



УДК 1.141

ОБ ЭВОЛЮЦИИ ПОНЯТИЯ НАДЕЖДЫ

Е. С. КОНОНОВА*Орловский государственный
университет**e-mail: v_fin@mail.ru*

В статье рассматриваются различные аспекты понятия надежды, их смысловое наполнение и эволюция этих смыслов. Автор статьи показывает, как надежда (ожидание человеком блага, осуществления желаемого) в различные исторические эпохи, в различных мировоззренческих традициях и культурах получает специфическое смысловое выражение и ценностный статус.

Ключевые слова: надежда, эмоция, психологический дискурс, религиозный дискурс, иллюзия, добродетель, эсхатологизм.

В центре нашего внимания в данной статье будет такой экзистенциал человеческого бытия, как надежда. Понятие надежды объединяет в себе множество смыслов и смысловых оттенков. Но прежде чем говорить о различии аспектов надежды, следует сказать о причинах такого разнообразия.

В течение тысячелетий человечество осмысляет тайну самого себя, пытается дать ответы на вечные вопросы: что такое человек и каковы его принципиальные и специфические отличия от всех других форм и проявлений бытия. В разные социокультурные эпохи «главное» в человеке видели то в наличии души или разума, то в образе и подобии Абсолютного Божества; для одних мыслителей человек – машина, для других – вообще болезнь и патология жизни. И нет конца набору подобных определений человека. Процесс накопления рефлексий по данному вопросу не был «безобиден», так как каждая конкретная эпоха (мировоззренчески ориентированная!) зачастую абсолютизировала ответы, сводила понимание человека и специфически человеческого к какому-либо одному аспекту его бытия, оставляя вне пределов внимания (в основном, осознанно) все остальные аспекты. XX – начало XXI вв. показали насущную необходимость создания интегральной антропологии, которая должна попытаться учесть и синтезировать максимальное количество вариантов, предложенных человечеством за время его существования. Причина подобной необходимости в понимании (наконец!) человека как существа многоуровневого, многоаспектного. Уровни проявления бытия человека настолько богаты содержанием, что его важнейшие экзистенциалы (такие, как любовь, страдание, отчаяние, надежда...) сами наполнены множественными смыслами и оттенками смыслов.

Подобная смыслонаполненность стоит и за общим понятием «надежда». Понимание уровней и внутренних смыслов данного понятия зависит, на наш взгляд, от уровня интеллектуальной и мировоззренческой зрелости самого субъекта надежды, то есть от конкретного человека.

История развития человечества дала немало дополнительных имен-толкований надежде: иллюзия, утешение, добродетель. Определимся с исходным смыслом понятия. Так, толковый словарь Ушакова определяет надежду как желание, ожидание чего-нибудь радостного, приятного, соединенное с уверенностью в возможности его осуществления. Философские словари дают толкование в аналогичном ракурсе: надежда как ожидание блага, осуществления желаемого. Мотив ожидания является исходным для понимания надежды. В ожидании заложены вечно человеческие потребности «я хочу» и «я могу». Собственно, здесь заложен, на наш взгляд, первичный и универсальный для всего человечества смысл понятия надежды. Все последующие определения надежды вырастают из этой основы и дополняются иными смыслами, например, философско-культурологическим. И здесь общим, на наш взгляд, является определение, совмещающее в себе двойственную структуру понятия:



1) надежда – это эмоциональное переживание, возникающее при напряженном ожидании субъектом желаемого и предвосхищающее вероятность его свершения;

2) это также общечеловеческая универсалия культуры, фиксирующая данное состояние в качестве ценности¹.

Автор данного определения, М.А. Можейко, отмечает, что надежда «в европейской культуре традиционно входит в число наиболее глубоких и значимых оснований аксиологического тезауруса, выражая парадигму позитивного восприятия мира, основополагающего доверия к бытию, фундирует в западном менталитете установку на фундаментальный мировоззренческий оптимизм» (там же).

Собственно говоря, в качестве универсалий культуры В.С. Степин определяет наиболее общие представления о природе, обществе, человеке, добре и зле и т.д. Они составляют основу мировоззренческих ориентиров той или иной культуры, той или иной эпохи. При смене культурных традиций (так называемые переломные эпохи) нарушается трансляция социального опыта, и философия отыскивает новые мировоззренческие ориентиры, рационально осмысливая общечеловеческие универсалии культуры².

Как универсалия культуры надежда начала обретать статус положительной для человека ценности еще в античности, что, в частности, выражалось в культовом ее почитании: ей были посвящены многие храмы. «Те же религиозные представления, которые создали род *dei indigetes* – божеств-представителей отдельных человеческих действий и деятельностей, вызвали ряд божеств, олицетворявших нравственные и духовные отвеченные понятия и человеческие отношения»³. Персонализация надежды в Древнем Риме носила имя *Spes* или *Spes Bona* (надежда на лучшее). На монетах она изображалась в виде молодой женщины, в правой руке держащей цветок, а левой рукой поддерживающей края одежды. Также на древних монетах встречались изображения Надежды, обращенной лицом к Фортуне или императору. При этом ранняя античная культура еще не знала ценностного, этического наполнения категории надежды в привычном нам значении. Так, в античном мифе о Прометее надежда оказалась одной из бед в ящике Пандоры, уготованных человечеству. В большей степени надежда воспринималась как иллюзия, утешительный обман для человека. Кстати, данный смысловой оттенок вполне сохраняется и в современном восприятии надежды отдельными мировоззрениями (так, например, для человека с атеистическим мировоззрением надежда теиста на вечность, спасение и воскресение в теле и т.п. иллюзорна и даже негуманна)⁴. Упоминает о надежде и Платон в диалоге «Тимей», рассказывая о создании демиургом Вселенной. Так, «божественные существа создал сам демиург, а порождение смертных доверил тем, кого сам породил ... они ... приняли из рук его бессмертное начало души и заключили в смертное тело ... но, кроме того, они приладили к нему еще один, смертный, вид души, вложив в него опасные и зависящие от необходимости состояния (курсив наш – К.Е.С.): ...удовольствие ... страдание ... дерзость и боязнь ... гнев ... и надежду, которая не в меру легко внемлет обольщениям»⁵. В платоновской трактовке надежда далека от своего ценностного наполнения и имеет скорее негативную основу, в связи с чем Платон не включает надежду в ряд добродетелей: мудрость, мужество, умеренность и справедливость. В то же время в античности с течением времени произошло полное развенчание надежды-иллюзии в философии стоицизма. Как известно, для стоиков этическим идеалом являлась мудрость, а надежда-иллюзия своим обманом вообще ведет человека к отчаянию. Человек же должен при любых обстоятельствах сохранять мужество быть собой. И здесь уже не надежда, а мужественное отчаяние несет в себе высокое ценностное наполнение.

Но какие бы смыслы не вносили люди в понимание надежды:

- позитивные (как положительная ценность, как утешение и избавление от страданий);

¹ Всемирная энциклопедия. Философия. – М., Минск. – 2001. – С. 668.

² Философия. Энциклопедический словарь. – М.: Гардарики, 2004. – С. 910.

³ Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – <http://gathina3000.ru/brockhaus-and-efron-encyclopedia/>.

⁴ Финогентов, В.Н. Религиозный ренессанс или философия гуманизма? Мировоззренческий выбор современной культуры [Текст]. – М., 2009.

⁵ Платон. Тимей / Платон. [Текст]. Собр.соч. в 4 т. Т.3. – М.: Мысль, 1994. – 68д, – С. 475.



- негативные (как зло, самообман, иллюзия).

В любом случае первична, на наш взгляд, природа надежды как эмоционального переживания от напряженного ожидания желаемого, то есть единство психофизического состава природы человека является базисом для понимания различных проявлений этой природы, в данном случае – эмоции надежды.

Смену культурных парадигм того или иного общества сопровождается также разнообразие дискурсов языкового выражения тех или иных универсалий культуры, например: религиозный дискурс надежды, философский дискурс, психологический и т.д. Среди различных дискурсов мы попытаемся вычленить собственно религиозный дискурс надежды. И размышляя об особенностях религиозного дискурса надежды, мы остановимся на материале теистических (авраамических) религий. Здесь в центре нашего внимания традиционная для европейской культуры – религия христианства.

С приходом христианства коренным образом меняет смысловое наполнение и языковое выражение надежды. Так, если греки рассматривали надежду на неопределенное будущее (*elpis*), то христианство вносит новый смысл в позитивное ожидание человека (своих конкретных благ). Теперь человек живет в модусе Абсолютной Личности, является ее образом и подобием и потому свои ожидания соотносит с этим абсолютном. Надежда – это уже и моральное качество верующего человека. Но в первую очередь – это положительная ценность человеческого бытия. Ее новые смысловые оттенки: эсхатологичность и мессианство, что выражает надежду на второе пришествие Христа, а, следовательно, на спасение человека и принадлежности его к вечности, абсолюту. И другая, не менее важная составляющая надежды в христианском мировоззрении: надежда как добродетель (философский термин, означающий положительное свойство характера человека, определяемое его волей и поступками; постоянное деятельное направление воли к исполнению нравственного закона). Собственно, религиозное мировоззрение формирует у людей надежду (через сверхъестественную, абсолютную помощь) на спасение, на избавление от земных страданий и на кардинальное решение человеческих проблем.

Но религиозное мировоззрение не единственное в своих притязаниях на абсолютную помощь человечеству. Так, В.Н. Финогентов в своих трудах вводит понятие «религиозоподобная», или «квазирелигиозная философия» – с целью показать единство аксиологической значимости разных видов мировоззрения. Так, по мнению названного автора, и религиозное мировоззрение, и квазирелигиозная философия признают существование абсолютной ценности, которая свойственна лишь миру истинного (божественного) бытия или тождественна этому бытию. Также и религиозное мировоззрение, и квазирелигиозная философия решают одну и ту же задачу: спасение человека или высшего начала в нем, – обещая при этом радикальное, окончательное и позитивное решение этой задачи⁶. Как раз христианский (мессианский, эсхатологический) образ религиозной надежды наполнен для человека этим ожиданием окончательного и положительного решения своих проблем.

Традиция понимания надежды как добродетели заложена именно христианским мировоззрением: это так называемые теологические добродетели – вера, надежда, любовь. Вопрос о месте и значимости надежды среди других добродетелей решался неоднозначно. Так, С.Н. Зарин в работе «Аскетизм по православно-христианскому учению» дал систематический очерк взглядов святых отцов восточно-христианской церкви на проблему нравственного самоусовершенствования человека. Выводы здесь не в пользу надежды (на получение вечного блаженства): надежда рассматривается отцами церкви как «второе, низшее любви, но высшее «страха» побуждение к подвижничеству»⁷. Иными словами, надежда рассматривается как мотив, побуждающий человека встать на путь очищения, покаяния, исправления и спасения (как окончательного решения земных проблем). Собственно, С.Н. Зарин выделяет из триады добродетелей надежду (на получение награды за труды и страдания) и ставит ее в ряд со страхом (вечных мучений). И страх, и надежда, по учению святых отцов, суть «целесообразные аскетические средства,

⁶ Финогентов, В.Н. Религиозный ренессанс или философия гуманизма? Мировоззренческий выбор современной культуры [Текст] – М., 2009, – С. 57-66.

⁷ Зарин, С.Н. Аскетизм по православно-христианскому учению [Текст]. – М., 1996. – С. 170.



полезные методические приемы для побуждения человека от греховного сна и возбуждения его энергии к христианскому подвижничеству» (там же). Подчеркивается также их воспитательное значение (как лекарство) – образ, довольно традиционный для восточно-христианской богословской мысли, когда грешный человек рассматривается как человек больной, зараженный смертельной болезнью (см., например, учение святителя Григория Паламы). Надежда лечит человека, дает сил и облегчает аскетический труд. При этом святые отцы (на основании понимания надежды как вспомогательного средства и методического приема) говорят не о ее самостоятельном, существенном и постоянном значении, но о подчиненном, второстепенном и преходящем значении в деле христианского совершенствования.

Зарин делает вывод, что добродетель веры не рассматривается в данной религиозной традиции в одном ряду с добродетелью надежды. Страх и надежда постепенно (в процессе аскетического подвижничества) переходят в «специфически и подлинно христианское побуждение» – любовь к Богу. Действительно, отцы церкви неоднократно отмечают, что на первой ступени совершенствования человек боится Бога, а на более высокой – только любит. Соответственно, страх и надежда со временем (при качественном преобразовании глубинных основ человека) отпадают. В чем же, помимо этого, временность и несамостоятельность надежды как добродетели? Ответ данной религиозной традиции: в соединении надежды с волей, в результате чего появляется определенная доля корысти, выгоды, которые подвижник ищет для себя. Зарин цитирует в этой связи св. Василия Великого о том, что «самолюбие может проявляться даже и в деятельности, вполне согласной с заповедями, если кто исполняет их не по любви к Богу, а ради себя ... свободное добро есть добро в истинном смысле»⁸. Подобный «второстепенный» статус надежды здесь отражает, на наш взгляд, принципиальную идею религиозного мировоззрения о несоответствии божественного и человеческого уровней бытия. Так, Бог свят по природе, человек – по благодати. Поэтому человеческое всегда было, есть и будет вторичным по сравнению с божественным. И человек всегда будет иметь надежду не только на вечное и сверхъестественное, но и на земное благополучие. Надежда устремлена в будущее (по сущности и по определению), но это будущее имеет множество точек отсчета и во времени и высшую точку отсчета – в вечности как атрибуте абсолютного, божественного бытия. Как ни странно, но надежда на обретение царства небесного – вполне естественная, на наш взгляд, человеческая надежда на получение блага для себя.

Свт. Филарет (Дроздов) в «Пространном Православном Катехизисе Православной Кафолической Восточной Церкви»⁹ также в соответствии со святоотеческой традицией определяет надежду как «успокоение сердца в Боге с уверенностью, что Он непрестанно заботится о нашем спасении и дарует нам обещанное блаженство» (гл. 383). Так, ценностным основанием христианской надежды как добродетели является Христос; средствами приобретения «спасительной надежды» свт. Филарет ставит молитву, истинное учение о блаженстве и действительное следование этому учению. Таким образом, мессианство, эсхатологизм в восточно-христианской религиозной традиции дополняется ее спасительностью, что, впрочем, есть различие в языковом выражении, но не в сущностном.

Вполне в духе мировоззренческого взгляда восточно-христианской традиции рассуждает о сущности надежды С.А. Левицкий. Феноменологический ракурс рассмотрения проблемы он совмещает с религиозным взглядом. В работе «Трагедия свободы»¹⁰ русский мыслитель также проводит связь между страхом и надеждой, определяя надежду «эмоциональным полюсом» страха. Левицкий указывает, что к страху всегда примешана доля надежды. «Мы боимся, когда есть еще надежда избавиться от опасности ... Момент убиения всякой надежды порождает ужас. Но когда надежда уже убита, наступают отчаяние и уныние, а не страх и ужас»¹¹. Объединяет страх и надежду, по мнению Левицкого,

⁸ Цит. по: Зарин, С.Н. Аскетизм по православно-христианскому учению [Текст]. – М., 1996.

⁹ Дроздов, Филарет. Пространный Православный Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://krotov.info/libr-min/drozdov1.html>.

¹⁰ Левицкий, С.А. Феноменология надежды [Текст]: / Левицкий С.А. Трагедия свободы: избранные произведения. – М.: Астрель, 2008. – С. 434.

¹¹ Там же. – С. 433.



категория возможности: так, страх связан с «грозной» возможностью (угрожающей), надежда – с «благой возможностью». А возможность, как известно, это всегда отражение степени уверенности, в данном случае – меньшей степени уверенности. «Ибо как надежда, так и страх – дети неуверенности, охватывающей нас в страхе и преодолеваемой (но не преодоленной) в надежде»¹². Вместе с категорией возможности Левицкий выводит на осмысление соотношения надежды и веры. В них есть нечто родственное (как добродетелей), но и наличествует «глубокое категориальное различие». Это есть направленность веры на высшую реальность, на Абсолютное благо, которое постулируется как бытие, принципиально отличающееся от постулирования блага в надежде на возможность. То есть, по Левицкому, предметом надежды является земное благо, предметом же веры – трансцендентное. «Неуверенная уверенность» отличает надежду: «В надежде нет прямой ставки на Абсолютное, но есть постулирование реальной возможности отражения Абсолютного в относительном, в желаемом для нас смысле»¹³. Также Левицкий рассуждает о надежде в корреляции со свободой, ведь «всякая надежда есть надежда на осуществление благой возможности. При этом выбор еще неосуществленной возможности как предмета надежды есть сугубый акт нашей свободы»¹⁴. Свобода проявляется в выборе тех актов, которые мы хотели бы осуществить. Если человек лишен надежды, то он лишается и свободы. Надежда направляет человека к творчеству, к творческому поиску, что есть прямое проявление свободы.

Другой аспект надежды у Левицкого связан с понятием неизвестности. Неизвестность органически переплетена с возможностью (уверенностью). «Нам не нужно было бы надеяться, если бы мы могли твердо рассчитывать на успехи наших стремлений»¹⁵. В религиозном мировоззрении в надежде (любви) «есть мистический элемент – в смысле ли слепой веры в судьбу, в смысле ли религиозного упования». Из этого автор выводит парадокс: с одной стороны, надежда через свободу побуждает человека к творчеству, с другой стороны, надежда через неизвестность несет в себе элемент слепого фатализма. Разрешение парадокса возможно для Левицкого в антиномичности человеческой природы, которая сама совмещает в себе и свободу, и фатализм.

Говоря о соотношении трех теологических добродетелей (веры, надежды, любви), Левицкий в духе святоотеческой традиции отмечает более низкое положение надежды по сравнению с верой и любовью. При этом философ не столько «умаляет» значимость надежды, сколько говорит о неразрывной связи трех христианских добродетелей: «Но путь к вере и любви ведет именно через надежду. Совершенная любовь преодолевает страх и сублимирует надежду в веру. Но для всех, кто находится на пути к преодолению, на пути к сублимации – а мы все – странники, – надежда является единственным путеводителем по дебрям возможностей»¹⁶. Мы отмечали ранее, что надежда – это поистине человеческая эмоция, выросшая до уровня поистине человеческой ценности. Левицкий также признает, что «есть состояния высшие, чем надежда (вера), но нет состояния более человечески блаженного, более обещающего, чем надежда»¹⁷.

Ценностную значимость надежды как христианской добродетели в ряду других добродетелей подчеркивали и русские религиозные философы. Так, А.С. Хомяков в работе «Церковь одна»¹⁸ говорит о вере, надежде и любви как дарах Св. Духа: «В символе веры заключается исповедание учения церковного; но чтобы было ведомо, что и надежда церкви от ее учения нераздельна, исповедуется также и надежда ее: ибо говорится «чаем» (ожидаем), а не просто веруем, что будет». Другой религиозно мыслящий русский философ, М.М. Тареев, в работе «Цель и смысл жизни» также рассуждает о соотношении веры и надежды в мировоззрении верующего человека. Хотя человек уже имеет сейчас (через участие в Христовых страданиях) вечную жизнь и участвует в Христовой славе, но

¹² Там же.

¹³ Там же. – С. 434.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. – С. 435.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Хомяков, А.С. Церковь одна [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://philosophy.ru/libraru/hom/church.htm>.



пока человек пребывает в этом мире как существо духовно-телесное, он имеет ограничения со стороны внешней природы. Вера в человеке (как атрибут внутреннего богосыновного достоинства человека) становится надеждой, отмечает Тареев и ссылается на слова апостола: «... мы теперь дети Божьи; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что когда откроется, будем подобны Ему ... И всякий, имеющий сию надежду на Него, очищает себя» (1 Иоан. III, 1-13). Сущностное единство надежды и веры Тареев отражает в афоризмах: «Надежда – это вера, победившая искушение», «надежда дается терпением, которым и побеждается искушение веры»¹⁹. Говоря об ожидании блага в христианской надежде, философ уточняет, какого именно блага ожидает христианин: «... мы ожидаем духовного тела (XV,44), нового неба и земли (2 Пет. III, 13). Мы ожидаем не материализации духа, а одухотворения природы. Наша надежда в том, что смертное будет поглощено жизнью, временное вечным, видимое внутренним и невидимым, плоть духом»²⁰.

То есть, если даже человек и ожидает блага для себя, в данной интерпретации в этом благе вряд ли можно усмотреть оттенки самолюбивой выгоды или корысти. Для М.М. Тареева дорог тот факт, что человек вместе со всей тварью, со всей тварной природой ожидает освобождения от рабства плоти. Основанием для подобного вывода становятся для философа слова ап. Иоанна: «Думаю, что нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славой, которая откроется в нас. Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих: потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению ... Ибо знаем, что вся тварь совокупно стонает и мучится донныне; т не только она, но и мы, имея начаток духа, и мы стонаем, ожидая усыновления ...» (Римл. VIII, 18-25).

На наш взгляд, здесь надежда перерастает рамки специфически человеческой ценности, выходя на уровень общетварной значимости. Это надежда на теозис, обожение всей природы вольным усилием человека. Такая надежда в аксиологическом плане оценивается М.М. Тареевым достаточно высоко.

Кратко касаясь понимания надежды в других авраамических религиях, отметим, что надежда на абсолютное, на окончательное решение своих земных надежд (упований и чаяний) в той или иной мере присуща всем типам теистических религий. Так, иудейская (или ветхозаветная – в христианской интерпретации) надежда во многом отличалась от надежды-добродетели новозаветной: как надежды на второе пришествие Христа, а в результате – надежды на личное «воскресение из мертвых», получение награды в новой (обоженной) жизни за терпение, страдание и исправление. Джон Дрейн считает, что библейская традиция воспринимала и «тело человека, и весь материальный мир как самое естественное прибежище человека ... Бога надо искать не по ту сторону творения, а в самом творении»²¹. Исследователь трактует ветхозаветную историю как историю «разбитых надежд и новых перспектив». Нам представляется подобный взгляд достаточно традиционным для характеристики истории человеческих сообществ. В эпохи внезапных кризисов культуры народ обращается к своему прошлому в поисках нового взгляда на свою судьбу, на свои перспективы выживания и развития. В иудейском сообществе обычно надежды на новое сводились к тому, что пожелает сделать для них Бог. Собственные возможности иудеев не оставляли им никакой надежды, но, когда они вспоминали о всемогуществе Бога, они начинали верить в будущее. То есть надежды иудеев находятся внутри этого мира – это, в первую очередь, надежда на Бога, который обновит их жизнь здесь, сейчас или в будущем. Поэтому Дрейн пишет об эпохах отчаяния и эпохах надежды как о периодах библейской истории. В связи с этим в новозаветных толкованиях²² мы встречаем указание на различие иудейских и христианских надежд. Так, при описании выхода Христа на Нагорную проповедь, перечисляются векторы надежды народа еврейского: они ждали такого мессию, «который освободит их от чужеземного владычества,

¹⁹ Тареев, М. Цель и смысл жизни [Текст] / Смысл жизни: Антология. – М., 1994. – С. 221.

²⁰ Там же.

²¹ Дрейн, Джон. Путеводитель по Ветхому Завету [Текст]. – М., 2008. – С. 343.

²² Аверкий, архиеп. Четвероевангелие: Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета [Текст]. – М., 2000. – С. 115.



отомстит всем врагам, воцарится над евреями и поработит им все народы земли, причем даст им чисто сказочное благополучие: повелит морю выбрасывать жемчуг и все свои сокровища, оденет народ свой в багряницу, украшенную драгоценными камнями, и будет питать его манною еще более сладкою, чем та, какая посылалась им в пустыне»²³. Христос же предлагал путь страданий в земной жизни и радостного освобождения от страданий в жизни посмертной, что и не смогли воспринять многие иудеи. Данный эпизод Нового Завета рассматривался толкователями как встреча двух мировоззрений, где общее – вера в личностного Бога, различное – векторы надежды. Г. Марсель вообще считал архетипом всякой надежды надежду на спасение. В этих двух теистических позициях мы видим разность в понимании спасения как объекта надежды религиозной.

В исламе, помимо общего с христианством высшего ценностного наполнения надежды (как надежды на Бога, на его помощь и награду в посмертном существовании человека), надежда используется как лекарство для здоровья человека, но не в религиозном смысле (как исцеление грешника), а в ее первичном психологическом ракурсе с его терапевтическим эффектом: «... если больной впал в уныние, тело получает сигнал от мозга и организм перестает бороться с болезнью, и если воля самого больного к выздоровлению атрофирована, иногда даже самые сильные лекарства становятся бессильны ... Больному нужна надежда»²⁴.

В двадцатом веке в Европе возрождается интерес к эсхатологическому аспекту религиозной надежды. Христианская идея не раз в истории подвергалась попыткам модернизации. Социальные катаклизмы двадцатого столетия (в виде революций и кровавых войн) не оставили равнодушной и богословскую мысль. Специфически христианские темы «воскрешения из мертвых и жизни будущего века» привели к появлению в протестантской богословской среде так называемой «теологии надежды», в которой была отражена концепция очередной модернизации христианства в виде христианского социализма. Христианство здесь рассматривалось как «великая социальная надежда». Традиционно христианская добродетель надежды осмыслилась здесь как в религиозном, так и в социально-психологическом планах. Основоположниками этой версии модернизации христианства стали протестантские богословы Юрген Мольтман и Вольфхарт Панненберг. Так, например, жизненные коллизии Мольмана²⁵ (опыт военнопленного во время Второй Мировой войны) послужили формированию у него глубокого понимания смысла и значимости страдания и надежды для человека. Впоследствии это понимание повлияло на его богословскую позицию. А исходным фактором для формирования собственно теологии надежды стала для него работа философа марксистской ориентации Эрнста Блоха «Философия надежды», где марксизм был представлен как теория, дающая человеку полноценную надежду на возможность человеческими усилиями преобразовать жизнь земную, реальную. Мольтман переосмыслил идеи Блоха и предложил богословскую рефлексию данного учения. Так, надежда на спасение оказывает серьезное влияние на восприятие человеком реальности (и исторической, в частности). Осознание человеком конечности собственного бытия влияет не только на религиозно-духовное состояние человека, эсхатология имеет также и политический вектор выражения. То есть теология надежды рассматривается богословом в качестве варианта политической теологии. Здесь различные формы социальных преобразований (в виде революций или освободительных движений) отражают конкретные эсхатологические надежды человечества. В этой связи Мольтман проводит аналогию между эсхатологическими чаяниями христиан и революционными движениями в истории. Человечество страдает Христу, связано с ним верой и имеет надежду на Христа воскресшего, ожидая Его возвращения.

Вольфхарт Панненберг также отталкивался в своих религиозных исканиях от философских идей, как, например, учение Гегеля об отчуждении, принципы философской антропологии М. Шелера и его коллег. Значимая идея философской антропологии 20 века открытости человека миру стала для протестантского богослова основанием для

²³ Там же. – С. 115.

²⁴ Ресурс доступа: <http://www.islamnaneve.com/>.

²⁵ Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/persons/>.



идеи открытости человека Богу. Не только природа человека, но и вся структура реальности ориентированы на будущее в Боге, а значит, на надежду на Него. Но, в отличие от ортодоксально мыслящих христиан (например, от православной традиции), теология надежды призывает к действенному ожиданию второго прихода Христа. Если человек живет надеждой на Христа распятого, то он, по мнению Панненберга, не сможет гармонично жить в обществе, основанном на грехе. Грех основывается на безнадежности, которая принимает различные формы, в частности – отчаяния (когда человек перестает надеяться на Бога).

Также в теологии надежды находит свое осмысление традиционная для христианского мышления тема творчества (божественного и человеческого). Для богословов здесь надежда усиливает веру и ведет верующего человека к новому творению. То, что в восточно-христианской традиции известно под именем «сорботничества человека Богу», в протестантском богословии выливается в утопическое учение о возможности интеграции двух, противоположных по своей сущности, идеалов: социальных и религиозных. Так, Мольтман видит жизнь природы, человека и общества (в Боге) не как завершившийся, а непрерывно продолжающийся процесс творения. Человечество нынешнее должно участвовать в этом акте своей социально-освободительной преобразовательной активностью, человечество будущее (преображенное и очищенное апокалиптическим огнем) будет участвовать в новом творении. Подобная деятельность человечества станет триумфом христианских моральных идеалов и одновременным спасением мира и человека.

Следует отметить, что восточно-христианская традиция давно сформировала учение о теозисе (обожении), где преобразование мира и человека осуществляется силой, в первую очередь, Богочеловека. У православных христиан надежда на Христа распятого и воскресшего существовала и продолжает существовать, но в ортодоксальном варианте: без социальных преобразований и потрясений в виде революций и тому подобных социальных актов, без активного вмешательства в эсхатологический процесс общего божественного замысла.

Таким образом, мы рассмотрели лишь некоторые аспекты эволюции религиозного дискурса такой универсалии культуры, как надежда. Многоуровневость и многоаспектность состава человеческого бытия, как видно, диктует и разнообразие способов выражения этого бытия. Так, понятие надежды включает в себя на первичном уровне психологические смыслы, религиозный уровень осмысления бытия добавляет к общечеловеческим дополнительные смыслы и оттенки смыслов. Собственно говоря, человек (вне зависимости от своих мировоззренческих установок) – существо, устремленное в будущее, он простирает образы и варианты этого будущего. А из феноменов человеческого бытия надежда, на наш взгляд, более других отражает данное стремление, в свою очередь, выстраивая иерархию надежд от обыденного, конкретно-индивидуального до высшего, надмирного уровня желаний и устремлений индивида.

Список литературы

1. Всемирная энциклопедия. Философия [Текст]: – М., Минск, 2001.
2. Философия. Энциклопедический словарь [Текст]: – М.: Гардарики, 2004.
3. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – <http://gathina3000.ru/brockhaus-and-efron-encyclopedia/>.
4. Финогентов, В.Н. Религиозный ренессанс или философия гуманизма? Мировоззренческий выбор современной культуры [Текст]: – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009.
5. Платон. Тимей / Платон. [Текст]. Собр.соч. в 4 т. Т.3. – М.: Мысль, 1994.
6. Зарин, С.Н. Аскетизм по православно-христианскому учению [Текст]. – М., 1996.
7. Дроздов, Филарет. Пространный Православный Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://krotov.info/librmin/drozdov1.html>.
8. Левицкий, С.А. Феноменология надежды [Текст] / Левицкий С.А. Трагедия свободы: избранные произведения. – М.: Астрель, 2008.
9. Хомяков, А.С. Церковь одна [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://philosophy.ru/libraru/hom/church.htm>.



10. Тареев, М. Цель и смысл жизни [Текст] / Смысл жизни: Антология. – М., 1994.
11. Дрейн, Джон. Путеводитель по Ветхому Завету [Текст]. – М.: Триада, 2003.
12. Аверкий, архиеп. Четвероевангелие: Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета [Текст]. – М., 2000.
13. Ресурс доступа: <http://www.islamnaneve.com/>.
14. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/persons/>.

EVOLUTION OF THE CONCEPT «HOPE»

E. S. KONONOVA

OryolStats University

e-mail: v_fin@mail.ru

In this article different aspects of the concept «Hope», its meanings and evolution of these meanings are considered. The author shows that hope (human anticipation of benefit, fulfillment of a wish) in different historical periods, human outlooks and cultures get specific expression of meanings and appreciative status.

Key words: hope, emotion, psychological discourse, religious discourse, illusion, virtue, eschatologism.