

DOI 10.25991/VRHGA.2022.23.4.022

УДК 291.11+230.1

*А. В. Ворохобов**

РЕЛИГИЯ КАК ОТВЕТ НА ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ (НА ПРИМЕРЕ ХРИСТИАНСТВА)

В статье производится анализ религии как явления, отвечающего на экзистенциальные вопросы человеческого бытия. Доказывается, что экзистенциальная значимость присутствует во всех религиях с разной степенью выраженности и получает свою оптимальную выразительность в совокупном контексте религиозных установок. Экзистенциальная релевантность присуща такому способу выражения религиозных постулатов, который формирует индивидуальный смысл экзистенции и является телеологичным. Человек проживает свою ограниченную жизнь, соизмеряя ее с целостным неограниченным бытием. Неуверенность будущем и его неопределенность, а так же знание того, что смерть неизбежна, порождает в индивиде чувство перманентного беспокойства и озабоченности. Результатом такой озабоченности становятся специфические вопросы, которые являются вербальными аналогами внутреннего осознания собственной конечности. Потребность в целостности жизни личности приводит к констатации транссубъективной цели и идеям, которые эта цель выражает.

Ключевые слова: религия, христианство, экзистенция, экзистенциальные вопросы, индивид, вера, Бог.

A. V. Vorokhobov

THE RELIGION AS AN ANSWER TO EXISTENTIAL QUESTIONS (ON THE EXAMPLE OF CHRISTIANITY)

The article analyzes religion as a phenomenon that answers the existential questions of human existence. It is proved that existential significance is present in all religions with varying degrees of expression and receives its optimal expressiveness in the overall context of religious attitudes. Existential relevance is inherent in such a way of expressing religious postulates, which forms the individual sense of existence and is teleological. A person lives his limited life, comparing it with a holistic unlimited being. The uncertainty of the future and its uncertainty, as well as the knowledge that death is inevitable, gives rise to a feeling

* Ворохобов Александр Владимирович, доктор философских наук, доцент, Нижегородский государственный педагогический университет; vorokhobov@yandex.ru

of permanent anxiety and concern in the individual. The result of this concern is specific questions that are verbal analogs of the inner awareness of one's own finitude. The need for the integrity of the life of the individual leads to the statement of the trans-subjective goal and the ideas that this goal expresses.

Keywords: religion, Christianity, existence, existential questions, individual, faith, God.

Религия и духовность в настоящее время зачастую рассматриваются с точки зрения их смыслообразующей функции. Действительно, «многие люди думают о смысле жизни как о религиозном вопросе» [10, с. 41]. Сегодня создание смысла является фундаментальной функцией религиозной веры. Какими бы ни были философские доводы в пользу какого-либо конкретного отношения к связи между религиозной верой и наличием экзистенциального смысла, факт заключается в том, что для многих, если не для большинства людей, Божественная реальность играла и играет фундаментальную роль в их чувстве смысла (см.: [11]).

Хотя не все религии направлены в первую очередь на ответы, поставленные экзистенциальными вопросами, при этом все религии являются сами по себе ответами на жизненные вопросы, задавая ориентацию, говоря нечто о цели и значимости человеческой жизни, давая надежду и уверенность в преодолении трудностей бытия. В настоящее время, когда теоретическая функция религии в западном мире теряет свою актуальность, на передний план выдвигается ее экзистенциальная значимость. Целью данной статьи является анализ феномена религии (на примере христианства) с точки зрения ответов, которые она может дать на базовые экзистенциальные вопросы.

Позиции и нормы религии имеют для жизни индивида различную значимость. Существуют религиозные убеждения, к примеру, о вечной жизни и бессмертии души, принятие или отвержение которых ведет к значимым последствиям для жизни человека, а есть такие, которые не вызывают таких важных последствий, к примеру, вера в подземную локацию ада. Убеждения первого рода являются экзистенциально релевантными, а второго — нет. Экзистенциальное содержание веры, таким образом, есть то, что в ней экзистенциально актуально. Хотя речь идет преимущественно о концептуальном наполнении веры, однако ее экзистенциальный объем включает в себя также эмоциональные и практические установки.

Экзистенциальная значимость наличествует в той или иной мере во всех религиях. Такая релевантность сопряжена с ее контекстом, когда одна презумпция сама по себе может не обладать такой значимостью или обладать ей в незначительной мере, а в совокупности с другими презумпциями получать свою релевантность. Основные содержательные компоненты веры находятся в связи друг с другом, так что отдельно взятый компонент может быть адекватно воспринят лишь на фоне остальных. При этом экзистенциально релевантные установки не всегда нуждаются в четких содержательных определениях. К примеру, для христианства важнейшей в религии является экзистенциальная ориентировка на вечную жизнь, что оказывает определяющее влияние на земную жизнь последователей этой религии, тогда как представление о загробной жизни в христианстве не поддаются однозначной интерпретации, а любая попытка их конкретизации всегда проблематична.

Христианское умозрение прибегает для описания того, что непосредственно не связано с феноменологией, к языку апофатики, который базируется не только на догматических положениях, но и на метафизической интуиции. Апофатика связана с невозможностью целостного постижения бытия и невозможностью его целостной концептуализации. «Апофатическое богословие, это не только богословие. Это также философия и способ указания на то, что в отношении бытия невозможно знать все или высказать все» [12, с. 50].

Такого рода неопределенность при этом не влияет на интенсивность эсхатологической индивидуальной направленности. При описании экзистенциально важных установок их содержание может быть уточнено лишь в такой мере, в какой это требуется для их экзистенциальной значимости. Это лучше всего удается такому религиозному языку, который описывает не фактическое, а значимое.

Попытка фактического уточняющего определения религиозных понятий в основе своей хотя и легитимна, но лишь в отношении вопросов, относящихся к сфере практической деятельности. Экзистенциально релевантными являются такие высказывания, которые дают верующему направление, надежду, доверие и надежность, открывая ему смысл и цель его жизни. Именно это является основной функцией религии, а не удовлетворение метафизических интересов. Таким образом, религия всегда сопряжена с индивидом, всегда вписана в его ситуацию, его проблемы, цели, его установки и опыт. Как удачно замечает Р. Мэй,

согласны мы или нет, но вопрос отношения к жизни — это, в конечном счете, вопрос религии. Уверенность в смысле жизни, вера в конечную ценность своего «Я» и самоценность других индивидуумов, убежденность в смысле мироздания, которая помогает преодолеть собственное ощущение неуверенности — только достижение всего этого принесет человеку уверенность и мужество, необходимые для того, чтобы жить [5, с. 176].

Для демонстрации экзистенциальной значимости в религии обратимся к некоторым базовым положениям христианства. Для этого следует исходить из определенного жизненного опыта и показывать, каким именно образом религиозные утверждения с ним связаны. Вера здесь, во-первых, расширяет жизненный горизонт, а во-вторых, закладывает основу для доверия жизни, и оба аспекта при этом дополняют друг друга.

Человек — единственное живое существо, обладающее самосознанием, делающее себя объектом для себя и способное себя проблематизировать. Человек знает об ограниченности своей жизни и о своей смертности. Однако его планы, действия и заботы часто выходят за рамки его собственной жизни. Человек жертвует своим трудом или жизнью для других, для общества или для своего народа, беспокоясь за то, что станет с его близкими после того, как он умрет. В искусстве и науке человеком аналогично создается нечто такое, что превосходит границы его собственной жизни. Индивид принимает участие в жизни, выходящей за пределы промежутка его собственного существования, осознавая великую историческую связь, в которую он включен. В свете такого широкого горизонта его знаний, его собственная жизнь представляется краткой

и ограниченной. Через осознание краткости своего бытия и невозможности осуществить все, чего он желает, человек познает полноту возможностей действия и переживания, соизмеряя с этой полнотой свое собственное бытие. Кроме того, человек осознает и свою зависимость от обстоятельств жизни, от семьи, народа, культуры, в которой он рождается, от его собственных установок и способностей, от политики и экономики, на которые он не может оказать влияние, от ударов судьбы и т. д. Человек зачастую ощущает свое бессилие по отношению к внешним обстоятельствам, понимая, что далеко не все в его жизни в его власти. К этому добавляется осознание непостоянства всех вещей, особенно своей собственной жизни, собственных переживаний, достижений и навыков. Наконец, человек понимает и ограниченность благ, относительность ценностей и смыслов того, что он делает. Он познает, что нет ничего совершенного, однозначно благого, постоянно ценного и имеющего смысл. Ощущение конечности, ограниченности, зависимости, преходящести и обусловленности может принести с собой и чувство ничтожности собственной жизни, ее бессмысленности и незначительности в потоке истории.

П. Тиллих, рассматривая состав и механизмы функционирования личности в мире, справедливо говорит о ее самоинтеграции, которая характеризуется цикличностью, о ее самосозидании, которое может быть описано как горизонтальный процесс, и далее о процессе, сочетающем в себе свободу и детерминированность. Такой процесс он называет самотрансцендированием, обладающим вертикальной направленностью [7, с. 82–83]. Благодаря способности к самотрансцендированию, человек постоянно переживает гнетущее несоответствие между широкими горизонтами его сознания и устремлений и узкими границами своего наличного бытия.

Проблематика переживания человеком своей амбивалентности является важной психологической основой религии. Так, к примеру, Э. Фромм полагает, что религиозные вопросы вытекают из природы человека. Человек ощущает себя частью природы с ее детерминированностью, ограниченностью и конечностью и одновременно чем-то с ней несовпадающим. Собственное бытие становится для него проблемой, он должен вернуть утраченную гармонию и устранить отчуждение от себя, своих ближних и природы. Такая гармония, по мнению Э. Фромма, наличествует не только в теории, но нуждается в закреплении в области чувства и стремления.

Обладая самосознанием, разумом и воображением — новыми качествами, превосходящими способность к инструментальному мышлению даже самых разумных приматов, человеческие существа, чтобы выжить, нуждались в системе ориентации и объекте поклонения [8, с. 155].

Если человеку не удастся направить свои интенции на «высшее», он направляет их на нечто земное, привязываясь к нему как к объекту религии. Человек не может решать иметь ему идеалы или не иметь, но у него есть свобода выбирать между идеалами, выбирая целями «поклонения» различные феномены, такие как власть, насилие, разумность, любовь и т. д. Все люди являются идеалистами, ищущими нечто, что выходит за рамки удовлетворения чисто физического, отличаясь друг от друга лишь теми идеалами, в которые

они верят. Такое положение дел хорошо описывается Х. Р. Нибуром в его религиозно-философской концепции генотеизма.

Х. Р. Нибур определяет божество как ценностный центр, или как основание, в которое люди верят... Такие боги исполняют функции божества, пока обеспечивают ценность и основание для конечной жизни. Х. Р. Нибур утверждает, что люди постоянно испытывают желание заменить единого истинного Бога какой либо финитной частью своего существования. То, как легко они абсолютизируют некую финитную форму, говорит о том, что обусловленное для них предпочтительнее безусловного. Такая замена зачастую принимает форму генотеизма. Генотеист выбирает один ориентир в качестве объекта своей преданности, замещая этим объектом Абсолют [2, с. 66–67] (ср.: [3]).

Подобно Д. Дьюи [4, с. 160], Э. Фромм фиксирует религиозное отношение не только в интеллектуальной сфере, но и в эмоциональной, так что вся жизнь для него базируется на идеальных ценностях — свободе, самоотречении, разуме и любви. Итак, с точки зрения Э. Фромма, удовлетворяющий человека смысл жизни не может быть найден в природе, но должен быть выработан исходя из внутренних потребностей. Но если следовать Э. Фромму и Д. Дьюи, полагающим, что вера в трансцендентное является проекцией земных идеалов, то тут остается непроясненным вопрос о том, каким образом проекция имманентного может привести к постулированию безусловного, ведь в эмпирической реальности нет ничего абсолютного. Вопрос о том, каков реальный фундамент ценностей, является пограничным, по своей сути соотносящимся с трансценденцией. Гуманистические ценности бесспорно хороши, но они в конечном счете не могут ничего сделать с человеческой конечностью, ограниченностью, зависимостью, непостоянством и условностью. Улучшая детали, эти ценности не решают вопроса по сути. Таким образом, вопрос о ценности человеческой жизни ведет не только к религиозной проблематике в обыденном смысле, но к фундаментальным религиозным вопросам, связанным с поиском безусловного бытия, т. е. трансцендентной реальности. Секулярный гуманизм имеет дело с отдельными проявлениями человека, не рассматривая его с точки зрения единства его личности, где органически соединены разум, воля и чувства. Кроме того, постулируя безусловную ценность жертвенности, верности, преданности, любви и т. д., гуманистический подход игнорирует тот факт, что эти в высшей степени личностные чувства не предполагают в их системе реального личностного объекта.

Религия — это ответ на такие экзистенциальные вопросы. Она помещает человеческую жизнь в более широкую перспективу и обещает участие в непреходящем бытии. В христианской традиции способность человека выходить за пределы самого себя (самотрансцендирование) связывается с тем, что он является носителем духа. Христианская вера — это вера в единого, благого, всемогущего Бога. Высшая реальность для христианства личностна, разумна, обладает чувствами, волей и способностью действовать. Она во многом похожа на человека, но свободна от ограничений конечности и телесной природы, будучи вечной, совершенной, абсолютно свободной и независимой, обладающей неограниченной силой познания и глубины ощущений. Полнота реальности

здесь, таким образом, проявляется как полнота личностной жизни. Свобода, сила и познавательные способности человека как конечного индивида узко ограничены, и то, к чему он может стремиться и делать сам по себе, обладает лишь условной значимостью. Но человек может приобщиться вечному, поскольку он призван к общению с Богом, в которое он входит, когда придается Богу всем сердцем и всеми своими силами пытается исполнять Его волю. Тем самым ограниченная жизнь получает безусловный смысл, а ограниченное действие — безусловную ценность.

Вместе с обетованием вечной жизни человек получает новое измерение: его жизнь обретает новую перспективу за пределами смерти, когда индивиду приобщается к жизни Бога. С обетованием вечной жизни соединятся эсхатологическое свершение мира. Барьеры индивидуальной жизни снимаются, при этом человек не избавляется от мира, но мир и он сам преобразуются так, что страданий больше нет:

И услышал я громкий голос с неба, говорящий: се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их. И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло (Откр. 21: 3–4).

Мир как творение Божие благ и прекрасен, источником же всякого зла является отвержение человеком Бога. Только в ориентации на волю Бога человек в состоянии творить добро. Поскольку эта воля является одновременно и высшей причиной порядка этого мира как результата его действия в соответствии с Его волей, действие против Бога в то же время является нарушением естественного порядка вещей, а потому может иметь лишь негативные последствия. После творения Бог не оставляет мир, но продолжает содержать его Своей силой. Бог открыл Себя человеку, Он движет историей индивидов и народов, в чем заключается Его промысл. При этом Бог в Своей непрерывной деятельности уважает свободу человека, позволяя ему следовать своей собственной воле. Вера в промысл Божий предусматривает то, что если даже добро отвергается человеком, оно тем не менее не уничтожается, а его эффективность и ценность приобретают большую значимость. Таким образом, вера в промысл придает человеку уверенность в его собственной жизни, наделяя смыслом все происходящее.

Христианская вера — это такой ответ на экзистенциальные вопросы, о которых речь шла выше. Она удостоверяет верующего, что его стремление к вечному и подлинному имеет реальную цель, которая выходит за пределы преходящего и условного, являясь нетленным и безусловным. Она удостоверяет человека, что он может получить в этой жизни участие в вечном, что его жизнь имеет безусловный смысл и ценность, что промысл Божий ведет его и весь мир к цели (телосу). Таким образом, конечному и преходящему придается новая значимость, когда оно предстает наполненным вечным содержанием.

Когнитивные механизмы, лежащие в основе взаимосвязи между верой в Бога и потребностью в целеполагании, не вполне ясны; однако существует ряд правдоподобных теоретических причин, по которым такая взаимосвязь может существовать. Потребность человека в наличии предельной цели

должно находить свое обоснование за пределами материального, и именно вера в духовный, метафизический Абсолют может обеспечить этот трансцендентальный локус для обоснованного чувства цели. Вера человека в то, что цели и задачи его бытия исходят от Бога, может придавать этим целям безусловную значимость для человека. Вера в Бога может обеспечить основу, которая дает уверенность в существовании цели, тогда как альтернативные модели, будучи более фрагментированными ведут к вероятности конфликта целей и задач, которые, в свою очередь, могут привести к экзистенциальному кризису (см.: [11]).

Условием спасения, т. е. участия в вечном бытии, с точки зрения христианства, является радикальное изменение. Высшей целью более не может быть реализация собственных интересов, но исполнение Божественной воли, ведь общность с Богом возможна лишь тогда, когда воля человека соединится с Его волей. В некоторых религиозных системах это требование может приобретать парадоксальный характер, когда сотериологическое исполнение требует отказа от того, что обычно ассоциируется со счастьем. Что касается христианства, здесь речь идет не об отречении от мира, а прежде всего о том, чтобы привести собственную жизнь и действия к объективным ценностным нормам, что является требованием любой морали. Христиане полагают, что мир как творение Божие благ, а потому не требуется никаких действий, противоречащих его естественному устройству. Христианский аскетизм чужд дуализму манихейского толка, будучи направленным не на отмежевание от мира, а на то внутри человека, что не соответствует его изначальной природе. «Аскеза, — пишет протоиерей Г. В. Флоровский, — не связывает творчество, она его освобождает, потому что утверждает его как самоцель. Это прежде всего — творчество самого себя. Оно решительно отгораживается от всякого рода утилитаризма, только в аскетическом истолковании. Аскеза не состоит из запретов. Она — деятельность, «выработка» самого себя. Она динамична. В ней зов к бесконечности, вечный зов, неудержимое движение вперед» [7, с. 646–647]. При этом человек как существо сознательное, свободное и ответственное должен вступить в общение и установить связь с Абсолютом. Вступая в такие отношения с Абсолютом, человек преодолевает ограничения своей природы через приобщение к безусловному. При этом процесс преобразования человека представляется обоюдонаправленным, т. е. предполагающим синергичность действий Бога и человека. В христианстве этот процесс мыслится как духовное сораспятие Христу и совоскресение со Христом.

Второй подход к экзистенциальному содержанию христианской веры открывается опытом амбивалентности мира, в котором прекрасное подчас соседствует с отвратительным. Так, например, восхитительный мир живого живет за счет поедания одних видов другими. Великие достижения в сфере науки, искусства и политики существуют параллельно с бессмысленными разрушениями, рецидивами варварства, унижением человеческого достоинства. Будучи частью природы, человек иногда действует как ее непримиримый враг. Учитывая эти амбивалентности, доверие миру возможно лишь в том случае, если, несмотря на все многообразное зло, мир воспринимается в целом и в своей основе как благой, а то, что человек оценивает негативно, имеет

не всегда понимаемый сокрытый смысл, или что в системе целого зло не имеет большой значимости, сам же мир принципиально познаваем. В философии необходимость базового доверия рассматривается в контексте дискуссии с гносеологическим скептицизмом, при этом с теоретической точки зрения радикальное недоверие познанию практически не является предметом таких дискуссий. Аналогичным образом необходимыми являются наличие доверия и возможности познания смысла и ценности нравственно правильного.

Без доверия, которое существует безотносительно к негативному опыту, невозможна конструктивная социальная коммуникация. Доверие смыслу человеческого бытия подразумевает кроме всего прочего веру в достоинство человека, в смысл истории, которая указывает на то, что человек есть нечто большее, чем результат случайности и необходимости. Для индивидуальной экзистенции необходимо доверие жизни. Это не предполагает, что все всегда будет хорошо, но предполагает уверенность, что, несмотря на неблагоприятные обстоятельства, всегда найдется возможность идти в будущее и самореализовываться в нем. Наряду с уверенностью в собственной судьбе, нужна еще уверенность в своей способности распознавать правильное и действовать в соответствии с этим знанием. Человек доверяет своей способности формирования своей жизни даже в неблагоприятных обстоятельствах, на силу своей воли и самообладания, имея в себе ощущение собственной ценности и осмысленности. Таким образом, базовое доверие имеет так же ноэтические, эмоциональные и практические установки.

Рефлектируя относительно собственного глубинного доверия, человек рассматривает его не просто как индивидуальную установку, вытекающую из его состава и окружения и, таким образом, являющуюся в той или иной мере случайной. При этом остается открытым вопрос о том, имеет ли такое положение дел надежное основание, ведь опыт, как было указано, не может дать этому подтверждения, поскольку восприятие всегда амбивалентно. Фундаментальная ценность и смысл мира не могут быть найдены в нем самом. Глубинное доверие бытию обосновано лишь тогда, когда имеет надежную основу, когда мир человеческого амбивалентного опыта — не вся реальность, но лишь часть всеобъемлющей трансцендентной реальности, в существовании которой уверяют религии.

С одной стороны, религии опираются на феномен глубинного доверия, а с другой — на феномен откровения, т. е. их высказывания не должны восприниматься лишь как спекуляции, но в том, что касается предмета рассмотрения, как попытки конструирования надежных опор для глубинного доверия реальности. По меткому выражению М. Хайдеггера, религиозная вера — это

способ существования человеческого здесь-бытия, которое, согласно его собственному свидетельству, сущностно связанному с этим способом существования, не исходит из здесь-бытия, не охватывается временем в нем, но проистекает из того, что открывается в этом способе существования из содержания веры [9, с. 6].

То есть, следуя М. Хайдеггеру, религиозная вера является способом самоопределения здесь-бытия человека, будучи и вопросом, и ответом на этот вопрос, и умозрением относительно того и другого. Существует множество

религиозных концепций трансцендентной реальности, и среди них немало таких, в которых есть опора для базовой уверенности в жизни в этом мире. В христианстве такой опорой является вера в благого личного Бога, творца мира. При всех возникающих в связи с данной презумпцией вопросах, очевидным является то, что основание любого целенаправленного обладающего ценностью действия должно быть разумным. Платон пишет об этом так:

Но однажды мне кто-то рассказал, как он читал в книге с Анаксагора, что всему в мире сообщает порядок и всему служит причиной разум; и эта причина мне пришлось по душе, я подумал, что это прекрасный выход из затруднений, если всему причина — разум. Я решил, что если так, то разум устроитель должен устраивать все наилучшим образом и всякую вещь помещать там, где ей всего лучше находиться. И если кто желает отыскать причину, по которой что-либо рождается, или гибнет, или существует, ему следует выяснить, как лучше всего этой вещи существовать, или действовать, или самой испытывать какое-либо воздействие [6, с. 385–386].

Поэтому мир как дело Божие в глубочайшем смысле познаваем, а не является всего лишь фактически наличным. Кроме того, доверие — это прежде всего то, что мы оказываем людям, а не факты и объекты. С христианской точки зрения, причина доверия находится в доверии благому и всемогущему Богу. Христианская мысль об общении с Богом соответствует представлению о том, что жизнь человека находит свое глубочайшее удовлетворение с другими людьми. Но Бог — это абсолютное «Ты», с которым возможно общение [1, с. 15–92]. Он — начало и цель человека. Часть этой Вселенной и одновременно чужак в ней — человек нуждается в ком-то, кто находится за пределами мира и небезразличен к его надеждам и страданиям. Это глубочайшее базовое доверие жизни возможно лишь на основе доверия личностному Богу, который сотворил мир, содержит его и ведет его к исполнению, с которым возможна общность, который отвечает и к которому можно обращаться. При этом христианская вера не должна рассматриваться как условие возможности обоснования базового доверия — для этого ее содержание слишком специфично, — скорее, она позволяет прояснить релевантность экзистенциального вопрошания о правомочности для базового доверия.

Экзистенциальное содержание христианской веры включает в себя гораздо больше того, о чем было сказано. В данной статье акцент был сделан на центральных положениях религии/христианства в связи с основными элементами экзистенциального вопрошания человека. Непоследовательным является представление, согласно которому у человека наличествуют такого рода потребности, которые в реальности не могут быть реализованы. Несмотря на то что многие желания действительно не могут быть реализованы, то же самое не может быть сказано относительно экзистенциальных потребностей, поскольку это постулировало бы иррациональный характер мира. И, напортив, если люди испытывают потребность в Абсолюте, то он, по-видимому, действительно существует. Потребность в Боге наличествует у человека не просто как его психологическая компонента, но, если выражаться языком М. Хайдеггера, как экзистенциал, т. е. особый модус человеческого бытия в его неразрывном

сочленении с Dasein. Вопрос об обретении Абсолюта в каждом конкретном случае становится вопросом об адекватности избранной методологии Его поиска и о выбранном направлении движения. Свое конкретное содержание высказывания о Боге, человеке и мире обретают лишь в контексте религиозной традиции во всей ее полноте в качестве вклада исторического опыта верующих. Поскольку экзистенциальные вопросы не могут быть отделены от жизненного опыта, задач и представлений, в контексте которых они возникают, религиозная рефлексия на эти вопросы также отличается друг от друга. Но здесь присутствует и обратное влияние, когда религиозные воззрения формируют способ бытия в мире и его познания. Будучи ответами на фундаментальные вопросы экзистенции, маркированными опытом бытия в культуре и истории, религии сами вырабатывают такие концепции, которые способны трансформировать мировоззрение их адептов, а вместе с этим и развитие культуры, и ход истории.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. — М.: Республика, 1995. — С. 15–92.
2. Вороховов А. В. Хамартиологическое осмысление феномена генотеизма в творчестве Хельмута Ричарда Нибура // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — 2016. — № 10(72). — С. 66–67.
3. Вороховов А. В. Философско-антропологический анализ структуры человеческой личности в творчестве Райнхольда Нибура // Философская мысль. — 2018. — № 3. — С. 37–50.
4. Дьюи Д. Общество и его проблемы — М.: Идея-пресс, 2002. — 160 с.
5. Мэй Р. Искусство психологического консультирования. — М.: Ин-т общегуманитарных исследований, 2009. — 224 с.
6. Платон. Федон // Платон. Избранные диалоги. — М.: Художественная литература, 1965. — С. 325–416.
7. Тиллих П. Систематическая теология. — М.; СПб.: Университетская книга, 2000. — Т. 3. — 413 с.
7. Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация // Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. — СПб., 2005. — С. 646–647.
8. Фромм Э. Иметь или быть? // Фромм Э. Иметь или быть? Ради любви к жизни. — М.: Айрис-пресс, 2004. — С. 27–226.
9. Хайдеггер М. Феноменология и теология // Мартин Хайдеггер и теология. — М.: ИФ АН, 1975. — Ч. I. — С. 1–23.
10. Baumeister R. F. Meanings of life. — Guilford; New York: 1991. — 426 p.
11. Emmons R. A. Striving for the sacred: Personal goals, life meaning, and religion // Journal of Social Issues. — 2005. — Vol. 61, is. 4. — P. 731–745.
12. Stenqvist L. C. The God Question // Existenz. — 2012. — Vol. 7, N 2. — P. 49–51.