеологии является *отношение веры к бытию*, вопрос об истинности познаваемого в вере содержания, то предмет психологии – *процессуальная сторона веры индивида* вне зависимости от истинности или достоверности ее содержания. Если для гносеологии вера есть средство (форма, способ) существования объективированных продуктов познания, то для психологии вера – продукт деятельности внутреннего мира.

Но, может быть, ввиду ограниченности гносеологического подхода к вере, для психологии приемлемо понимание веры, предлагаемое Е. А. Евстифеевой и Д. И. Дубровским, как единого феномена, рассмотренного в пространстве четырех координат (онтологическом, гносеологическом, аксиологическом и праксиологическом)?

Несмотря на очевидную новизну и теоретическую значимость данного варианта, мы считаем, что феномен веры здесь представлен как искусственно созданный из четырех аспектов мыслительный конструкт. Это не реальный феномен веры, а его модель, построенная чисто теоретическими средствами, аспекты которой рядоположены. Остается непонятным, если выделенные исследователями аспекты отражают наиболее фундаментальные отношения человека к миру, то почему их только четыре? Ведь существуют также и несводимые к другим этическое и эстетическое отношения.

Д. И. Дубровский замечает, что подобная четырехаспектная дифференцировка позволяет преодолеть некорректную, по его мнению, установку на рассмотрение проблемы веры в двух планах – гносеологическом и психологическом. В последний как раз и включаются праксиологический и аксиологический аспекты, а это ведет к смешению собственно философского и психологического подходов к этой проблеме². Но, как нам кажется, различие между данными подходами должно проходить по другому основанию, нежели в указанных аспектах рассмотрения веры.

Философия, рассуждая о вере (пусть даже в тех плоскостях, где она непосредственно относится к субъективной реальности – внутреннему миру человека), делает это *абстрактно*, т. е. мыслит о ней в отрыве от *конкретных психических явлений*, проявляющихся в повседневной жизни людей. Психологическое рассмотрение данного феномена напротив должно заключаться в исследовании веры, «заземленной» к психической действительности, «операционализи-

¹ Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. СПб.: Питер, 2007. С. 312.

² Дубровский Д. И. Вера и знание. С. 281–310.

рованной» в ней. В этой действительности «абстрактный» феномен веры должен обрести свой «субстрат», стать *явлением внутреннего мира*. Такое исследование требует обоснования психологической природы веры, определения функций веры во внутреннем мире человека, раскрытия механизмов ее динамики *в реальных жизненных условиях конкретных людей*.

Психологический подход к изучению феномена веры не есть раскрытие *одного из аспектов* феномена, рядоположенного другим, это есть исследование *всего феномена* во всей его многоаспектности как явления внутреннего мира.

Психологическое исследование веры – это не абстрактный логико-семантический анализ *понятия* веры. Также это не этимологический анализ *термина* (если рассмотреть понятие в отрыве от его предмета) «вера». Изучить веру в конкретных существенных связях и опосредствованиях, выявить различные их характеристики и соотнести между собой – «таков отправной пункт подлинного научного познания, единственно возможный для того, чтобы преодолеть различные “точки зрения”, произвольные в своей односторонности»¹.

Определить психологическую природу веры, «заземлить» ее к психической действительности означает отнести феномен веры к конкретным явлениям внутреннего мира: к области сознания, чувствам, установкам, отношениям и т. п. Такое отнесение позволит описать характеристики и свойства веры.

Определить функции веры, в которых раскрывается ее психологическая сущность, значит рассмотреть ту реальную психологическую «работу», которую осуществляет вера. Сделать это возможно, ответив на вопрос: при каких условиях в жизни человека возникает *необходимость* в вере? Ответ на данный вопрос следует искать с учетом соотношения веры со сходными психологическими понятиями, такими как «убеждение», «уверенность», «доверие» и др.

Раскрыть механизмы динамики веры – выявить те внутренние и внешние условия, в которых вера функционирует, в их взаимовлиянии и опосредовании, а также содержательно рассмотреть те *процессы* веры, сочетание которых есть механизм ее динамики.

Отдельного обсуждения заслуживает разделение веры на религиозную и нерелигиозную. Какой из этих видов веры является наиболее фундаментальным?

В *логическом* плане понятия религиозной и нерелигиозной веры находятся в отношениях противоречия, исчерпывая весь объем родо-

¹ Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. С. 45.

вого понятия «вера». При этом понятие «нерелигиозная вера» является отрицательным, производным от понятия «религиозная вера».

В *онтологическом* плане религиозная вера может быть понята как встреча человека с Богом, актуализация Божественного начала в человеке, глубоко духовный акт обретения человеком высшего смысла жизни и собственной сущности. Нерелигиозная вера – сугубо человеческое, лишённое Божественного вмешательства душевное состояние уверенности, обеспечивающее нормальное протекание повседневной жизни человека. В этом смысле вера религиозная и нерелигиозная – не разные виды одного рода веры, а принципиально различные по своей природе и генезису образования: религиозная вера имеет высшее, Божественное происхождение, обладает самоценностью, а нерелигиозная – исключительно человеческого (психологического) происхождения, носит служебный, инструментальный характер.

В *психологическом* плане, когда говорят о нерелигиозной вере, имеют в виду веру как таковую. Чтобы показать, что вера не исчерпывается религиозным содержанием, добавляют слово «нерелигиозная». То есть нерелигиозной веры как *вида* веры не существует: есть вера вообще как реалья внутреннего мира, имеющая определенные функциональные закономерности и характеристики. Если содержание веры связано со сферой Божественного, то такую веру обозначают как религиозную, если же содержанием веры является «все остальное», то говорят о вере нерелигиозной. Таким образом, религиозная вера есть частный случай веры как таковой, или веры общепсихологической. При этом В. Ф. Мустафин считает, что религиозная вера выражает собой сущность общепсихологической веры «в наиболее концентрированно-напряженном виде, что делает ее уникальным явлением во всей психической жизни человека и самым важным фактором человеческого мировоззрения»¹.

Мы говорили об обособлении психологического подхода к вере от философского, однако их различие ни в коей мере не исключает их внутреннего единства. Каким же образом преодолеть искусственное теоретическое «конструирование» феномена веры в философии и прийти к его реальному исследованию философскими средствами? Каким должно быть философское видение веры для того, чтобы оно было адекватным психологическому ее пониманию?

Проблема веры в психологии, которая звучит как «что есть вера как явление внутреннего мира», не самодостаточна, не обладает онтологическим статусом, т. к. вера не исчерпывается своей психо-

¹ Мустафин В. Ф. Философия религии // Религиоведение: учеб. пособие / науч. ред. А. В. Солдатов. 4-е изд. СПб.: Лань, 2003. С. 74.

логической характеристикой. Проблема веры вообще («что есть вера как таковая») гораздо шире – в *религиозном* плане она должна решаться в контексте отношений «Бог-Человек-Мир»; в *философском* она покрывает пространство отношений в системе «Человек-Мир» (онтологического, гносеологического, аксиологического, этического, эстетического и праксиологического отношений) и должна решаться философской антропологией, дисциплиной, которая «вбирает» в себя все другие – онтологию, гносеологию, этику и т. д. как онтологию, гносеологию, этику *человека*. В этом смысле проблема веры в психологии – лишь *сторона* проблемы веры в области философской антропологии или религии; психология изучает психологические основы бытия веры, философская антропология и религия – бытие веры как таковое. Однако важно понимать, что решение проблемы веры на психологическом уровне не может быть продуктивным, если не будет приниматься во внимание истинный мировоззренческий масштаб проблемы. В идеале оба уровня в решении проблемы должны взаимно обуславливать и дополнять друг друга.

Итак, в результате анализа проблемы веры в философии и религии обоснована недопустимость перенесения из философии в психологию гносеологического и многоаспектного понимания веры. Психологическое исследование веры становится возможным благодаря установлению единства и отличий философского и религиозного подходов к ней от психологического. Специфика последнего раскрывается в изучении веры как реалии внутреннего мира, при несводимости ее только к психологическому бытию. Методологические основания данного подхода заключаются в исследовании веры в реальных жизненных условиях конкретных людей, вне ее гносеологического отношения к бытию; в «операционализации» веры в психической действительности; в раскрытии функций веры на основе определения ее реальной психологической «работы» и условий жизни, которые делают ее необходимой.

Глава 2

СОВРЕМЕННОЕ ФИЛОСОФСКО-ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ФЕНОМЕНА ВЕРЫ

Как видно из обзора философских и религиозных источников, попытки зафиксировать психологическую (внутреннюю) составляющую веры предпринимались мыслителями задолго до выделения психологии в отдельную отрасль знаний. В библейских текстах, работах средневековых христианских философов, а также некоторых русских мыслителей XIX – начала XX в., в теории познания Д. Юма и многих других источниках содержатся ценные мысли, касающиеся внутренней или духовной формы бытия веры. И в настоящее время о психологической стороне веры рассуждают не только психологи, но и философы, ввиду чего мы не станем разграничивать отдельно философские и психологические работы, предпочитая обращаться и к тем, и другим, при условии, если это приближает нас к цели – выделению веры как особой реальности внутреннего мира.

Во времена зарождения психологии как науки появился исследовательский интерес к психологическим основам религиозности. Психологическое исследование религиозной веры представляло собой не столько раскрытие ее объективных функций, сколько изучение различных состояний сознания верующих при помощи господствовавшего тогда метода интроспекции.

У. Джемс в своей классической работе «Многообразие религиозного опыта» приводит некоторые описания переживания человеком состояния религиозной веры: вера человека в то, что он спасен, искуплен Христом, выражается во внутреннем состоянии «радостной уверенности», чувстве доверия и единения с миром. Это чувство приводит к тому, что догматические положения приобретают субъективную достоверность, облекаются реальностью и становятся предметом веры. Автор приходит к выводу, что особая убежденность относительно религиозных догматов имеет, таким образом, основание в опыте, лежащем

в области чувств. Догматы могут быть полны каких угодно нелепостей – энтузиазм покрывает их непоколебимой достоверностью. Однако вся ценность веры для человека заключается не в оживлении догм. Она основана на том, что вера «является психическим выражением биологического роста, который приводит к единству разнообразных стремлений; того роста, который выражается новыми состояниями чувств, новым реагированием, более широкой, более возвышенной... сферой деятельности»¹.

В работе «Воля к вере и другие очерки популярной философии» У. Джемс рассуждает о пользе веры для жизни человека. Приводя многочисленные примеры того, как вера помогает людям в достижении различных желаний и удовлетворении нужд, автор призывает верить в то, что соответствует нуждам, ибо в таком случае вероятность успешного исхода дела неизменно выше, нежели тогда, когда человек не верит в успех. Иными словами, вера в факт может способствовать возникновению этого факта. Как представитель философии прагматизма У. Джемс считает необходимым сказать, что это тот случай, когда вера себя оправдывает. Вера – «одно из неизбежных предварительных условий осуществления объекта желания»², синоним рабочей гипотезы и означает определенный выбор, но выбор не чисто интеллектуальный, а живой – тот, к которому человек безразличен и глубоко пристрастен.

Вера, по У. Джемсу, неразрывно связана с волей: «Вера – уверенность в том, что с теоретической точки зрения еще может возбуждать сомнения; а т. к. мерилom веры служит готовность к действию, то можно сказать, что вера – это *готовность* действовать ради цели, удачное достижение которой не гарантировано нам заранее»³.

Как видим, в данном определении вера предстает как феномен, позднее описанный отечественным психологом Д. Н. Узнадзе под названием «установка»⁴. Интересно, что установка как состояние субъекта по своей природе относится к бессознательной области психики.

К выводу о том, что индивидуальная вера как психологический факт имеет глубокие архетипические корни в коллективном бессознательном, пришел К. Г. Юнг, изучив различные религиозные мифы

¹ Джемс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. С. 194.

² Джемс У. Воля к вере и другие очерки популярной философии // Джемс У. Воля к вере. М.: Республика, 1997. С. 66.

³ Там же. С. 62.

⁴ Узнадзе Д. Н. Экспериментальные основы психологии установки // Психология установки. СПб.: Питер, 2001. С. 5–254.

и символы, а также психологическую составляющую религиозных обрядов и таинств¹.

Понимание психологической природы веры зарубежными исследователями зиждется на различении английских слов «faith» и «belief».

Наибольшим авторитетом в данном вопросе обладает канадский ученый У. К. Смит, который на основе культурно-исторического анализа мыслимых содержаний «faith» и «belief» показывает нетождественность данных понятий². Ученый считает, что вера в смысле «faith» означает способ реагирования личности или группы на трансцендентные ценности и силы, осознанные через формы кумулятивной традиции³. Сравнивая понятия «faith» и «belief», У. К. Смит пишет: «Вера [faith] глубже, богаче и более лична... Это ориентация личности на себя и на другого, на универсум; тотальный ответ... способность жить на более высоком, чем “земной”, уровне; видеть, чувствовать, действовать в терминах трансцендентного измерения»⁴. Понятие «belief», которое на русский язык чаще всего переводится как «убеждение», означает удержание определенных идей.

Следует отметить, что понятие «belief» по смыслу не совсем тождественно понятию «убеждение», употребляемому в отечественной психологической науке, в которой принято говорить об убеждении, как о вершине развития личности, единице ее мировоззрения⁵. Убеждения заключают в себе наиболее общие жизненные принципы и взгляды личности, которые она сознательно и активно утверждает. В зарубежной психологии под убеждением понимается особая разновидность аттитюда, в котором человек выражает свое согласие или несогласие с каким-либо утверждением⁶.

В контексте проведенного различия между понятиями «faith» и «belief» Дж. У. Фоулер, так же как и У. К. Смит, относит веру к *личностным ориентациям*. По своей сути вера есть способ нахождения согласованности и придания смысла множеству сил и отношений, которые образуют нашу жизнь. Вера – это способ видения себя по отно-

¹ Юнг К. Г. Ответ Иову. М.: АСТ, 1999.

² Smith W. C. Belief and history. Charlottesville: University Press of Virginia, 1977.

³ Smith W. C. The meaning and end of religion. A new approach to the religious traditions of mankind. N. Y.: Mentor books, 1964.

⁴ Smith W. C. Faith and belief: The difference between them. Oxford: Oneworld, 1998. P. 12.

⁵ Залесский Г. Е. Психология мировоззрения и убеждений личности. М.: МГУ, 1994.

⁶ Argyle M. Religious behavior. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1958.

шению к другим на фоне смысла и цели, которых человек придерживается¹. В. Клоур и Дж. Фицджеральд видят в вере поиск средоточия ценностей и смыслов. По мнению ученых, вера является когнитивной по природе и трансцендентной в своем измерении².

Деятельную природу веры и ее неразрывную связь с чувствами отмечает Г. Оллпорт: «Вера – это утверждение или уверенность, которые мы испытываем в отношении реальности объекта чувства. Любые позитивные чувства неизбежно влекут за собой какую-то степень веры, и эта вера всегда сопровождается действиями, поскольку то, во что мы верим, мы стремимся осуществить»³. О роли веры как стимуляции познавательной активности рассуждает Г. Тард⁴. Взгляды Л. У. де Лоуренс несколько шире – в контексте жизнедеятельности человека. Автор обосновывает мысль, что вера порождает психическое и физическое здоровье, жизнеспособность, тогда как состояния страха и сомнения порождают болезни и различные нарушения⁵. О влиянии веры на здоровье пишут также Дж. Б. Кей и К. Хэтчер-Кей⁶.

«Заземлить» веру к психической реальности пытается Э. Фромм. Ссылаясь на то, что в Ветхом Завете «вера» (*emunah*) означает «стойкость», т. е. определенное качество человека, а не содержание веры, автор пытается рассмотреть веру как *внутреннее состояние* человека. Она есть убежденность в еще недоказанном, знание реальной возможности, осознание предстоящего. Это уверенность в реальной возможности, а не в бесспорной предсказуемости. Вера есть *определенность неопределенного*⁷.

Весьма продуктивен, по нашему мнению, предпринятый Э. Фроммом анализ *principles of the existence of faith* в человеке: принцип «иметь» и принцип «быть».

¹ Fowler J. W. Stages of faith: The psychology of human development and the quest for meaning. San Francisco: HarperCollins Publishers, 1995.

² Clore V., Fitzgerald J. Intentional faith: An alternative view of faith development // Journal of Adult Development. 2002. Vol. 9 (2). P. 97–107.

³ Цит. по: Попова М. А. Критика психологической апологии религии (Современная американская психология религии). М.: Мысль, 1973. С. 152.

⁴ Тард Г. Социальная логика. СПб.: Социально-психологический центр, 1996.

⁵ Laurence L. W. de. The psychology of faith and doubt // Laurence L. W. de. The Master Key. USA: Kessinger Publishing. P. 335–346.

⁶ Kay J. B., Hatcher-Kay C. Faith and health: Psychological perspectives // International Journal for Psychology of Religion. 2003. Vol. 13 (2). P. 143–147.

⁷ Фромм Э. Психоанализ и этика. М.: АСТ, 1998.

Вера как *обладание* неким ответом, не нуждающимся ни в каких рациональных доказательствах, основывается на принятии формулировок, созданных другими людьми, подчинении авторитету. Удобство такой веры в том, что она позволяет человеку преодолевать отчуждение от людей и приобщаться к ним. Однако, подчиняясь авторитету, человек отказывается от своей независимости. Если говорить о вере в Бога по принципу «иметь», то Бог становится идолом или вещью: я обладаю им, и Он обладает мной.

Вера по принципу *бытия* это не верование в определенные идеи, а «внутренняя ориентация, установка человека. Правильнее было бы сказать, – заключает психолог, – что человек *верит*, а не что у него *есть* вера»¹. Такая вера предполагает уверенность не на основе подчинения авторитету (иррациональная вера), а на основе личного опыта (рациональная вера). Это уверенность в истине, которая не может быть доказана с помощью неопровержимых фактов, но в которой человек уверен в силу своих субъективных оснований. Если говорить о вере в Бога по принципу «быть», то она поддерживается внутренним ощущением божественных качеств в самом себе.

Можно заметить, что указанное Э. Фроммом разделение принципов, в соответствии с которыми может существовать индивидуальная вера, с некоторыми новыми смысловыми оттенками воспроизводит два полярных фундаментальных представления о вере как обладании идеей действительности (в духе Р. Декарта) и вере как непосредственной жизни в данной действительности (в духе Б. Паскаля). Схожим является и разделение двух «образов» веры у М. Бубера: веры как соприкосновения личной целостности с тем, к чему человек испытывает доверие, и веры как акта признания истины.

Роль веры как *способа обретения жизненного смысла* иллюстрирует В. Франкл: «Даже самоубийца верит в смысл – если не жизни, то смерти». Вера в смысл своих поступков является для человека необходимым условием жизненной активности². Потеря смысла всегда связана с потерей веры³.

В отечественной психологической науке, как и в некоторых философских работах, по причине ярко выраженной атеистической идеологической направленности долгое время сохранялось представление

¹ Фромм Э. Иметь или быть? М.: Прогресс, 1986. С. 72.

² Frankl V. Der Mensch von der Frage nach dem Sinn: eine Auswahl aus dem Gesamtwerk. München; Zürich: Piper, 1979. S. 236.

³ Франкл В. Человек в поисках смысла / общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева. М.: Прогресс, 1990.

о вере как исключительно религиозном феномене¹, сама же религиозная вера трактовалась как интеллектуальная ущербность².

К. К. Платонов в 1967 г. писал: «Я считаю, что “вера вообще” и “религиозная вера” – это одно и то же чувство. Двух вер нет»³. В Философском энциклопедическом словаре 1968 г. издания К. К. Платонов вначале определил, что вера есть «слепая убежденность в существовании сверхъестественного мира... характерная особенность всякой религии»⁴, далее же утверждал возможность существования нерелигиозной веры: «Вера в правоту своего дела является источником высокой моральной стойкости людей... Такая вера основывается не на стремлении к потустороннему началу, а на осознании массы своих сил. Поэтому она в корне противоположна религиозной вере»⁵. Противоречивость данной позиции замечена Е. А. Евстифеевой⁶.

В своих поздних работах К. К. Платонов, после справедливой критики А. И. Горячевой⁷, меняет свою позицию. Пытаясь «привязать» веру к традиционному пониманию психических явлений, он относит веру к *чувствам*, при этом различает веру, уверенность и доверие как «совершенно разные психологические явления, имеющие только общий корень в их словесном обозначении»⁸. «Вера, – по К. К. Платонову, – это чувство, создающее иллюзию познания и реальности того, что создано фантазией. Религиозная вера – это только ее частный случай»⁹; «уверенность – отсутствие сомнений, основанное на знании»¹⁰; «доверие – это ожидание от человека поступков, соответствующих мо-

¹ Гуревич П. С. Гуманизм и вера. М.: Знание, 1990; Никонов К. И. Религиозен ли человек по природе? М.: Знание, 1990; Носович В. И. Психология веры. Л.: Лениздат, 1970; Платонов К. К. Психология религии. Факты и мысли. М.: Политиздат, 1967 и др.

² Александров А. Д. Научный поиск и религиозная вера. М.: Политиздат, 1974.

³ Платонов К. К. Психология религии. Факты и мысли. С. 94.

⁴ Платонов К. К. Вера // Философский энциклопедический словарь. М.: Политиздат, 1968. Т. 1. С. 240–241.

⁵ Там же. С. 241.

⁶ Евстифеева Е. А. К анализу феномена веры // Философские науки. 1984. № 6. С. 71–77.

⁷ Горячева А. И. Проблемы социальной психологии в советской философской и психологической литературе // Уч. зап. ТГУ. Тарту: ТГУ, 1971. Вып. 273. С. 138–139.

⁸ Платонов К. К. О системе психологии. М.: Мысль, 1972. С. 96.

⁹ Платонов К. К. Система психологии и теория отражения. М.: Наука, 1982. С. 170.

¹⁰ Платонов К. К. О системе психологии. С. 109.

ральным мотивам поведения. Доверие основывается на знании характера человека и, следовательно, вероятного его поведения»¹.

Как видим, вера здесь лишь *чувство* реальности образов, созданных *воображением*, уверенность, если продолжить мысль автора, по всей вероятности, – *эмоциональное состояние* обладания знанием, а доверие – состояние ожидания, определенная готовность, *установка*.

Действительно, если принять данную трактовку, то указанные феномены относятся к разным сторонам психической действительности. Однако, на наш взгляд, предложенные определения только запутывают истинное понимание соотношения этих явлений. Мы считаем, что указанные явления внутреннего мира нельзя рядопологать; категория «вера» является наиболее общей по отношению к понятиям «уверенность» и «доверие», последние представляют собой частные формы (виды или проявления) веры.

В настоящее время существование нерелигиозной веры не вызывает сомнений у исследователей, однако имеются разногласия в понимании психологических особенностей веры.

А. К. Козырева считает, что проблема веры, рассматривавшаяся философами преимущественно в гносеологическом ключе, должна решаться главным образом в социально-психологическом плане. Тем не менее, психологические аспекты веры она пытается выявить в соотношении веры со знанием, т. к. вера является социально-психологическим феноменом, имеющим, однако, свою особую гносеологическую природу.

А. К. Козырева считает необходимым различать веру, уверенность, верование, убеждение и знание. «Вера, – пишет она, – есть целостное психологическое явление, входящее в структуру личности и теснейшим образом с ней связанное, концентрирующее воедино все стороны психики человека: и интеллектуальную, и эмоциональную, и волевую»².

Вера включает в себя: 1 – *информацию об объекте*, выраженную в идеях и образах; 2 – *эмоцию уверенности*, сопровождающуюся гаммой разнообразных чувств.

Вера выступает как: 1 – *мотив*, побудительный стимул; 2 – *установка*; 3 – *ориентир деятельности* человека.

Вера есть активное *эмоциональное отношение* субъекта и объекта на базе определенного информационного материала³.

¹ Платонов К. К. Психология религии. Факты и мысли. С. 96.

² Козырева А. К. Вера и знание // Ученые записки ЛГПИ им. А. И. Герцена. Л.: б/и, 1971. Т. 444. Вып. 1. С. 133.

³ Козырева А. К. Природа веры // Там же. Л.: б/и, 1968. Т. 365. С. 152–171.

«Уверенность, – говорит А. К. Козырева, – это только эмоция, которая обязательно входит в структуру любой веры. Эмоция уверенности всегда сопровождается знанием»¹.

Содержанием веры может являться *верование*, которое отчуждаемо от человека и может быть закреплено в памятниках культуры и формах общения, и *убеждение*, которое в отличие от верования всегда рационально обосновано и не может быть отчуждено от индивида. Верование – элемент структуры общественного сознания, убеждение – достояние отдельной личности.

Знание рассматривается как результат познавательной деятельности людей, соответствующий изучаемым объектам. Автор отличает веру от знания по ряду оснований: по объекту отражения, его характеру, по степени достоверности, по происхождению и функциям. Положительно то, что А. К. Козырева отмечает следующие психологические особенности веры:

- Объектом веры является мир «возможного опыта», тогда как объект знания – чувственно данное.

- Содержание веры зависит не только от свойств отражаемого объекта, но и от собственных потребностей и интересов субъекта (его общественного бытия).

- Достоверность веры в отличие от знания подкрепляется только субъективными критериями.

- По происхождению вера обуславливается потребностями субъекта в объекте, косвенным опытом субъекта в отношении данного объекта; этот опыт оставляет место для «игры воображения».

- Вера выполняет в деятельности людей эмоционально-стимулирующую, или регулятивную функцию. Включая в свою структуру потребности и оформленный в знаниях опыт субъекта, вера выступает в качестве мотива, побудительного стимула, установки деятельности. Она ориентирует субъекта «изнутри». В числе других функций веры – коммуникативная (выступает в качестве условия и регулятора процесса общения), познавательная (поскольку включает в свою структуру знания), критериальная (выступает в качестве критерия истинности).

Если отнестись к позиции А. К. Козыревой критически, то можно заметить следующее. Автор претендует на анализ веры в *психологическом* плане. Однако сама постановка проблемы веры в соотношении со знанием и отсутствие собственно психологической специфики знания (оно рассматривается чисто гносеологически как результат познавательной деятельности) говорит о том, исследователь все же находится

¹ Козырева А. К. Вера и знание. С. 133.

на территории гносеологии, хотя и изучает психологические особенности веры.

На «гносеологизм» позиции А. К. Козыревой указывает и то, что и вера, и знание рассматриваются в контексте противопоставления субъекта и объекта, а одним из отличий между верой и знанием является наличие объективных (в противовес субъективным) критериев достоверности. Нельзя согласиться и с тем, что объектом веры является мир «возможного опыта», тогда как объект знания – чувственно данное. Получается, что отвлеченного знания, полученного путем дедукции, например, математического, быть не может?

Необходимо отметить, что в отношении веры к психической действительности позиция автора несколько непоследовательна. Вера рассматривается то как «необходимый элемент индивидуального и общественного сознания, необходимый момент социальной деятельности людей»¹, то как элемент структуры личности: вера понимается как эмоциональное отношение, мотив, установка. Говоря, что вера включается в структуру личности или сознания, автор не попыталась построить функциональные связи с другими структурными компонентами. Не раскрыта и внутренняя логика самой веры, хотя в некоторых случаях упоминается о том, что в данную систему составным элементом входят потребности человека. Такая неоднозначность в этом имеющем первостепенную важность вопросе приводит к отсутствию целостного системного видения феномена, не понятно, какую реальность внутреннего мира представляет вера и в каком измерении существует. Выделенные функции веры не раскрывают напрямую ее сущность, достаточно произвольны и не соотнесены между собой.

Итак, можно заключить, что *психологическая природа* веры в анализируемом подходе недостаточно обоснована.

Противоречива позиция относительно психологической природы веры у В. Р. Букина и Б. А. Ерунова. Вера относится ими то – к внутреннему состоянию психики, то к характеристике или элементу сознания (наряду со знанием), то к отношениям. Также веру определяют как чувственный ансамбль, сочетание переживаний: очевидности, живости и яркости образа, уважения к авторитету. О вере авторы пишут и как о коренной способности человека, которая «выступая в виде уверенности, убежденности, доверия свойственна всем людям независимо от их мировоззрения» и связана «с его отношением к окружающим людям и природе»². Иногда под верой (верованием) исследователи по-

¹ Козырева А. К. Вера и знание. С. 132.

² Букин В. Р., Ерунов Б. А. На грани веры и неверия. Л.: Лениздат, 1974. С. 20.

нимают само ее *содержание*. Что же тогда есть вера и в каком пространстве (сознании, чувственной сфере, сфере отношений, переживаний) она существует?

Причины, по которым В. Р. Букин и Б. А. Ерунов относят веру именно к *состоянию* психики (а не к ее свойствам или процессам), к элементам сознания или чувствам, остаются неясными. На наш взгляд, в сознании присутствует как элемент не сама вера, а ее образное содержание, ведь вера не есть представления, а есть их некое *признание, принятие*, т. е. определенное *отношение* к ним. О том, что вера не является элементом сознания, говорят и случаи бессознательного действия веры, например, в форме установки.

Следует согласиться с авторами, когда они говорят о вере как об отношении, однако нельзя принять то, что это отношение у них не внутрилличностное, а внешнее отношение *между* личностью и определенным высказыванием, в которое человек верит, образом предмета веры. Такое отношение и по структуре (как дистанция между субъектом и объектом) и по содержанию (как принятие чего-либо как *истинного*) уже не психологическое, а *гносеологическое*.

Более явно гносеологизм в трактовке веры В. Р. Букиным и Б. А. Еруновым проступает в способе решения проблемы веры. Сама постановка проблемы вроде бы психологична: заявляется, что антиподом вере является сомнение: «Всякое возрастание и усиление одного приводит к ослаблению и уничтожению другого»¹. Неверие же понимается не как отсутствие веры, а как определенное внутреннее состояние. Но психологические особенности веры исследователи пытаются выяснить, соотнося веру со знанием. По их мнению, верований бы не было, если бы в каждый исторический момент человек обладал достаточными знаниями, способными удовлетворять его насущные потребности. Неполнота и незавершенность знаний вызывают спрос на веру².

В другой работе Б. А. Ерунов рассматривает веру наряду со знанием и мнением как разновидности убеждения. Вера связывается автором с субъективными и интересубъективными убеждениями, первые из которых принимаются без причин и аргументов, а другие основаны на авторитете³.

Относительно функций веры мы разделяем позицию В. Р. Букина и Б. А. Ерунова о том, что вера служит субъективной опорой личности, убеждая человека, что мир таков, каким он его себе представляет⁴.

¹ Букин В. Р., Ерунов Б. А. На грани веры и неверия. С. 11.

² Там же.

³ Ерунов Б. А. Мнение в человеческом познании: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Л., 1974.

⁴ Букин В. Р., Ерунов Б. А. На грани веры и неверия.

Скрытый «гносеологизм» наблюдается в позиции Ю. Ф. Борункова: «Вера есть феномен психики, обусловленный... закономерностями познавательного процесса»¹. В рассуждениях о вере автор также оперирует чисто гносеологическими понятиями субъективных и объективных доказательств. Тем не менее, относительно психологической природы веры делает важные выводы.

Он считает неправомерным отождествлять ее с эмоциями, рассматривать как специфическое переживание. Вера есть элемент *сознания*, сочетающий в себе чувственный и интеллектуальный компоненты. Человек верит не в авторитет, не в философские источники, а в *информацию* из них, что она истинна. То есть человек верит не в объект, а в истинность своих представлений. Далее автор пишет, из всей совокупности сведений, которыми располагает человек, предметом веры или убеждения могут быть лишь те, которые имеют значение для его повседневной жизни. Интеллектуальный элемент веры, по Ю. Ф. Борункову, – это принятие человеком в качестве истинных тех или иных идей, которые не могут быть в силу объективных и субъективных причин однозначно доказаны и которые имеют личностное значение. Возникновение эмоционального компонента веры связано с недостатком информации (ссылается на информационную теорию эмоций П. В. Симонова).

Все заявленные автором положения носят настолько обобщенный характер, что на их основании невозможно построить сколь угодно определенной и непротиворечивой картины психологического существа веры.

Подход Т. П. Скрипкиной не отличается оригинальностью. Вера для нее есть необходимое свойство человека, она всегда целенаправлена, эмоционально окрашена и имеет определенный объект. «Вера есть феномен сознания, психологически связанный с актом принятия»².

Д. М. Угринович, продолжая ставшее традиционным гносеологическое рассмотрение веры и знания, в своих работах высказывает такую мысль: знание отличается от веры тем, что знать можно многое, что не затрагивает личностных интересов, не вызывает эмоциональной и оценочной реакции; верить можно лишь в то, что близко сердцу, что вызывает активное личностное отношение³. Важная мысль

¹ Борунков Ю. Ф. Структура религиозного сознания. М.: Мысль, 1991. С. 152.

² Скрипкина Т. П. Психология доверия. М.: Академия, 2000. С. 65.

³ Угринович Д. М. Вера безрелигиозная и религиозная // Наука и религия. 1985. № 2. С. 32–40; *Он же*. Психология религии. М.: Политиздат, 1986.

заключается, по нашему мнению, в понимании веры как личностного отношения. При этом вера не сводится к результату познавательного процесса – получению «неточного», «хромого» знания с примесью эмоций, возникающих от недостатка информации (Ю. Ф. Борунков), но становится *личностным отношением*.

Мы подчеркиваем, что трактовать веру как познавательный акт признания истины, сочетающий в себе эмоциональный и интеллектуальный компоненты, – это элементаризм, понимание их как суммы двух психических реалий и «бесстрастного» по своей сути акта познания. Подлинная психологическая «сущность» веры при таком рассмотрении ускользает. Вера, безусловно, состоит из элементов, но представляет собой не их сумму, а их целостность, сочетание, которое и есть личностное отношение. В этом отношении есть скровенность, интимная близость, соучастие с тем, во что или кому мы верим.

В. Л. Петрушенко и Г. Н. Щербакова дают следующее развернутое определение вере: «Вера – это эмоционально переживаемое отношение субъекта к определенной совокупности взглядов и представлений о реальной или вымышленной действительности, признаваемой истинной, правильной, справедливой, хорошей, плохой, возможной, целесообразной, т. е. отношение к такой совокупности взглядов, которая не может быть доказана в данный момент, обусловлена источником и качеством информации, формируется под влиянием социально-исторических ценностей, потребностей и интересов, становится формой субъективного внутреннего принятия авторитета и обуславливает волевое отношение и поступки людей»¹. Несмотря на некоторую неструктурированность, в данном определении заложена мысль, что вера есть такое отношение, которое не всегда связано с установлением истины. Это отношение к действительности как к справедливой, правильной, хорошей и т. д. Таким образом, вера ускользает из гносеологических рамок и может уже рассматриваться не как «ущербное» знание, а как отношение.

На наш взгляд, наиболее приблизился к пониманию психологического «существа» веры Б. С. Братусь. Он не только проследил несовпадение веры с другими психическими явлениями, но и наметил характер связей с ними. Вера – предпосылка осуществления, необходимая поддержка, условие любой сколько-нибудь сложноорганизованной человеческой активности². Человек задумывает многое. Любое из

¹ *Петрушенко В. Л., Щербакова Г. Н.* Вера в духовном мире личности. Львов: Выща школа, 1989. С. 51.

² *Братусь Б. С.* К проблеме человека в психологии // Вопросы психологии. 1997. № 5. С. 3–19.

задуманного способно осуществиться, но далеко не автоматически и обязательно, а более или менее вероятно (однокоренное слово с верой). И для этого недостаточно самого принятия решения, сознания мотива, доводов разума, усилий воли и т. п. Человеку необходимо наличие целостного образа будущего, который поддерживается и живет в нем, с которым у него эмоциональная, теплая связь, в который – иного слова не подобрать – он верит, часто, несмотря на колебания, ослабление воли или разумные доводы, призывающие повременить или вовсе прекратить деятельность. Если воспринять мир совсем реально, информативно точно, со всеми его опасностями и подвохами, внезапностью болезни и смерти, то кто может сказать, что будет завтра?

Механизм, усилием веры, утверждает Б. С. Братусь, поддерживается и эмоционально притягивается, прилепляется к сердцу, запечатлевается образ, существование и осуществление которого лишь возможно, вероятно, но который через свою наглядно-чувственную представленность сознанию нереализованное в действительности делает субъективно реальным, осязаемым, недостижимое – видимо достижимым, будущее – настоящим, по жизни сопутствующим, греющим и ведущим¹. Будущее, представленное как уже существующее, есть продукция веры, «ибо как такового его нет, оно лишь предстоит, но через этот специфически человеческий акт оно проявляется и обретает возможность активно реализовывать себя в настоящем, привнося, опредмечивая, узнавая идеально мыслимое в реально существующем»². Вера выполняет как бы функцию опережающего отражения действительности. Направляя человека к тому, чего нет на деле, вера может способствовать не только творческому движению, но и уходу от реальности, формированию иллюзий, ибо идеальные образы в той или иной мере иллюзорны.

Вера, по мнению Б. С. Братуся, имеет внешние, отмечаемые другими, признаки ее присутствия в человеке, но ее бытие, наличие, очевидность – внутри. Верящий свидетельствует прежде всего себе и лишь косвенно, через себя – другим. Доказать, обрисовать другому предмет, образ веры до конца нельзя, ибо с внешней позиции он всегда лишь вероятен, но не доказуемо достоверен. Веру поэтому нельзя заполучить извне, нельзя передать наставлением или примером. Человек не может решить, что, раз все верят в нечто, то и он отныне этому поверит. На деле неизбежно получится то, что человек *станет думать*, что он поверил.

Веру нельзя надумать, вызвать размышлением, она подразумевает, обнаруживает себя как личное и непосредственное усмотрение,

¹ Братусь Б. С. К проблеме человека в психологии. С. 3–19.

² Братусь Б. С. Аномалии личности. М.: Мысль, 1988. С. 38.

ощущение образа, а не его умственное выведение как некоего силлогизма или внешней необходимости. В то же время очевидно, утверждает Б. С. Братусь, что внутренняя достоверность не дается просто, задаром и одномоментно, но требует специальной психологической работы, усилий по строительству, восстановлению образа веры. Этот процесс обычно начинается при довольно колеблющихся, почти равных шансах, равной мере веры и неверия. Вера в этих условиях должна преодолевать неверие, оформить и сохранить образ, вопреки неизбежным сомнениям. Именно здесь область возникновения, испытания и искушения веры¹. Б. С. Братусь различает веру (большая вероятность успеха), надежду (малая субъективная вероятность успеха) и уверенность (вероятность, близкая к единице). Для жизненных решений надежда – слабоватая опора, а уверенность, напротив, слишком жесткая и твердая, годная для реализации уже готового, проверенного прежде опыта.

И, наконец, вера тесно связана со смыслообразованием. Известна формула А. Н. Леонтьева, согласно которой личностный смысл порождается отношением мотива (деятельности) к цели (действию)². Б. С. Братусь подчеркивает, однако, что речь при этом идет о личностном смысле замкнутой на себе деятельности, тогда как, переходя к более общим смыслам, мы сталкиваемся с иными условиями порождения. В сложных формах активности человек действует не ради достижения самого по себе предмета потребности (или мотива, по А. Н. Леонтьеву), он действует ради целостного образа новой жизни, в которую будет включен этот предмет. И в этот образ (вспомним – сугубо вероятный на деле) человек должен поверить, принять его как уже существующий, влияющий, сопровождающий сегодняшнюю жизнь. Продвижение требует принятия того, чего нет, как того, что есть. Это внутреннее принятие – специфическая продукция, работа веры. И если смыслы деятельности порождаются отношением мотива к цели, то смыслы жизни порождаются живым образом будущего, освещающим и животворящим настоящее, или отношением образа веры к наличному состоянию человека³. Вспомним замечание В. Франкла, что потеря смысла всегда связана с потерей веры⁴.

Б. С. Братусь показал ту роль веры в человеке, которая несводима ни к явлениям воли, ни доводам мышления, ни сознанию мотива.

¹ *Братусь Б. С.* Аномалии личности.

² *Леонтьев А. Н.* Деятельность. Сознание. Личность. М.: Политиздат, 1975.

³ *Братусь Б. С.* К проблеме человека в психологии.

⁴ *Франкл В.* Человек в поисках смысла.

Эта роль – *удержание* в человеке образа будущего, который прилепляется к человеку, эмоционально и рационально притягивается к нему. Этот образ будущего, который всегда иллюзорен и вероятен, – необходимое условие человеческой деятельности. Он создает, опредмечивает будущее в настоящем, таким образом убеждая человека в реальности, достижимости его планов. Значимым является и замечание Б. С. Братуся о том, что вера требует внутренней работы, ее нельзя заполучить извне. Также обоснованным нам кажется и определение отношения веры к мышлению, воли, согласно которому они не могут непосредственно создать в человеке веру. Отметим и то, что вера, надежда и уверенность у автора рядоположены и отличаются только количественной степенью вероятности, что может быть не совсем точным, т. к. уверенность может относиться к внутреннему эмоционально-чувственному состоянию, а вера не исчерпывается этим состоянием, она есть нечто большее, некий процесс поддержания образа, сопровождаемый уверенностью. Вера у Б. С. Братуся представляет собой только веру в будущее, его осуществимость, но не рассмотрен случай веры как способа установления истины в настоящем.

В целом данный подход, на наш взгляд, наиболее приближен к раскрытию психологической сущности веры, ибо здесь вера рассматривается действительно в психологическом, а не гносеологическом аспекте, происходит дифференциация веры от других психических явлений, приведены обоснования ее особой роли в жизни человека, принципиальной несводимости и другим явлениям внутреннего мира.

Безусловно, феномен веры может быть предметом *психологического* познания, т. к. «локализуется» он во внутреннем мире человека и может рассматриваться как психическое явление. Такой анализ будет заключаться в рассмотрении веры, «заземленной» и «операционализированной» в явлениях психической действительности, а не как абстрактного, отвлеченного и оторванного от этой действительности феномена. Это есть рассмотрение веры как феномена внутреннего мира во взаимных отношениях с другими феноменами. Психолога интересует, к каким психическим явлениям отнести веру, какую роль и функции она выполняет во внутреннем мире человека.

Из анализа работ современных исследователей можно заключить, что большинство позиций ученых относительно веры носит *гносеологический* характер. Психологические особенности веры, отмеченные авторами, во многом умозрительны и не обоснованы, следствием чего является психологическая неопределенность *понятия веры* и неоднозначность ее трактовок: как элемента структуры личности, индивидуального и общественного сознания, чувства, переживания, психологической установки, личностного отношения и т. п.

Также отсутствует научное обоснование психологической природы веры: не ясным остается вопрос, к какому роду психических явлений относится вера, как она вписывается в структуру психического мира человека, какое место в нем занимает, каков механизм веры. Предпринимаемые некоторыми авторами попытки выделить функции веры не вносят ясности в представление о ней, ибо сами произвольны, не соотнесены между собой. В психологических функциях веры должна проявляться ее психологическая «сущность», а те функции, которые выделяются, в частности, А. К. Козыревой имеют под собой разные основания и отражают свойства веры. Поскольку свойств явления может быть бесчисленное множество, то получается и масса «функций», напрямую не связанных с сущностью явления и не раскрывающих ее.

Следует отметить необедительность предлагаемой в психологической литературе структуры веры. Точнее, структура веры в смысле совокупности связей отсутствует вообще. То, что авторы считают структурой, – простое выделение некоторых компонентов. У В. Р. Букина, Б. А. Ерунова это внутренне «Я», образ веры и связь между ними; у А. К. Козыревой, Ю. Ф. Борункова и др. – интеллектуальный и эмоциональный компоненты и т. п. Прослеживается типичная ошибка – элементаризм, когда вера понимается как совокупность элементов, а ее психологическая «сущность» ускользает. Безусловно, такая произвольность в определении структуры веры не может удовлетворить научный поиск. Понятна невозможность говорить о структуре данного феномена, функциях, видах, т. к. отсутствует однозначное и отвечающее действительности представление о том, что есть вера в психическом мире.

Обозначим основные ошибки, совершавшиеся исследователями при изучении феномена веры:

- отождествление веры как механизма (принятия, признания) с содержанием тех представлений, которые принимаются в качестве истинных;
- абстрактность рассмотрения веры, ее «незаземленность» к психической действительности – процессам, состояниям, свойствам;
- отождествление веры с ее проявлениями;
- элементаризм при рассмотрении веры как суммы компонентов (интеллектуальных, эмоциональных, волевых), ее «растворение» в других явлениях;
- мистификация веры как особой реальности, «концентрирующего начала», некой духовной инстанции.

Обобщая вышеизложенное, можно судить о непоследовательности и необоснованности позиций большинства исследователей веры,

что обусловлено отсутствием *рефлексивного характера* психологических исследований.

В целом можно говорить об отсутствии *подлинной* психологии веры или, в строгом смысле, об отсутствии правильно поставленной проблемы веры в психологии. Постановка данной проблемы будет заключаться не в обобщении бытующих противоречивых представлений о вере, не в привнесении в психологию умозрительного и обыденного понимания с целью «обнаучить», а в обосновании психологической природы веры, выделении из всего многообразия психических явлений и в постулировании ее специфической роли во внутреннем мире человека.

Постановка проблемы становится возможной благодаря опоре на общенаучную и психологическую методологию. Требуется ответить на вопрос: не является ли проблема веры в психологии надуманной, «псевдопроблемой», а понятие веры – лишним? На первый взгляд, правомерность проблемы веры кажется очевидной – можно привести примеры «обнаружения» веры в психологической практике (консультировании, коррекции, терапии). Однако требуется сложная теоретическая работа, чтобы доказать, что феномен веры не есть вымысел вроде «внутренней энергии», а самостоятельное психическое явление, не «растворенное» в уже известных механизмах и процессах психического мира, что оно имеет «субстанциональную» основу в психическом, что оно, наконец, доступно познанию.

Глава 3

О ПСИХОЛОГИЧЕСКОМ СТАТУСЕ ПОНЯТИЯ ВЕРЫ (к постановке проблемы веры в психологии)

Проблема веры в психологии не будет поставлена до тех пор, пока не удастся доказать наличие психологической реальности того, что называется верой, обосновать ее психологическую природу. При кажущейся убедительности «психологичности» веры, очевидности ее присутствия во внутреннем мире человека, очень сложно доказать, что она является самостоятельным психическим явлением, имеет «субстрат» в области психического. Для традиционной психологии, описывающей психическую действительность в терминах сознания, воли, мотивации, деятельности, эмоций и т. п. «схватить» веру в ее психологическом «существо» крайне нелегко. Этим и объяснима слабость некоторых рассмотренных выше философских и психологических попыток: веру приходилось либо гносеологически противопоставлять знанию, либо умозрительно пытаться отнести ее к какому-либо психическому явлению.

Как мы указывали выше, в психологии утверждение гносеологического понимания веры в чистом виде чревато потерей веры как психической реальности. Если вера есть признание истинности чего-либо при достаточных субъективных и недостаточных объективных основаниях, а знание сочетает в себе как субъективную и объективную достаточность, то тогда с субъективной стороны человек не может отличить в себе веру от знания. Для психологии это означает, что веры как психической реальности нет. Есть некая *внутренняя убежденность*, которая может быть с объективной стороны признана как вера или как знание в зависимости от объективных оснований. Вера, в таком случае, есть просто одна из нескольких возможных трактовок одной и той же внутренне неизменной психической реальности, получаемая в ходе сопоставления этой реальности с независимыми от нее эталонами. Она

не есть *реальность*, она – одно из *значений* этой реальности для объективного мира.

Выработка психологического понимания веры будет заключаться в ответах на вопросы: *что есть* вера в мире психических явлений и *какую роль* играет в жизни человека?

Анализируя сложившуюся ситуацию, Т. П. Скрипкина отмечает: «В... психологической науке понятие веры не получило значимого категориального статуса»¹. Причины этого, как кажется автору, состоят в следующем:

1) вера долго понималась как элемент религиозного мировоззрения;

2) вера противопоставлялась знанию, а потому понималась в негативном смысле;

3) сущность веры не улавливалась с помощью принятой до недавнего времени в психологической науке естественно-научной методологии исследования.

На последней причине мы остановимся чуть подробнее. Долгое время в отечественной психологии центр внимания был сосредоточен на понятии «деятельность», через которое осмысливалась вся психическая жизнь человека. В русле такого понимания многим понятиям психологии не уделялось должного внимания, т. к. не позволял концептуальный аппарат. Смещение акцентов удалось осуществить в нравственно-ценностной парадигме (Б. С. Братусь², Ф. Е. Василюк³, В. И. Слободчиков⁴, Д. А. Леонтьев⁵ и др.). В фокус психологии попали и получили разработку такие понятия, как «смысл», «переживание», «ценность», «духовность» и др. Понятию веры повезло меньше. В настоящий момент оно не входит в категориальную систему психологии, предложенную А. В. Петровским и М. Г. Ярошевским⁶ и вооб-

¹ Скрипкина Т. П. Психология доверия. М.: Академия, 2000. С. 60.

² Братусь Б. С. К проблеме человека в психологии.

³ Василюк Ф. Е. Психология переживания (анализ преодоления критических ситуаций). М.: МГУ, 1984.

⁴ Слободчиков В. И. Реальность субъективного духа // Человек. 2001. № 3. С. 43–51; Слободчиков В. И., Исаев Е. И. Основы психологической антропологии. Психология человека: Введение в психологию субъективности. М.: Школа-Пресс, 1995.

⁵ Леонтьев Д. А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. 2-е изд. испр. М.: Смысл, 2003.

⁶ Петровский А. В., Ярошевский М. Г. Теоретическая психология. М.: Академия, 2001.

ще требуется ответить на вопрос: не является ли проблема веры в психологии надуманной, «псевдопроблемой», а понятие веры – лишним?

Первоначальной посылкой в нашем рассуждении является существование понятия веры, которым обозначают веер различных явлений. Мы будем анализировать правомерность и необходимость введения данного понятия в психологию. Его возможно обосновать только обозначив определенную психическую реальность, несводимую к другим и объясняемую понятием веры.

Первоначально в психологии понятие веры употреблялось как объяснительное. Ситуация, при которой человек иллюзорно отражал действительность, но был уверен в истинности своих представлений, объяснялась действием веры человека. Также и ситуация с упорством представлений человека, несмотря на обнаружение противоречащих им свидетельств, объяснялась при помощи веры. Если же употребляемое понятие – объяснительное, поясняет В. А. Иванников, то тогда «оно не может служить объектом исследования...»¹. Тогда реальным объектом, подлежащим изучению и исследованию, остается сознание. Исследованию подлежит не вера, а те реальности, которые поставили проблему веры. Верой в этом случае следует называть тот реальный психологический механизм, или ту реальную «психологическую работу», который обеспечивает упорство сознания в своем иллюзорном отражении. Судьба же объяснительных понятий, как считает В. А. Иванников, истории науки известна: либо они отвергаются при выяснении подлинного механизма изучаемого явления, либо находится некая реальность, отвечающая постулируемому содержанию понятия².

Рассмотрим для примера процесс становления понятия воли в психологии. Как свидетельствует В. А. Иванников, понятие воли (как и веры) также было объяснительным. Постепенно объем понятия³ расширялся и вобрал в себя такие понятия, как побуждающее действие, целесообразное действие, выбор действия, принятие решения, регуляция действия и т. д. Далее, как и следует ожидать, набрав критическую массу значений, понятие начинает дифференцироваться. Это обуславливается усложнением представлений о той реальности, которая данным понятием обозначается. В. А. Иванников отмечает, что затем

¹ *Иванников В. А. Психологические механизмы волевой регуляции. М.: МГУ, 1991. С. 67.*

² Там же.

³ Напомним, что под объемом понятия в логике понимается множество предметов, мыслимых в этом понятии; содержание понятия – совокупность существенных признаков предметов, которая мыслится в данном понятии.

понятие воли использовалось для объяснения трех несовпадающих друг с другом ситуаций. В этих ситуациях осуществлялись разные функции, и естественно встал вопрос о совместимости этих функций в едином психическом образовании. Таков путь развития понятий. Говоря о вере, можно констатировать сейчас чрезвычайно широкий объем понятия, включающий в себя массу значений – от личностного отношения, структуры сознания до чувства и побуждающего начала. Согласно логическому закону обратной связи между объемом и содержанием понятия, содержание понятия веры стало ничтожно малым.

Чтобы понять технологию вхождения в психологию понятий, рассмотрим в качестве примера процесс становления в психологической науке понятия «способность». Данное понятие сейчас по праву обладает своим категориальным статусом; теперь уже никто не сомневается в наличии такой психической реальности, как способность. Проблема способностей давно плодотворно разрабатывается психологией. Однако в свое время появление в науке понятия «способность» вызвало бурную дискуссию между Б. М. Тепловым и А. Н. Леонтьевым¹. К моменту употребления Б. М. Тепловым в своей работе понятия способности сам термин «способность» имел два значения: природная одаренность и некое умение. Понятие способности в смысле природной одаренности исследователем было использовано не по прихоти, а в силу необходимости как следствие анализа музыкальной деятельности. Б. М. Теплов, вводя изначально данное понятие, не считал его даже гипотезой и, тем более, не думал, что создает теорию. Он понимал свои теоретические построения как некие рабочие определения, необходимые для его специальной работы о музыкальности. Затем объективно высказанные исследователем положения стали гипотезой. Ученый говорит, что почти все писатели пишут о «природных способностях», но эти выражения не точны, «...но я убежден, – пишет Б. М. Теплов, – что психология рано или поздно должна разъяснить, что за “вещь” скрывается под этими обозначениями»². Тем не менее, оно указывает на некую реальность, которую только предстоит изучить. А. Н. Леонтьев больше склонялся к пониманию способности как возможности и, следовательно, отождествлял ее с умением.

Как видим, в свое время понятие способности, как и сейчас понятие веры, обозначало некую не совсем ясную реальность, почти сводимую к умениям, но спустя время психология «отделила» и «отшлифовала» эту реальность, прочно закрепив понятие.

¹ *Теплов Б. М.* Психология и психофизиология индивидуальных различий. М.: МПСИ; Воронеж: НПО МОДЭК, 1998.

² Там же. С. 17.

Говоря о психологических особенностях феномена веры, предлагая некоторые определения в нашем исследовании, мы сознаем, что они носят рабочий и дискуссионный характер. Тем не менее, они необходимы, ибо такова закономерность развития понятий в психологической науке.

Необходимость введения понятия веры может быть обусловлена только наличием особой психической реальности. Мы попытаемся обозначить эту реальность в ситуациях, в которых она выступает наиболее рельефно.

1. Ситуация, когда человек, сознавая отсутствие доказательств, продолжает принимать нечто как истинное ввиду его особой значимости для себя.

2. Ситуация, когда человек вопреки всем внешним обстоятельствам, указывающим на негативный исход деятельности, продолжает верить (иного слова и не подобрать!) в ее успех.

3. Ситуация, когда человек верит в желаемое при внутреннем неприятии реальной действительности (например, в кризисной ситуации потери близких человек продолжает верить, что они живы).

4. Ситуация, когда человек видел некое явление, но не может найти ему объяснения (например, вера в НЛО и т. п.).

5. Ситуация, когда человек проявляет оптимизм или пессимизм.

Это лишь часть возможных ситуаций, где проявляется реальность, требующая понятия веры, однако и этого достаточно для обоснования необходимости введения в психологию понятия веры, которое, естественно, первоначально будет носить гипотетический характер.

Ситуация с феноменом веры в современной психологии чем-то напоминает ситуацию с феноменом деятельности в отечественной психологии. Данный феномен тоже можно рассматривать в разных аспектах – деятельность не является чисто психологическим понятием. Тем не менее, деятельность была в определенной мере «психологизирована». Понятие деятельности в психологии служило предметом активных споров, в частности, между А. Н. Леонтьевым, который сущность всего феномена деятельности раскрывал психологически, и С. Л. Рубинштейном, который отстаивал и возможность ее непсихологического исследования. Спор относительно «психологичности» и «гносеологичности» феномена веры аналогичен.

Для нынешнего состояния психологии веры актуальным является вопрос: в понятиях какой психологической действительности следует описывать феномен веры? Ведь можно использовать понятия, связанные с духовной действительностью или описывать веру образно, например, как «слияние», «принятие» и т. п. На наш взгляд, во избе-

жание мистификации, необходимо использовать такие психологические понятия, которые будут отражать конкретные явления психической реальности. Такие понятия могут быть в той или иной мере абстрактными, как, например, «личность», «способность», однако они никогда не оторваны от действительности, всегда содержат в себе в большей или меньшей степени «растворенное» отражение эмпирических зависимостей.

Подводя итог обоснованию введения в психологию понятия и феномена веры, приведем слова П. Н. Шихирева: «Отказываясь от исследования феномена веры, моральных переживаний, социальная психология тем самым обрекает себя на постепенное увядание из-за возрастающего влияния психотерапии, эклектизации знаний, прогрессирующего падения интереса общества к науке, практически маломощной при решении экзистенциальных, в том числе и глобальных задач»¹.

¹ *Шихирев П. Н.* Эволюция парадигмы в современной социальной психологии: дис. (в виде научного доклада) ... д-ра психол. наук. М., 1993. С. 59.

Глава 4

НЕКОТОРЫЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ФЕНОМЕНА ВЕРЫ

Приводимые здесь соображения, безусловно, носят гипотетический характер и не являются окончательными, однако они позволяют по-научному, целостно и обоснованно взглянуть на известный из обыденной жизни феномен.

Необходимо отметить, что, определяя ту психическую реальность, к которой относится вера, мы не «открываем» ее, как доселе неизведанную психическую «территорию». Мы отправляемся от того, что психическое уже «охвачено» при помощи понятий психологии, и поэтому, определяя нечто как психическую реальность, только обозначаем *сторону* этого психического, *форму* его проявления, его *выражение* в явлениях.

Вера как присущая человеку способность, свойство связывается всеми авторами с такими психологическими явлениями, как эмоции, чувства, переживания, воля, интеллект, сознание, мышление, знания, потребности, мотивы, интересы, смыслы, личность, отношения, действия и др. Таким образом, в явлении веры отражаются всевозможные стороны психической действительности. Определяя саму веру как психическое явление, исследователи относят ее к разным, подчас прямо противоположным, сторонам психической жизни: к одному из структурных компонентов сознания или личности, к чувствам или отношениям и т. п. *Что* это за компонент, чувство, авторы таких определений не поясняют. Анализ различных психологических представлений о вере позволяет выделить основные способы определений:

1. Вера как компонент какого-либо одного психического явления: сознания, чувства и т. п.
2. Вера как «сумма» интеллектуального и эмоционального компонентов.
3. Вера как некое конституирующее начало.
4. Вера как определенная связь между субъектом и объектом (субъектом).

Как мы убедились, попытки дать определение вере как компоненту какого-либо одного психического явления или как их «сумме» не увенчались успехом. Рассмотрение ее как некоего конституирующего начала ведет также к обособлению от конкретных психических явлений. Последний выделенный способ определения веры нам представляется наиболее перспективным. Как следует из рабочих гносеологических определений веры, она есть «принятие», «признание», «соприкосновение», «отождествление» и т. п.

Таким образом, при помощи понятия «вера» обозначается некий процесс, отношение, связь, но никак не «вещь», «предмет». Нам кажется важным подчеркнуть – верит человек во *что-то*, вера сама не есть это *что-то*. Исследователи ошибались, отождествляя веру с *предметом* веры. Однако не менее опасна попытка отделить веру от своего предмета, рассмотреть ее в «чистом» виде. Тогда, чтобы не потерять смысл, придется наделять веру особым атрибутом субстанциональности, а это – прямой путь к ее мистификации и «замыканию» на самой себе. В свое время при определении понятия «способность» исследователи старались не терять из виду то, что способность опредмечена, она есть способность к *чему-то*. Не будем и мы забывать, что ***вера по своей сути – это опредмеченная вера.***

Предмет веры есть то, во *что* верит человек. Это определенное «утверждение», «положение», например, существование чего-либо, достижимость чего-либо, возможность, истинность и т. д. Предмет веры необходимо отличать от ее объекта. На это еще указывал Ю. Ф. Борунков. Например, если человек говорит, что верит в Бога, то предметом веры является не Бог, а его существование. Бог (как идея) является объектом. Люди же часто объект отождествляют с предметом. Пользуясь терминами логики, можно сказать, что объектом веры выступает субъект суждения, а предметом – его предикат. Объектом могут выступать «вещи» (явления эмпирической действительности) и идеи (смыслы).

Нечто похожее на смешение объекта и предмета веры наблюдается и в смысловой сфере личности, когда человек называет смыслом своей жизни детей, счастье будущих поколений и т. п. Как свидетельствует Б. С. Братусь, не сами по себе дети, счастье будущих поколений, научный прогресс являются смыслом, а те многочисленные связи, принципы, соотношения, противоречия, которые возникают вокруг этих предметов, составляя как бы «кристаллическую решетку», внутреннюю психологическую структуру смыслового образования¹.

Интересно отметить, что в момент веры в сознании человека находится не ее предмет, а объект. Этот объект может быть визуаль-

¹ Братусь Б. С. Аномалии личности.

ным образом или словесно-логическим. Предмет веры человеком при этом не рефлексивируется и требует специальной работы по его осознанию, хотя в ситуации зарождения веры он попадает в поле деятельности сознания.

Взаимосвязь веры почти со всеми сторонами психической деятельности, отмеченная многими авторами, привела к тому, что вера как бы «растворилась» в них, стала и *всем* и *ничем*. Исправить данную ошибку можно, выдвинув следующие предположения: ***вера является интегральной психологической характеристикой***, объединяющей, сочетающей в единое целое различные явления психической действительности; ***вера есть системное психическое образование***, не сводимое к элементам психики.

Произведем некоторую классификацию частных проявлений феномена веры. По своему *предмету* веру можно подразделить на:

- 1) веру в истинность;
- 2) веру в существование;
- 3) веру в возможность, осуществимость;
- 4) веру в необходимость, долженствование;
- 5) веру – предвидение будущего;
- 6) веру – доверие.

Веру в истинность и веру в существование подтверждать примерами не будем, т. к. они очевидны. Примером веры в возможность и необходимость может быть такое утверждение: «Я верю в необходимость (возможность) пролетарской революции в России». Вера – предвидение будущего проявляется в утверждениях: «Я верю, что успею сделать все до завтра» и «Я верю, что красота победит мир». Предметом веры-доверия выступает делегирование человеком своего отношения к объекту как безопасному, надежному.

Далее уместно классифицировать веру по *природе* своего *объекта*:

- 1) вера, объектом которой выступают недоказуемые идеи;
- 2) вера, объектом коей – вещи, предметы эмпирической действительности, проверяемые на опыте.

Для первого вида веры объектом выступают идеи, которые И. Кант назвал «предметами веры». Эти идеи нельзя рационально доказать, но можно предполагать как необходимое условие для морального императива. Это идеи справедливости, высшего блага, доброты и пр.

Целесообразно привести классификацию по *типу объекта* веры:

- 1) вера, объектом которой являются вещи, предметы, объекты, их свойства, а также свойства субъекта;
- 2) вера, объектом коей выступает конкретный субъект, существо.

Проанализируем действие веры – предвидения будущего, когда ее объектом выступает вещь, предмет, проверяемый на опыте. Образ будущего, принимаемый на веру, может быть более или менее определенным. В одном случае это может быть образ общего направления дальнейшей жизни человека, в другом – образ конкретной цели, к которой стремится человек, осуществляя деятельность. Необходимость веры как условие любой сложноорганизованной деятельности прекрасно обоснована Б. С. Братусем. В этом случае образ будущего эмоционально «притягивается», «прилепляется» к сердцу механизмом веры. Через веру будущее становится для человека субъективно реальным, осязаемым, существующем в настоящем. Не следует думать, что этот образ есть некая галлюцинация, фантазия. Несмотря на то, что он действительно иллюзорен, человек, имея его, не теряет ощущения настоящего. Благодаря действию веры, человек в настоящем переживает будущее, несуществующее – как существующее. И это будущее уже становится условием, основанием его дальнейших действий в настоящем.

Исходя из этого, вере отводится функция поддержания этого образа близким человеку, осязаемым и переживаемым в настоящем. Нет оснований относить веру к сознанию, ибо в сознании находится только образ будущего, который не есть сама вера. Этот образ не продукция веры, а результат мысленного конструирования, опережающего отражения. Он может быть результатом обоснованного прогноза или «необоснованным» видением желаемого. Продукция веры – это «притяжение» этого образа к человеку, такое притягивание, когда еще не существующее будущее становится существующим в настоящем.

Продукцией, результатом, способом действия веры выступает непредставленность образа будущего в сознании, *переживание* будущего в настоящем. Как свидетельствует С. Л. Рубинштейн, в переживании на передний план выступает не само по себе предметное содержание того, что в нем отражается, познается, а его *значение* в ходе жизни человека¹. Поэтому мы можем сказать, что в переживании будущего как настоящего отражается *значение* этого будущего для человека. Это значение и есть личностный смысл, который несет в себе поставленная человеком цель. Смысл будущего как и его образ находятся в сознании человека. Переживание, согласно Ф. Е. Василюку, понимается как особая деятельность по перестройке психического мира, направленная на установление смыслового соответствия между сознанием и бытием, общей целью которого является повышение осмыс-

¹ Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии.

ленности жизни¹. Обретаемый, восстанавливаемый в переживании смысл деятельности обуславливает *отношения* человека к различным сторонам этой деятельности, которые в системе образуют определенную *позицию* человека в отношении деятельности (Б. С. Братусь).

Поэтому, когда мы говорим, что человек верит во что-либо и потому относится к чему-нибудь определенным образом, то мы имеем в виду, что не вера сама по себе формирует его отношения к действительности, а тот смысл, который приобретается человеком, благодаря действию веры. Связь веры со смыслом очевидна. Будущее, в которое человек не верит, не имеет для него никакого смысла. И наоборот, смысл этого будущего заставляет полагать его существование *необходимым* и, таким образом, верить в него. Вера удерживает смысл, а смысл, в свою очередь, – веру. Обретение человеком смысла в переживании, обусловленном действием веры, мобилизует волю, склоняет к действиям по достижению поставленной цели.

Суммируя вышесказанное, можно описать действие веры-предвидения примерно так. Потребности человека в определенности будущего своей деятельности приводят к построению в сознании идеального образа цели. Благодаря действию веры (как особого отношения), этот образ будущего становится субъективно реальным и переживаемым в настоящем, обретает личностный смысл, который затем «пронизывает» все действия человека. Это переживание сопровождается эмоциями: радостью, очевидностью, *уверенностью*. Переживание достижимости и определенности будущего мобилизуют волю. Вера не является сама по себе образом или смыслом, которые находятся в сознании. Не является она ни эмоцией, ни переживанием, которое выступает ее продукцией, способом действия. Вера не есть прогнозирование, ибо прогнозирование как объективное предвидение есть мысленное конструирование наиболее вероятного будущего. Объектом веры может выступать и образ желаемого будущего. К тому же конструирование образа не есть его «притяжение».

Не следует думать, что действие веры носит пошаговый характер: сначала создание образа будущего, затем его «притяжение», потом появление смысла и т. д. Рождение веры само связано с обретением смысла, оно есть постоянное соотнесение вероятных смыслов, которые человек обретет, поверив, с наличием или отсутствием для них объективных оснований. В человеке присутствует борьба, противоречие между желанием обрести смысл и опаской поверить в то, что не обос-

¹ *Василюк Ф. Е.* Психология переживания (анализ преодоления критических ситуаций).

нованно. Это определяет жизненность веры. Как заметил Г. Гегель, «не-что жизненно, только если оно содержит в себе противоречия, и есть именно та сила, которая в состоянии вмещать в себе это противоречие и выдерживать его»¹. Противоречие в вере таково, что человек осознает недостаточность объективных оснований или их достаточность только для него самого и при этом «вынужден» предполагать предмет веры как необходимый (это рациональный момент в вере).

Вера носит динамичный характер: в процессе деятельности она может ослабевать, усиливаться и т. д. В ходе этой деятельности сознание может «заужаться», концентрироваться на действиях. В таком случае образ веры, та конечная цель теряется, действия перестают быть «пронизанными» общим смыслом деятельности, в результате чего ослабевает воля и возникающие трудности кажутся неразрешимыми, накапливается эмоциональное напряжение. Возникает два выхода: прекратить выполнение деятельности и, таким образом, отказаться от первоначально намеченного пути, либо восстановить утраченный смысл или обрести новый. Восстановление смысла опять-таки осуществляется через создание эскиза, образа будущего, принятия его. Переживание, в форме которого происходит восстановление смысла, способствует эмоциональному отреагированию – снятию напряжения, приобретенного в ходе деятельности.

Вера может быть соотнесена со знаниями в их конкретно-психологическом воплощении. Знание – структурированная информация, выраженная в знаке и имеющая определенное значение. Данная информация может как соответствовать действительности, так и нет. Я. А. Пономарев замечает: «...в психологическом аспекте знания выступают как динамические мозговые модели предметов и явлений, их свойств»². ***Вера – не модель, стремящаяся к информативно точному отображению действительности, а отношение, в котором реализуется личностная пристрастность человека к этой действительности.*** Если говорить о вере в будущее, то модель, образ этого будущего, построенный на основе информационного прогноза, еще не есть вера в него. В вере данный образ обретает для человека реальность в настоящем, переживается как очевидный, необходимый, значимый. В вере присутствует элемент знания, однако в ней на передний план выступает не объективное содержание данного знания, а *значение* этого содержания для человека.

¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. М.: Мысль, 1974. Т. 1. С. 66.

² Пономарев Я. А. Знание, мышление и умственное развитие. М.: Просвещение, 1967. С. 90.

Знание может вступать в противоречие с верой, например, когда прогнозируемый образ будущего не соответствует образу веры. Вот почему врач в некоторых случаях скрывает от пациента истинный диагноз, чтобы не разрушить веру человека в позитивный исход лечения. В этом случае знание истинного положения дел может сыграть злополучную роль.

Веру обычно описывают как «принятие», «удержание», «прилепление», «признание». Образно представить механизм действия веры можно при помощи таких понятий, как «отождествление» (М. Бубер), «сращивание» и т. п. Однако для психологического анализа этого недостаточно. Необходимо содержательно раскрыть, *что* есть это «принятие». Отмечая безусловную сложность такой задачи, мы все-таки попытаемся это сделать. На наш взгляд, наиболее адекватным «существом» веры будет понятие *отношения* или системы отношений.

Отношение человека к действительности, как пишет В. Н. Мясищев, это «сила, потенциал, определяющий степень интереса, степень выраженности эмоции, степень напряжения желания или потребности. Отношения поэтому являются движущей силой личности»¹. По словам Д. А. Леонтьева, «отношения характеризуют как раз тот конкретный смысл, который имеют для человека отдельные объекты, явления, люди и их классы»².

Психологические отношения человека представляют собой «целостную систему индивидуальных, избирательных, сознательных связей личности с различными сторонами объективной действительности»³. Благодаря категории «отношение» можно охватить все многообразие проявлений веры, объединив ее когнитивную, эмоциональную, волевою и смысловую стороны, т. к. в отношениях выражается и сознание, и чувство, и воля, и смысл.

Надо отметить, что представление о вере как об отношении для психологии не ново. Тем не менее, авторы, которые определяли веру через категорию «отношение», брали это понятие вне рамок какой-либо концептуальной схемы. А мы опираемся на концепцию отно-

¹ Мясищев В. Н. Понятие личности в аспектах нормы и патологии // Мясищев В. Н. Психология отношений. М.: МПСИ; Воронеж: НПО МОДЭК, 2003. С. 51.

² Леонтьев Д. А. Очерк психологии личности. 2-е изд. М.: Смысл, 1997. С. 41.

³ Мясищев В. Н. Основные проблемы и современное состояние психологии отношений человека // Мясищев В. Н. Психология отношений. С. 15.

шений, восходящую к идеям А. Ф. Лазурского¹ и развитую в работах В. Н. Мясищева². Понимание этой категории определяет свойства любых отношений человека, в том числе и веры – *целостность, предметность, интегральность, системность, личностный характер* и др.

Опора на данную концепцию позволяет наметить основные характеристики веры. Развивая идеи В. Н. Мясищева, Б. Ф. Ломов выделяет следующие параметры отношений личности: модальность; интенсивность; широта; степень устойчивости; доминантность; когерентность; эмоциональность; степень обобщенности; степень активности; сознательность; принципиальность³.

Каковы же специфические особенности веры, отличающие ее от других отношений личности?

Чтобы определить специфику веры как отношения, необходимо в одном родовом понятии объединить то, что в вере человек *познает* действительность, находит в ней *смысл, переживает* его и стремится *утвердить* его своими поступками. Мы считаем, что таким понятием может быть **персональный миф**. Благодаря вере, человек *присваивает* действительность, становится *сопричастным* ей. Традиционное противопоставление человека как субъекта и Мира как объекта в вере «снимается». Человек начинает жить в своем персональном мифе.

Проблеме природы и существа мифа посвящено множество разноплановых работ⁴. На основе их анализа, можно заключить, что миф

¹ Лазурский А. Ф. Классификация личностей // Лазурский А. Ф. Избранные труды по психологии. М.: Наука, 1997. С. 5–266; *Он же*. Школьные характеристики // Лазурский А. Ф. Избранные труды по психологии. М.: Наука, 1997. С. 267–411.

² Мясищев В. Н. Основные проблемы и современное состояние психологии отношений человека; *Он же*. Понятие личности в аспектах нормы и патологии; *Он же*. О связи проблем психологии отношения и психологии установки // Мясищев В. Н. Психология отношений. М.: МПСИ; Воронеж: НПО МОДЭК, 2003. С. 114–121; *Он же*. Психические функции и отношения // Там же. С. 122–144.

³ Ломов Б. Ф. Методологические и теоретические проблемы психологии. М.: Наука, 1984.

⁴ Антонян Ю. М. Миф и вечность. М.: Логос, 2001; Вундт В. Миф и религия // Мюллер М., Вундт В. От слова к вере. Миф и религия. М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2002. С. 245–824; *Голосовкер Я. Э.* Логика мифа. М.: Наука, 1987; *Лобок А. М.* Антропология мифа. Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997; *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 391–655; *Мендра А.* Основы социологии: учеб. пособие для вузов: пер. с фр. М.: NOTA VENE, 2000; *Мещерякова Э. И.*

представляет собой не мир иллюзий, оторванных от реальности, а саму реальность, наполненную индивидуальными, отличными от повседневных, смыслами человека. Фактичность вещей в мифе остается, но меняется их смысл, вещи начинают подчиняться особой идее. Как пишет А. С. Шаров: «Миф – это определенный горизонт восприятия мира, он изменяет и творит значимость (смыслы, ценности) вещей и всего окружающего»¹. Подлинный смысл мифа, считает Р. Бультман, не в том, чтобы дать объективную картину действительности, а выразить то, как человек понимает себя в этой действительности².

Персональный миф человека является его индивидуальным пространством жизнедеятельности. Это определенным образом индивидуально познаваемая действительность, наполненная личностными смыслами и ценностями, представляющая «точку опоры» для человека, служащая основанием всех его действий. И эта «точка опоры», как говорил М. К. Мамардашвили, является залогом и условием «не-распада личности»³. В случае утраты веры персональный миф разрушается – человек субъективно переживает свою прежнюю ограниченность, ощущает, что действительность, в которой он жил, является не такой, какой он себе ее представлял, теряется смысл бытия, обесцениваются прежде значимые вещи, из-под ног уходит «точка опоры».

Связь мифа и веры проступает настолько явственно, что Ю. М. Антонян высказывается прямо: «Миф есть не что иное, как акт веры»⁴.

Таким образом, **вера предстает как внутреннее отношение личности, мифологизирующее действительность.**

Однако построение персонального мифа человека не является самодостаточной психологической функцией веры. На основе обобщения феноменальных проявлений веры и теоретического анализа проблемы

Персональный миф в психологическом консультировании: автореф. дис. ... канд. психол. наук. Барнаул, 2001; *Полосин В. С.* Миф. Религия. Государство. М.: Ладомир, 1999; *Ранк О.* Миф о рождении героя. М.: Релф-бук, 1997; *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М.: Наука, 1978; *Хьюбнер К.* Истина мифа. М.: Республика, 1996; *Элиаде М.* Аспекты мифа. М.: Инвест ППП, 1995; *Юнг К. Г.* Душа и миф. Шесть архетипов. Киев: Порт-Рояль, ЗАО «Совершенство»; М.: АСТ, 1998 и мн. др.

¹ Шаров А. С. Жизненные кризисы в развитии личности. Омск: ОмГТУ, 2005. С. 84.

² Бультман Р. Новый завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Вопросы философии. 1992. № 11. С. 86–99.

³ Мамардашвили М. К. Необходимость себя. Введение в философию. М.: Лабиринт, 1996. С. 114.

⁴ Антонян Ю. М. Миф и вечность. М.: Логос, 2001. С. 57.

можно сделать следующее предположение: *функция веры заключается в обеспечении устойчивости личности*. В научно-психологической литературе под устойчивостью личности понимается «способность человека сохранять в различных условиях свои личностные позиции, обладать определенным иммунитетом по отношению к воздействиям, чуждым его личностным установкам, взглядам, убеждениям»¹.

В отношении, которым является вера, не последнюю роль играют потребности и интересы человека. Мы не считаем нужным говорить о якобы присущей человеку «потребности верить», однако очевидно то, что вера удовлетворяет ряд потребностей человека. В первую очередь, это потребность в определенности. Неопределенность чего-либо не позволяет человеку действовать обоснованно. Вера же, определяя будущее или настоящее, дает человеку *основание* для действия. Например, исход некоей деятельности не определен, однако уже в настоящем человеку требуется принимать решения и действовать, на основе определенного для него образа будущего. Вера удовлетворяет потребность человека в общих смыслах. Л. Н. Толстой, описывая свой мучительный поиск жизненного смысла, поясняет: «Вера есть знание смысла человеческой жизни»². Человек не может доказать существование справедливости, высшего блага и прочих «предметов веры», поэтому вера выступает для него единственным способом порождения общих смыслов.

В отношении веры к эмоциям необходимо обозначить два аспекта.

Во-первых, *веру нельзя отождествлять с эмоциями*, сопровождающими «притяжение» образа будущего. Эмоции всегда присутствуют, когда человек получает *ожидаемое*: ребенок радуется получению игрушки, которую хотел, работник – получению желаемой должности и т. д. Цель деятельности, сознательно поставленная человеком, является значимой для него, а потому и ожидаемой, желанной. Естественно, что достижение этой цели (пока иллюзорное, лишь субъективно реальное благодаря действию веры) не может не вызывать эмоций.

Во-вторых, эмоциональный компонент, часто приписываемый вере, на самом деле относится к смыслу. Смысловые образования – это сплав сознательных и эмоциональных процессов³.

¹ Чудновский В. Э. Становление личности и проблема смысла жизни. М.: МПСИ; Воронеж: НПО МОДЭК, 2006. С. 95.

² Толстой Л. Н. Исповедь. В чем моя вера? Л.: Художественная литература, 1991. С. 79.

³ Братусь Б. С. Аномалии личности.

Проанализируем связь веры со смысловой сферой. Вообще, заметим, что понимание особенностей смысловой сферы человека – ключ к пониманию веры, ибо вера всегда связана со смыслом. Смысл является сверхчувственным образованием. По мнению Д. А. Леонтьева, «смысл является особой психологической реальностью, игнорируя которую или сводя к другим (например, эмоциональным) явлениям, невозможно построить достаточно полную теорию ни личности, ни сознания, ни деятельности»¹. Смысловые образования отличаются от сферы значений, знаний и умений человека: они существуют не только в осознаваемой, но и неосознаваемой форме, образуя «утаенный» план сознания; они не имеют своего «надындивидуального», «непсихологического» существования, не бытуют сами по себе, как мир значений, культуры, который может быть отторгнут от нас. Также смысловые образования не поддаются прямому произвольному контролю и чисто словесным, вербальным воздействиям и не могут быть поняты и исследованы вне их деятельностного, жизненного контекста (т. е. необходимо исследовать не только отдельные факты, но целостные акты поведения, ситуации во всех их взаимосвязях, в которых возникают и находят свое проявление те или иные смысловые отношения к действительности). «Смысловые отношения, будучи порожденными в деятельности, не остаются к ней непосредственно приписанными, возникающими лишь тогда, когда вновь и вновь производится данная деятельность, но... образуют особую сферу, особый относительно самостоятельный план отражения, нежели план конкретных взаимосвязей целей, действий и операций», – считает Б. С. Братусь². Смысловой слой – особая психологическая субстанция личности, определяющая собственно личностный слой отражения. В сознании смысловой слой отличен от бытийного, который образует действия, программы, образы, представления.

Смысл существует не иначе как верой. Необходимость присутствия в жизни (действиях, поступках) человека смысла является необходимым условием появления веры. Взаимодействие веры и смысла таково: вера в нечто порождает смысл в этом нечто. Смысл же заставляет человека поверить в иные вещи, которые дадут частные смыслы, связанные с общим. Так как смысловой слой сознания относится к личностному слою отражения, то и вера принадлежит ему же. Вера имеет некоторые черты, присущие смысловой сфере: она сверхчувственное образование; она не имеет «надындивидуального», «непсихо-

¹ Леонтьев Д. А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. С. 78.

² Братусь Б. С. Аномалии личности. С. 99.

логического» существования. Ее нельзя заполнить извне, ее нельзя отторгнуть от себя. Отчужденными могут быть только *верования*. Вера может быть осознаваемой и неосознанной. Неосознанная вера может присутствовать у человека в форме установки, например, когда человек действует исходя из положения чего-либо существующим, даже не задумываясь, есть ли для этого объективные основания. При возникновении обстоятельств, противоречащих неосознанной вере, вера подвергается осознанию. Осознание веры всегда связано с переживанием, ибо верить человек может только в то, что *значимо* для него, а что не значимо, то он лишь предполагает. Предположение же верой не является.

Вера не поддается волевому контролю, однако способствует появлению смысла, который мобилизует волю человека. Вера не может быть исследована вне жизненного контекста человека. Она протекает на всех уровнях жизнедеятельности, которые взаимно обуславливаются.

Вера нетождественна убеждениям человека. Убеждения – относительно статичные образования, вера носит процессуальный, динамичный характер. Метафорически выражаясь, убеждение есть «вещь», вера же – отношение. Понятие убеждения в психологии личности неоднозначное¹. Мы понимаем под убеждением человека сплав смыслов (в том числе ценностей как осознанных смыслов), значений и представлений, делающих устойчивыми цели и мотивы действий. Вера есть «удержание» этих смыслов и представлений. Утрата веры, потеря смысла влекут за собой и крах убеждений.

Убеждения – результат личностного развития человека, они характеризуют его бытие как личности. Вера же присутствует у человека вне зависимости от степени сформированности убеждений. Она – один из инструментов, орудий формирования убеждений.

Несмотря на то, что вера как психическое явление определена нами как отношение, было бы неправомерным исключить другие возможности ее определения. Например, опираясь на принятую в психологии классификацию психических явлений, возможно рассмотрение веры как определенного психического состояния – фона, на основе которого разворачивается система различных психических деятельностей. Вера будет выступать как внутреннее условие, опосредствующее влияние внешних воздействий. Другой подход – это изуче-

¹ Залесский Г. Е. Психология мировоззрения и убеждений личности; Калинин В. С. Природа нравственных убеждений. – Горький: Волго-Вят. кн. изд-во, 1990; Общая психология: учеб. пособие / под ред. В. В. Богословского и др. 3-е изд., перераб. и доп. М.: Просвещение, 1981 и др.

ние веры как психического свойства, обеспечивающего качественно-количественный уровень психической деятельности и поведения, типичный для индивида. Вера как психическое свойство может проявляться в личностных качествах: оптимистичности, пессимистичности, доверчивости и др.

Дальнейшие пути исследования веры, на наш взгляд, должны содержать рассмотрение ее как психического отношения, состояния и свойства. Необходимо раскрытие механизмов порождения и динамики веры, выделения свойств веры, факторов, влияющих на ее динамику, обоснование критериев, по которым вера будет доступной эмпирическому исследованию.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Наш аналитический экскурс в область философии и психологии показал, что проблема веры, привлекавшая ученых и вообще людей мыслящих в разные времена, многолика и неоднозначна. Различные взгляды на существо проблемы, множественность интерпретаций феномена веры, калейдоскоп личных позиций философов и психологов (от обожествления веры вплоть до ее полного отрицания) представляют ценнейший материал для построения философско-психологической концепции веры, которая смогла бы приблизить нас к истине.

В отличие от философии, где проблема веры разрабатывалась длительно и продуктивно (преимущественно в русле гносеологии), разработка проблемы веры в психологии находится на начальном этапе. Многоцветье трудно соотносимых между собой мнений психологов не позволяет говорить о каких-либо сложившихся концептуальных подходах. В психологии термином «вера» часто называют разные психические явления, отсутствует научное обоснование психологической природы веры. Психологические особенности, приписываемые психологами вере, во многом умозрительны. Поэтому возникает психологическая неопределенность *понятия веры* и неоднозначность ее трактовок. Наблюдаемое некритичное перенесение в психологию гносеологического понимания веры чревато потерей веры как *психической реальности*. Становится очевидной *необходимость постановки проблемы веры в психологии*.

Феномен веры может быть предметом психологического познания, т. к. «локализуется» он во внутреннем мире человека и может рассматриваться как психическое явление. Постановка проблемы веры будет заключаться не в обобщении бытующих противоречивых представлений, а в обосновании ее психологической природы, выделении веры из всего многообразия психических явлений и в постулировании специфической роли во внутреннем мире человека, раскрытии механизмов ее динамики в реальных жизненных условиях конкретных людей.

Проведенное исследование позволило не только дать рабочее определение вере и обосновать необходимость введения данного поня-

тия в психологическую науку, но и зафиксировать некоторые общепсихологические особенности веры:

- свойства, присущие вере: приобретение, потеря, укрепление, ослабевание, подверженность испытанию и т. п.;

- связь с эмоциональной сферой, односторонняя связь с волей (волевым усилием веру вызвать нельзя, вера же активизирует волю), связь с мышлением (мышление участвует при процессе образования веры, однако не обуславливает ее появление), связь со смысловыми образованиями (утрата веры ведет к потере смысла), связь с сознанием (предмет веры – образ – находится в сознании), потребностями, связь с личностным отношением;

- существует «вера в будущее», «вера в истинность чего-либо», «вера-доверие», «вера в справедливость, правильность, целесообразность и т. п.» (то, что И. Кант назвал предметами веры, изначально недоказуемыми);

- функция «веры в будущее» – через наглядно-чувственную представленность сознанию нереализованное в действительности делать субъективно реальным, осязаемым, недостижимое – видимо достижимым, будущее – настоящим (Б. С. Братусь);

- вера служит основанием для жизненных выборов и поступков, противоречащих видимым жизненным обстоятельствам;

- вера связана с действием и выступает в качестве условия деятельности.

Вглядываясь в зеркало философско-психологического знания, можно увидеть вектор дальнейших научных поисков: от постановки проблемы веры – к исследованию ее психической реальности.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абеляр П.* Диалог между Философом, Иудеем и Христианином // Тео-логические трактаты: пер. с лат. / вступ. ст., сост. С. С. Неретиной. – М.: Прогресс-Гнозис, 1995. – С. 311–411.
2. *Августин Блаженный.* Энхиридион Лаврентию о вере, надежде и любви // Творения: в 4 т. – СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. – Т. 2. – С. 3–73.
3. *Аверроэс (Ибн Рушид).* Опровержение опровержения. – Киев: УЦИММ-Пресс; СПб.: Алетейя, 1999. – 687 с.
4. *Александров А. Д.* Научный поиск и религиозная вера. – М.: Политиздат, 1974. – 63 с.
5. *Алиева Б. А.* Современный ислам и наука. – М.: Знание, 1981. – 63 с.
6. *Алишев Б. С.* Психологическая теория ценностей (системно-функциональный подход): дис. ... д-ра психол. наук. – Казань, 2002. – 367 с.
7. *Ал-Газали А. Х.* Воскрешение наук о вере. – М.: Наука, 1980. – 376 с.
8. *Аль-Фараби.* О достижении счастья // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1973. – С. 275–349.
9. *Аль-Фараби.* Указание пути к счастью // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1973. – С. 1–44.
10. *Андрющенко М. Т.* Познавательный статус веры: дис. ... д-ра филос. наук. – Владимир, 1992. – 314 с.
11. *Андрющенко М. Т.* Познание и вера. – Иркутск: ИГУ, 1990. – 166 с.
12. *Ансельм Кентерберийский.* Монологион // Сочинения / пер., послесл. и коммент. И. В. Купреевой. – М.: Канон, 1995. – С. 32–122.
13. *Ансельм Кентерберийский.* Прослогион // Сочинения / пер., послесл. и коммент. И. В. Купреевой. – М.: Канон, 1995. – С. 123–165.
14. *Антонян Ю. М.* Миф и вечность. – М.: Логос, 2001. – 464 с.
15. *Аристотель.* О душе // Сочинения: в 4 т. / под ред. В. Ф. Асмуса. – М.: Мысль, 1975. – Т. 1. – С. 369–448.

16. *Бакунин П.* Основы веры и знания. – СПб.: Типография В. Безобразова и К^о, 1886. – 408 с.
17. *Барт К.* Очерки догматики. – СПб.: Алетейя, 1997. – 271 с.
18. *Бердяев Н. А.* Вера и знание // Вопросы философии и психологии. – 1910. – № II (102). – С. 198–234.
19. *Бердяев Н. А.* Философия свободы // Бердяев Н. А. Философия свободы. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2002. – С. 27–262.
20. Библия: Ветхий и Новый Завет.
21. *Билалов М. И.* Место веры в структуре человеческого познания // Вера как ценность: матер. Всерос. науч. конф. Великий Новгород, 25–27 июня 2002 года. – Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2002. – С. 59–61.
22. *Билецкая Л. В.* Функции категорий «вера» и «убеждение» в формировании научно-атеистического мировоззрения личности: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Киев, 1988. – 16 с.
23. *Боргош Ю.* Фома Аквинский / пер. с польского М. Гуренко. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1975. – 183 с.
24. *Борунков Ю. Ф.* Структура религиозного сознания. – М.: Мысль, 1971. – 176 с.
25. *Боэций Дакийский.* О вечности мира // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского средневековья): в 2 т. / сост.: С. С. Неретина, Л. В. Бурлак; под ред. С. С. Неретиной. – СПб.: РХГИ, 2002. – Т. 2. – С. 262–282.
26. *Братусь Б. С.* Аномалии личности. – М.: Мысль, 1988. – 304 с.
27. *Братусь Б. С.* К проблеме человека в психологии // Вопросы психологии. – 1997. – № 5. – С. 3–19.
28. *Бубер М.* Два образа веры // Бубер М. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – С. 233–340.
29. *Букин В. Р., Ерунов Б. А.* На грани веры и неверия: философско-психологический очерк. – Л.: Лениздат, 1974. – 164 с.
30. *Булгаков С. Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. – 672 с.
31. *Бультман Р.* Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Вопросы философии. – 1992. – № 11. – С. 86–99.
32. *Бушуева Г. А.* Понятие веры. Историко-религиоведческий аспект. – Мурманск: МГПИ, 2001. – 38 с.
33. Бхагавадгита. Книга IV, гл. 25–42. – Ашхабад: АН ТССР, 1960. – 403 с.
34. *Василюк Ф. Е.* Психология переживания. – М.: МГУ, 1984. – 200 с.

35. *Введенский А. И.* Вера в Бога, ее происхождение и основания. – М.: Университетская типография, 1891. – 465 с.
36. *Введенский А. И.* Условие допустимости веры в смысл жизни. – СПб.: Типография В. С. Балашева и К^о, 1896. – 33 с.
37. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / пер. с нем. И. С. Добронравова и Д. Г. Лахути; общ. ред. и предисл. В. Ф. Асмуса. – М.: Наука, 1958 (2009). – 133 с.
38. *Вундт В.* Миф и религия // Мюллер М., Вундт В. От слова к вере. Миф и религия. – М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2002. – С. 245–824.
39. *Галушко В. Г.* Проблема соотношения веры и разума: дис. ... канд. филос. наук. – СПб., 1994. – 188 с.
40. *Гаман И. Г., Якоби Ф. Г.* Философия чувства и веры / пер. с нем., сост., вступ. ст., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. – СПб.: РТП ЛГУ, 2006. – 487 с.
41. *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии: в 2 т. – М.: Мысль, 1975. – Т. 1. – 532 с.
42. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук: в 3 т. – М.: Мысль, 1974. – Т. 1. – 452 с.
43. *Гельвеций К. А.* О человеке, его умственных способностях и его воспитании. – М.: ОГИЗ, 1938. – 483 с.
44. *Гераклит* // Досократики. – Минск: Харвест, 1999. – С. 229–332.
45. *Глумин В. И.* Коммунистическая убежденность советского человека. – Алма-Ата: Казахстан, 1980. – 184 с.
46. *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Избранные произведения: в 2 т. / ред. и вступ. ст. В. В. Соколова. – М.: Мысль, 1964. – Т. 2. – С. 45–678.
47. *Гоббс Т.* О гражданине // Избранные произведения: в 2 т. / ред. и вступ. ст. В. В. Соколова. – М.: Мысль, 1964. – Т. 1. – С. 287–409.
48. *Голосовкер Я. Э.* Логика мифа. – М.: Наука, 1987. – 218 с.
49. *Гольбах П. А.* Система природы, или О законах мира физического и мира духовного // Избранные произведения: в 2 т. / под общ. ред. и со вступ. ст. Х. Н. Момджана. – М.: Соцэгиз, 1963. – Т. 1. – С. 53–684.
50. *Горячева А. И.* Проблемы социальной психологии в советской философской и психологической литературе // Уч. зап. ТГУ. – Тарту: ТГУ, 1971. – Вып. 273. – С. 138–139.
51. *Губенко В. И.* О вере и верных знаниях // Философские науки. – 1975. – № 1. – С. 150–152.
52. *Гуревич П. С.* Гуманизм и вера. – М.: Знание, 1990. – 63 с.

53. *Декарт Р.* Метафизические размышления // Избранные произведения. – М.: Политиздат, 1950. – С. 335–407.
54. *Декарт Р.* Первоначала философии // Сочинения: в 2 т. / сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 297–422.
55. *Джеймс У.* Воля к вере и другие очерки популярной философии // Джеймс У. Воля к вере. – М.: Республика, 1997. – С. 3–206.
56. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. – М.: Наука, 1993. – 432 с.
57. *Дидро Д.* Философские мысли // Сочинения: в 2 т. / сост., ред., вступ. ст. и примеч. В. Н. Кузнецова. – М.: Мысль, 1986. – Т. 1. – С. 164–187.
58. *Дубровский Д. И.* Вера и знание // Дубровский Д. И. Проблема идеального. Субъективная реальность. – М.: Канон+, 2002. – С. 271–310.
59. *Дьюи Дж.* Психология и педагогика мышления. (Как мы мыслим). – М.: Лабиринт, 1999. – 192 с.
60. *Евстифеева Е. А.* К анализу феномена веры // Философские науки. – 1984. – № 6. – С. 71–76.
61. *Евстифеева Е. А.* Феномен веры: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – М., 1995. – 32 с.
62. *Евстифеева Е. А.* Феномен веры и активность сознания // Философские науки. – 1987. – № 7. – С. 78–88.
63. *Евстифеева Е. А.* Феномен веры как фактор деятельности // Философские науки. – 1985. – № 5. – С. 131–135.
64. *Ерунов Б. А.* Мнение в человеческом познании: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – Л., 1974. – 30 с.
65. *Залесский Г. Е.* Психология мировоззрения и убеждений личности. – М.: МГУ, 1994. – 144 с.
66. *Иванников В. А.* Психологические механизмы волевой регуляции. – М.: МГУ, 1991. – 140 с.
67. *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. Т. I, II. – М.: Рарог, 1993. – 448 с.
68. *Ильин И. А.* Путь духовного обновления // Ильин И. А. Религиозный смысл философии. – М.: АСТ, 2003. – С. 85–340.
69. *Калинин В. С.* Природа нравственных убеждений. – Горький: Волго-Вят. кн. изд-во, 1990. – 146 с.
70. *Калюжная Н. А.* Вера в становлении индивидуального духа: философско-антропологический подход: дис. ... канд. филос. наук. – Волгоград, 2004. – 165 с.
71. *Кант И.* Критика способности суждения // Сочинения: в 6 т. – М.: Мысль, 1966. – Т. 5. – С. 161–529.

72. *Кант И.* Критика чистого разума. – М.: Наука, 1998. – 655 с.
73. *Карсавин Л. П.* Святые отцы и учителя церкви. Раскрытие православия в их творениях / Предисл. и коммент. С. В. Мосоловой. – М.: МГУ, 1994. – 176 с.
74. *Киреевский И. В.* Критика и эстетика / сост., вступ. ст. и примеч. Ю. В. Манна. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Искусство, 1998. – 462 с.
75. *Клаус Г.* Сила слова: пер. с нем. – М.: Прогресс, 1967. – 230 с.
76. *Козырева А. К.* Вера и знание // Ученые записки ЛГПИ им. А. И. Герцена. – Л.: б/и, 1971. – Т. 444. – Вып. 1 (серия «Социальная психология и философия»). – С. 132–145.
77. *Козырева А. К.* Природа веры // Ученые записки ЛГПИ им. А. И. Герцена. – Л.: б/и, 1968. – Т. 365 («Философские исследования»). – С. 152–171.
78. *Копнин П. В.* Введение в марксистскую гносеологию. – Киев: Наукова думка, 1966. – 288 с.
79. *Копнин П. В.* Гипотеза и познание действительности. – Киев: Госполитиздат УССР, 1962. – 182 с.
80. *Копнин П. В.* Гносеологические и логические основы науки. – М.: Мысль, 1974. – 568 с.
81. *Коран* / пер. с араб. А. Г. Гафурова. – М.: Славянский диалог, 2000. – 511 с.
82. *Костикова Н. В.* Вера как состояние человека // Гуманитарные исследования: межвузов. сб. науч. трудов. – Омск: ОмГПУ, 2004. – Вып. 6. – С. 97–102.
83. *Костикова Н. В.* Витальная вера в структуре человеческой природы и ее генезис: дис. ... канд. филос. наук. – Омск, 2005. – 150 с.
84. *Купреева И. В.* Комментарии // Ансельм Кентерберийский. Сочинения / пер., послесл. и коммент. И. В. Купреевой. – М.: Канон, 1995. – С. 305–355.
85. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. – Л.: Советский фонд культуры, 1991. – 44 с.
86. *Лазурский А. Ф.* Классификация личностей // Лазурский А. Ф. Избранные труды по психологии. – М.: Наука, 1997. – С. 5–266.
87. *Лазурский А. Ф.* Школьные характеристики // Лазурский А. Ф. Избранные труды по психологии. – М.: Наука, 1997. – С. 267–411.
88. *Ламетри Ж. О.* Человек-машина // Сочинения / общ. ред., предисл. и примеч. В. М. Богуславского. – М.: Мысль, 1983. – С. 169–226.
89. *Лейбниц Г.-В.* Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Сочинения: в 4 т. Т. 2 / ред., авт. вступ. ст. и примеч. И. С. Нарский. – М.: Мысль, 1983. – С. 47–545.

90. *Лекторский В. А.* Вера и знание в современной культуре // Вопросы философии. – 2007. – № 2. – С. 14–19.
91. *Леонтьев А. Н.* Деятельность. Сознание. Личность. – М.: Политиздат, 1975. – 304 с.
92. *Леонтьев Д. А.* Очерк психологии личности. – 2-е изд. – М.: Смысл, 1997. – 64 с.
93. *Леонтьев Д. А.* Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. – 2-е изд., испр. – М.: Смысл, 2003. – 487 с.
94. *Лобок А. М.* Антропология мифа. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997. – 685 с.
95. *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении. Кн. 1–3 // Сочинения: в 3 т. Т. 1 / ред., авт. вступ. ст. и примеч. И. С. Нарский. – М.: Мысль, 1985. – С. 78–582.
96. *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении. Кн. 4 // Сочинения: в 3 т. Т. 2 / редкол.: М. Б. Митин и др. – М.: Мысль, 1985. – С. 3–201.
97. *Ломов Б. Ф.* Методологические и теоретические проблемы психологии. – М.: Наука, 1984. – 444 с.
98. *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. – М.: Правда, 1990. – С. 391–655.
99. *Лошаков Р. А.* Отношение разума и веры в новоевропейской метафизике (Августин, Декарт, Паскаль). – Архангельск: ПГУ, 1999. – 120 с.
100. *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии (латинская патристика). – М.: Мысль, 1979. – 431 с.
101. *Майоров Г. Г.* Цицерон как философ // Цицерон. Философские трактаты: пер. с лат. – 2-е изд. – М.: Наука, 1997. – С. 5–46.
102. *Мамардашвили М. К.* Необходимость себя. Введение в философию. – М.: Лабиринт, 1996. – 432 с.
103. *Маркс К., Энгельс Ф.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Сочинения: в 50 т. – М.: Госполитиздат, 1975. – Т. 42. – С. 86–151.
104. *Маркс К., Энгельс Ф.* Экономические рукописи 1857–1859 годов. Введение // Сочинения: в 50 т. – М.: Политиздат, 1975. – Т. 46, ч. 1. – С. 3–508.
105. *Мендра А.* Основы социологии: учеб. пособие для вузов: пер. с фр. – М.: NOTA VENE, 2000. – 342 с.
106. *Меццержакова Э. И.* Персональный миф в психологическом консультировании: автореф. дис. ... канд. психол. наук. – Барнаул, 2001. – 48 с.
107. *Микешина Л. А.* Философия познания: Poleмические главы. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – 623 с.

108. *Мустафин В. Ф.* Философия религии // Религиоведение: учеб. пособие. – 4-е изд. / науч. ред. А. В. Солдатов. – СПб.: Лань, 2003. – С. 66–89.

109. *Мясищев В. Н.* О связи проблем психологии отношения и психологии установки // Мясищев В. Н. Психология отношений. – М.: МПСИ; Воронеж: НПО МОДЭК, 2003. – С. 114–121.

110. *Мясищев В. Н.* Основные проблемы и современное состояние психологии отношений человека // Мясищев В. Н. Психология отношений. – М.: МПСИ; Воронеж: НПО МОДЭК, 2003. – С. 14–39.

111. *Мясищев В. Н.* Понятие личности в аспектах нормы и патологии // Мясищев В. Н. Психология отношений. – М.: МПСИ; Воронеж: НПО МОДЭК, 2003. – С. 40–72.

112. *Мясищев В. Н.* Психические функции и отношения // Мясищев В. Н. Психология отношений. – М.: МПСИ; Воронеж: НПО МОДЭК, 2003. – С. 122–144.

113. *Назаров А. Д.* Вера как философско-социологическая проблема: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Свердловск, 1977. – 18 с.

114. *Нарский И. С.* Философия Давида Юма. – М.: МГУ, 1967. – 358 с.

115. *Невелев М. Ю.* Случайное христианство. – М.: РОХОС, 2004. – 160 с.

116. *Неретина С. С.* Верующий разум. К истории средневековой философии. – Архангельск: ПГУ, 1995. – 368 с.

117. *Несмелов В. И.* Вера и знание с точки зрения гносеологии. – Казань: Центральная типография, 1913. – 93 с.

118. *Несмелов В. И.* Наука о человеке: в 2 т. Т. 1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. – Казань: Тип.-лит. Имп. ун-та, 1898. – 449 с.

119. *Нижников С. А.* К вопросу о понятии «метафизика веры» в русской философии // Русская философия: Многообразие в единстве: материалы VII Рос. симп. историков русской философии. – М.: Экспресс–2000, 2001. – С. 156–159.

120. *Нижников С. А.* Метафизика веры в русской философии. – М.: РУДН, 2001. – 355 с.

121. *Николай Кузанский.* О возможности-бытии // Сочинения: в 2 т. / общ. ред. З. А. Тажурзиной. – М.: Мысль, 1979. – Т. 2. – С. 135–181.

122. *Николай Кузанский.* О даре отца светов // Сочинения: в 2 т. / общ. ред. З. А. Тажурзиной. – М.: Мысль, 1979. – Т. 1. – С. 321–335.

123. *Николай Кузанский.* Об ученом незнании // Сочинения: в 2 т. / общ. ред. З. А. Тажурзиной. – М.: Мысль, 1979. – Т. 1. – С. 47–184.

124. *Никонов К. И.* Религиозен ли человек по природе? – М.: Знание, 1990. – 64 с.
125. *Носович В. И.* Психология веры. – Л.: Лениздат, 1970. – 68 с.
126. Общая психология: учеб. пособие / под ред. В. В. Богословского и др. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: Просвещение, 1981. – 383 с.
127. *Паскаль Б.* Мысли. – М.: ЭКСМО-ПРЕСС, 2000. – 368 с.
128. *Петровский А. В., Ярошевский М. Г.* Теоретическая психология. – М.: Академия, 2001. – 496 с.
129. *Петрушенко В. Л., Щербакова Г. Н.* Вера в духовном мире личности. – Львов: Выща школа, 1989. – 96 с.
130. *Пименова Е. Н.* Вера в структуре человеческой деятельности: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Куйбышев, 1990. – 15 с.
131. *Пирс Ч. С.* Закрепление верования // Избранные философские произведения. – М.: Логос, 2000. – 448 с.
132. *Платон.* Горгий // Собрание сочинений: в 4 т. / общ. ред. А. Ф. Лосева и др. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 477–574.
133. *Платон.* Законы // Собрание сочинений: в 4 т. / общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. – Т. 4. – С. 71–437.
134. *Платон.* Тезтет // Собрание сочинений: в 4 т. / общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1993. – Т. 2. – С. 192–274.
135. *Платон.* Тимей // Собрание сочинений: в 4 т. / общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. – Т. 3. – С. 421–500.
136. *Платонов К. К.* Вера // Философский энциклопедический словарь. – М.: Политиздат, 1968. – Т. 1. – С. 240–241.
137. *Платонов К. К.* О системе психологии. – М.: Мысль, 1972. – 216 с.
138. *Платонов К. К.* Психология религии. Факты и мысли. – М.: Политиздат, 1967. – 239 с.
139. *Платонов К. К.* Система психологии и теория отражения. – М.: Наука, 1982. – 309 с.
140. *Плотинская Н. В.* Феномен веры. Гносеологический аспект: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 1990. – 16 с.
141. *Полани М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии. – М.: Прогресс, 1985. – 344 с.
142. *Полосин В. С.* Миф. Религия. Государство. – М.: Ладомир, 1999. – 440 с.
143. *Полякова И. А.* Вера и знание. Гносеологический анализ: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Л., 1990. – 16 с.

144. *Пономарев Я. А.* Знание, мышление и умственное развитие. – М.: Просвещение, 1967. – 264 с.
145. *Попова М. А.* Критика психологической апологии религии (Современная американская психология религии). – М.: Мысль, 1973. – 261 с.
146. *Поппер К.* Логика и рост научного знания. – М.: Прогресс, 1983. – 606 с.
147. *Ранк О.* Миф о рождении героя. – М.: Релф-бук, 1997. – 252 с.
148. *Рассел Б.* Человеческое познание: его сфера и границы. – М.: ТЕРРА Книжный клуб, 2000. – 464 с.
149. *Рикер П.* Герменевтика и психоанализ; религия и вера. – М.: Искусство, 1996. – 270 с.
150. *Романов А. В.* Основные парадигмы в понимании веры и этапы ее актуализации // Вера как ценность: материалы Всерос. науч. конф. Великий Новгород, 25–27 июня 2002 года. – Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2002. – С. 41–58.
151. *Романов П. А.* Убеждение как специфическая форма субъективного отражения объективной действительности // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. – 1982. – № 6 – С. 74–82.
152. *Роузентал Ф.* Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. – М.: Наука, 1978. – 372 с.
153. *Рубинштейн С. Л.* Бытие и сознание // Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. Человек и мир. – СПб.: Питер, 2003. – С. 43–280.
154. *Рубинштейн С. Л.* Основы общей психологии. – СПб.: Питер, 2007. – 713 с.
155. *Сведенборг Э.* О небесах, о мире духов и об аде. – СПб.: Азбука, 2000. – 472 с.
156. *Скрипкина Т. П.* Психология доверия: учеб. пособие для студ. высш. пед. учеб. заведений. – М.: Академия, 2000. – 264 с.
157. *Слободчиков В. И.* Реальность субъективного духа // Человек. – 1994. – № 5. – С. 21–38.
158. *Слободчиков В. И., Исаев Е. И.* Основы психологической антропологии. Психология человека: Введение в психологию субъективности. – М.: Школа-Пресс, 1995. – 384 с.
159. *Смирнов Л. А.* Убеждение как философская категория. – Калинин: КГУ, 1973. – 140 с.
160. *Соболев В. Л.* Вера в социокультурном пространстве. – Пермь: ПРОРАГН, 1996. – 30 с.
161. *Соболев В. Л.* Вера и ее социокультурное пространство: дис. ... д-ра филос. наук. – Пермь, 1997. – 289 с.

162. Сочинения платоновской школы // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. / общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. – Т. 4. – С. 517–624.
163. *Спиноза Б.* Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье // Сочинения: в 2 т. – СПб.: Наука, 1999. – Т. I. – С. 1–91.
164. *Спиноза Б.* Этика // Сочинения: в 2 т. – СПб.: Наука, 1999. – Т. I. – С. 251–478.
165. *Столяров А. А.* Патрология и патристика. Краткое введение. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2004. – 156 с.
166. *Тард Г.* Социальная логика. – СПб.: Социально-психологический центр, 1996. – 553 с.
167. *Тахо-Годи А. А.* Примечания // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. / общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. – Т. 3. – С. 516–624.
168. *Теплов Б. М.* Психология и психофизиология индивидуальных различий. – М.: МПСИ; Воронеж: НПО МОДЭК, 1998. – 538 с.
169. *Тертуллиан.* О воскресении плоти // Избранные сочинения: пер. с лат. / общ. ред. и сост. А. А. Столярова. – М.: Прогресс, Культура, 1994. – С. 188–248.
170. *Тертуллиан.* О плоти Христа // Избранные сочинения: пер. с лат. / общ. ред. и сост. А. А. Столярова. – М.: Прогресс, Культура, 1994. – С. 161–187.
171. *Тертуллиан.* О прескрипции [против] еретиков // Избранные сочинения: пер. с лат. / общ. ред. и сост. А. А. Столярова. – М.: Прогресс, Культура, 1994. – С. 106–129.
172. *Тертуллиан.* Против Гермогена // Избранные сочинения: пер. с лат. / общ. ред. и сост. А. А. Столярова. – М.: Прогресс, Культура, 1994. – С. 130–160.
173. *Толстой Л. Н.* Исповедь. В чем моя вера? – Л.: Художественная литература, 1991. – 410 с.
174. *Тропольский А. Н.* Метафизика как знание и вера: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – СПб., 2000. – 37 с.
175. *Угринович Д. М.* Вера безрелигиозная и религиозная // Наука и религия. – 1985. – № 2. – С. 12–15.
176. *Угринович Д. М.* Психология религии. – М.: Политиздат, 1986. – 352 с.
177. *Узнадзе Д. Н.* Экспериментальные основы психологии установок // Узнадзе Д. Н. Психология установок. – СПб.: Питер, 2001. – С. 5–254.
178. *Унамуну М. де.* О трагическом чувстве жизни у людей и народов. – Киев: Символ, 1996. – С. 25–301.

179. *Фейнберг Е. Л.* Две культуры. Интуиция и логика в искусстве и науке. – Фрязино: Век 2, 2004. – 288 с.
180. *Фихте И. Г.* Назначение человека // Фихте И. Г. Сочинения: в 2 т. Т. II / сост. и прим. В. Волжского. – СПб.: Мифрил, 1999. – С. 65–224.
181. *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. – М.: Лепта, 2002. – 814 с.
182. *Флоровский Г. В.* Метафизические предпосылки утопизма // Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. – М.: Аграф, 1998. – С. 265–292.
183. *Флоровский Г. В.* Человеческая мудрость и Премудрость Божия // Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. – М.: Аграф, 1998. – С. 74–86.
184. *Фома Аквинский.* Сумма против язычников. Книга первая / пер., вступ. ст. и коммент. Т. Ю. Бородай. – Долгопрудный: Вестком, 2000. – 463 с.
185. *Франк С. Л.* С нами Бог. Три размышления // Франк С. Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 217–404.
186. *Франкл В.* Человек в поисках смысла / общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
187. *Фрейденоберг О. М.* Миф и литература древности. – М.: Наука, 1978. – 605 с.
188. *Фролова Е. А.* История средневековой арабо-исламской философии. – М.: ИФ РАН, 1995. – 175 с.
189. *Фролова Е. А.* Проблема веры и знания в арабской философии. – М.: Наука, 1983. – 168 с.
190. *Фромм Э.* Иметь или быть? – М.: Прогресс, 1986. – 238 с.
191. *Фромм Э.* Психоанализ и этика. – М.: АСТ, 1998. – 568 с.
192. *Хуснутдинова Ф. А.* Разумная вера: Философский аспект понятия: дис. ... канд. филос. наук. – Уфа, 2004. – 140 с.
193. *Хюбнер К.* Истина мифа. – М.: Республика, 1996. – 448 с.
194. *Цицерон.* О природе богов // Цицерон. Философские трактаты: пер. с лат. – 2-е изд. – М.: Наука, 1997. – С. 47–146.
195. *Чаадаев П. Я.* Статьи и письма. – 2-е изд., доп. – М.: Современник, 1989. – 623 с.
196. *Чанышев А. Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии: учеб. пособие для вузов. – М.: Высшая школа, 1991. – 512 с.
197. *Чудновский В. Э.* Становление личности и проблема смысла жизни. – М.: МПСИ; Воронеж: НПО МОДЭК, 2006. – 767 с.
198. *Шаров А. С.* Жизненные кризисы в развитии личности. – Омск: ОмГТУ, 2005. – 166 с.

199. *Шафоростов А. И.* Внерелигиозная вера как фактор формирования и самовыражения личности: автореф. дис. ... канд филос. наук. – Иркутск, 1997. – 18 с.
200. *Шеллинг Ф. В. Й.* К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Сочинения: в 2 т. Т. 2 / сост., ред. А. В. Гулыга; примеч. М. И. Леввиной и А. В. Михайлова. – М.: Мысль, 1989. – С. 387–560.
201. *Шихирев П. Н.* Эволюция парадигмы в современной социальной психологии: дис. (в виде научного доклада) ... д-ра психол. наук. – М., 1993. – 75 с.
202. *Шлейермахер Ф. Д.* Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи. – СПб.: Алетейя, 1994. – 334 с.
203. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. – М.: Директ-Медиа, 2002. – 918 с.
204. *Щербакова Г. В.* Убеждение и его отношение к знанию и вере. – Томск: ТГУ, 1984. – 143 с.
205. *Элиаде М.* Аспекты мифа. – М.: Инвест ППП, 1995. – 239 с.
206. Эмпедокл // Досократики. – Минск: Харвест, 1999. – С. 572–782.
207. *Юм Д.* Исследование о человеческом познании // Сочинения: в 2 т. Т. 2 / под общ. ред., со вступ. ст. и примеч. И. С. Нарского. – М.: Мысль, 1966. – С. 5–169.
208. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 1 / под общ. ред., со вступ. ст. и примеч. И. С. Нарского. – М.: Мысль, 1966. – С. 77–788.
209. *Юнг К.-Г.* Душа и миф. Шесть архетипов. – Киев: Порт-Рояль, ЗАО «Совершенство»; М.: АСТ, 1998. – 384 с.
210. *Юнг К.-Г.* Ответ Иову. – М.: АСТ и др., 1998. – 382 с.
211. *Ярыгин Н. Н.* Вера как феномен познающего сознания: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 1995. – 15 с.
212. *Ясперс К.* Философская вера. – М.: ИНИОН РАН, 1992. – 150 с.
213. *Argyle M.* Religious behavior. – London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1958. – 196 p.
214. *Clore V., Fitzgerald J.* Intentional faith: An alternative view of faith development // Journal of Adult Development. – 2002. – Vol. 9 (2). – P. 97–107.
215. *Fowler J. W.* Stages of faith: The psychology of human development and the quest for meaning. – San Francisco: HarperCollins Publishers, 1995. – 332 p.

216. *Frankl V.* Der Mensch von der Frage nach dem Sinn: eine Auswahl aus dem Gesamtwerk. – München; Zürich: Piper, 1979. – 308 s.

217. *Kay J. B., Hatcher-Kay C.* Faith and health: Psychological perspectives // International Journal for Psychology of Religion. – 2003. – Vol. 13 (2). – P. 143–147.

218. *Laurence L. W. de.* The psychology of faith and doubt // Laurence L. W. de. The Master Key. United States: Kessinger Publishing, 2005. – P. 335–346.

219. *Panikkar R.* Der Glaube als konstitutive Dimension des Menschen // Kerygma und Mythos VI / Bd. IV: Hermeneutik – Mythos – Glaube. – Hamburg; Bergstadt: Reich, 1968. – S. 15–40.

220. *Smith W. C.* Belief and history. – Charlottesville: University Press of Virginia, 1977. – 138 p.

221. *Smith W. C.* Faith and belief: The difference between them. – Oxford: Oneworld, 1998. – 347 p.

222. *Smith W. C.* The meaning and end of religion. A new approach to the religious traditions of mankind. – N.Y.: Mentor books, 1964. – 352 p.

223. *Tillich P.* Was der Glaube ist // Glauben heute. Ein Lesebuch zur evangelischen Theologie der Gegenwart. – Hamburg: Rurche-verlag, 1968. – S. 255–282.

Научное издание

Двойнин Алексей Михайлович

**ПРОБЛЕМА ВЕРЫ В ЗЕРКАЛЕ
ФИЛОСОФСКО-ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ**

Монография

Редактор *Н. А. Машина*
Дизайн обложки *О. Ю. Макарова*
Технический редактор *Д. В. Пискарев*

Подписано в печать 23.02.2011. Формат 60×84/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Печ. л. 6,4. Уч.-изд. л. 7,0.

Тираж 100 экз. Заказ П-635.

Издательство ОмГПУ.

Отпечатано в типографии ОмГПУ,

Омск, наб. Тухачевского, 14, тел./факс (3812) 23-57-93