

«Моє серце відкрите для кожної форми:
Воно є пасовищем для газелей,
Монастирем для християнських ченців,
Язичницьким храмом, Каабою паломника,
Таблицею Тори і книгою Корану.
Я здійснюю релігію любові;
У якому бі напрямку не йшов караван,
Релігія любові завжди буде моєю релігією і моєю вірою.»

В этой статье анализируется метафизическая концепция Ибн-Араби, одного из выдающихся мистиков и метафизиков исламского мира. Автор рассматривает явление и обнаружение божественной действительности, как его понимал Ибн-Араби, во-первых, как божественное самообнаружение божественного единства и уникальности; во-вторых, он показывает божественное обнаружение вовне как процесс творения мира и человека и, наконец, акцентирует внимание на тех моментах в учении арабского мыслителя, где обосновывается мысль о трансцендентном единстве всех религий.

Ключевые слова: метафизика, обнаружение, божественная действительность, божественная сущность, божественное единство и уникальность, творение, мир, человек, трансцендентное единство религий.

This article is concerned about the metaphysical doctrine of Ibn 'Arabi, one of the greatest mystics and metaphysicians of the Islamic world. The author takes into consideration the manifestations of Divine reality firstly as Divine self-manifestation of Divine Unity and Divine Oneness. He shows secondly the Divine manifestation outwardly as the process of the creation of the world and of man. Finally the author provides an indication of Ibn 'Arabi's doctrine of transcendent unity of religions.

Keywords: metaphysics, manifestation, Divine Reality, Divine Essence, Divine Unity and Oneness, creation, world, man, transcendent unity of religions.

М.Ю. Савельева, доктор философских наук,
профессор Центра гуманитарного образования НАН Украины

АМБИВАЛЕНТНОЕ ОТНОШЕНИЕ К РЕЛИГИИ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Анализируются особенности представлений о роли религиозной идеи в русской религиозной философии. Доказывается амбивалентный характер отношения к религии, а также исследуется степень влияния отдельных концепций русской религиозной философии на современное состояние и роль религии в обществе. Доказывается взаимосвязь отдельных идей русской религиозной философии и феномена постсекуляризма. Анализируется феномен постсекулярного общества и рассматриваются особенности постсекулярного мышления, причины его происхождения и цели. Показано сходство и различие понятий «постсекулярное», «внесекулярное» и «антисекулярное». Доказывается, что появление постсекулярного мышления является одним из критериям отхода от постмодернистских мировоззренческих принципов в сторону возрождения «проекта модерна» и показывается, что попытки обоснования постсекулярного мышления, предпринимались ещё на завершающем этапе культуры модерна — в частности, в русской ментальности.

Ключевые слова: русская религиозная философия, общество, мышление, религия, мораль, амбивалентность, секуляризм, постсекуляризм, постсекуляризм

Эпоха модерна, в очередной раз поставив перед человечеством предельно широкую проблему познания абсолютных оснований бытия, на сей раз сделала её проблемой не только философии и теологии, но и науки. В этом смысле модернистское мышление имеет несомненный *мифологический* аспект — тождество взаимоисключающих смысловых тенденций. Как только были сформулированы основные принципы научности мышления

(точность, однозначность, предметность, доказуемость, всеобщность, законодательность), был поставлен вопрос о необходимости и возможности познания до сих пор непознаваемого Абсолюта научными средствами. Тем самым, наука должна была получить последний и несомненный смысл, а религия стать понятной, непротиворечивой и естественной для всех. Однако на практике это привело к прямо противоположным результатам: Абсолют стали конструировать как представление, дополняя средневековые холастические процедуры новейшей научной терминологией и фактами. Отсюда и гносеологическая дилемма Просвещённого Века. С одной стороны — безысходность субъективно-идеалистической методологии XVIII в.: что мы знаём — мир как таковой или ощущения и представления о нём? С другой стороны — закономерное появление и оправдание просвещенческой формы атеизма. В последующем столетии это противоречие усугубилось противостоянием объективного идеализма и научной формы атеизма. Для первого познание Абсолюта достигалось средствами логики; для второго — переводилось в практическую сферу (диалектический материализм) либо объявлялось псевдопроблемой (позитивизм).

Будучи составной частью культуры модерна, русская философская мысль XIX—XX вв. не могла избежать влияния её исторического опыта и с необходимостью осуществлялась в рамках модернистской формы сознания. А поскольку в тот период российская ментальность по-прежнему существовала в русле православных традиций, это не могло не сказатьсь на общем характере философской проблематики: не опасаясь вовлекать религиозный опыт в познавательный процесс, сознание открывало дополнительные возможности для исследования проблемы основания как проблемы личностного пребывания в Абсолюте. Поэтому русская модернистская философия в некоторых аспектах оказывалась даже более проницательной, чем отдельные философские течения Западной Европы.

Российские религиозные философы оставили после себя исключительный гносеологический опыт, в котором единство философии и религии осуществлялось не на уровне содержания, как философская интерпретация религиозной проблематики (хотя это тоже было), а формально — на уровне отношения субъектов к собственному опыту сознания как к духу, то есть бытию. Поэтому вполне естественно, что этот опыт отличался *амбивалентностью*, сочетая в себе взаимоисключающие цели и средства. В частности, трепетно относясь к феномену веры, воспринимая её как безусловность, мыслители, тем не менее, весьма свободно иrationально трактовали различные аспекты религиозной идеи. Это проявлялось по-разному, но во всех без исключения направлениях, течениях, школах и учениях. Это находило конечное воплощение в искусстве, литературе, политике, религиозном служении. Главная особенность этой амбивалентности — в постоянном взаимовлиянии безусловной трактовки веры и условной интерпретации идеи. Чем более непосредственным и эмоциональным было отношение к религиозной вере, тем менее каноническими были представления о сущности религии. Символисты, В. Соловьев, Лев Шестов, С. Булгаков, П. Флоренский, братья Трубецкие, Б. Вышеславцев, Н. Фёдоров, Н. Бердяев, Л. Войно-Ясенецкий и др. досконально знали христианскую доктрину и конфессиональные различия. Тем не менее, взгляды этих мыслителей зачастую были далеки от традиционного православного святоотеческого опыта, а иногда и от христианского опыта в целом. Достаточно вспомнить, какое влияние оказала классическая языческая мифология не только на творчество, но и на самый характер мышления В. Соловьёва, Д. Мережковского, Андрея Белого, насколько глубокими и небезосновательными были стремления С. Булгакова и П. Флоренского найти точки единства науки и религии. А научные утопии Н. Фёдорова и А. Богданова подпитывались соответствующим христианским контекстом.

Вероятно, этим объясняется другая, не менее важная особенность тогдашнего существования религии в российской культуре, — отсутствие массового проявления атеистических настроений вплоть до 1917 г. И дело даже не в том, что царская Россия — государство религиозное, православное. Западноевропейские конфессии также не были полностью отделены от государственных структур, тем не менее, начиная со второй половины XVII в. европейская общественность пережила несколько периодов массового становления атеизма, в том числе и его завершающую форму — научную. Тому было, по крайней мере, две причины: длительная и многострадальная история еретического движения и развитие на-

М.Ю. Савельева. Амбивалентное отношение к религии в русской религиозной философии...

учного познания. В России же религиозное инакомыслие никогда не проявлялось перманентно и не составляло сколь-нибудь слаженной оппозиции каноническому православию, поэтому православная церковь не выработала для борьбы с ним специальных институтов вроде Святой Инквизиции¹. Что касается развития науки, то, при отсутствии общеметодологических разработок, русские мыслители крайне редко рассматривали науку и религию как противоречащие друг другу формы познания, напротив, — чаще всего склонялись к тому, чтобы видеть их взаимное дополнение. Поэтому к концу XIX в. большинство российских граждан, в том числе бывших в оппозиции официальной политике, оставались верующими, а те, кого не устраивало современное состояние православия, не только не отворачивались от религии, но напротив, пускались в богоискательство или реформирование. Таким образом, атеизм проявлялся исключительно индивидуально и оставался частным делом². В отличие от него, креативный подход к религиозной идее был очень популярен и вызывал животрепещущий интерес у представителей различных духовных сфер.

Одной из наиболее выразительных и неоднозначных идей, по духу и содержанию очень созвучной некоторым современным тенденциям осуществления религиозного опыта, является идея Владимира Соловьёва о создании Вселенской религии и церкви. Осколки её разбросаны по всем произведениям философа; наиболее же целостно и последовательно она изложена в его трактате «История и будущность теократии» (1885–1887), неопубликованной рукописи «Sophie» (1876) и книге «Россия и Вселенская церковь» (1889).

Если отвлечься от подробностей содержания, то *формальная* сторона идеи В. Соловьёва вполне согласуется с принципом универсализма: мыслитель, досконально зная историю христианства в целом и отдельных его конфессий, пришёл к выводу о *невозможности восстановления внутреннего единства церкви* после раскола 1054 г. и высказался о *необходимости восстановления единства внешнего* под эгидой католического верховного епископа. Опираясь на текст Св. Писания, в котором он видел абсолютное онтологическое основание объективности такого единства, Соловьёв в то же время признавал, что есть немало социокультурных факторов, не позволяющих это единство восстановить и заставляющих искать другое основание для другого способа объединения. Тем самым, мыслитель невольно вскрыл сущность проблемы, которую осознанно не ставил: размышая о позитивных и негативных сторонах неоднородности религиозного опыта, он показал возможность и необходимость *компенсировать индивидуальный недостаток веры рациональным упрочением религиозной идеи в общественном сознании*. То есть объяснял необходимость *формального* существования религии в обществе и тем самым допускал возможность существования и даже диалога религии и атеизма.

Таким образом, замысел В. Соловьёва полностью согласуется с модернистскими нормами мышления. Его отношение к религии было явно амбивалентным, и это неудивительно. Во-первых, философ в той или иной мере всю жизнь находился под влиянием позитивистской методологии познания, — постоянно критикуя позитивизм как систему и выдвигая собственную идею Всеединства ему вопреки. И представление о возможности синтеза христианских конфессий — быть может, главное следствие этой его идейной зависимости, а также один из способов возможного её преодоления. Позитивизм — одно из первых по настоящему формальных философских течений, где главенствующую позицию занимали проблемы, связанные с исследованием структуры *отношения* субъекта познания к объекту, а субъект и объект как таковые будто бы отходили на второй план. Не случайно Соловьёв сосредоточивался на исследовании процесса мышления вне его связи с субъектом. Во-вторых,

¹ Причины этих особенностей, по всей видимости, крылись не только в объективных материальных обстоятельствах, но и в сути православия, его отличии от других христианских конфессий.

² Вероятно, эти же особенности в какой-то мере проясняют, почему массовый атеизм пришёл в Россию в своём наиболее жестоком, варварском виде — с крушением храмов, репрессиями верующих и священнослужителей и фальсификациями христианских источников. Революционные события — лишь следствие происходившего в сознании людей, в прошлом бывших верующими и выросшими на опыте религиозной культуры. И никакой отказ от культурных ценностей, никакая рассудочная их переоценка, никакое самое искреннее и глубокое отвращение к ним не способны вычеркнуть их из памяти. А значит, они с необходимостью включаются в процесс саморазрушения.

независимо от происходящего в познавательном процессе в целом, философ усмотрел в католической доктрине встречную склонность к секулярности: «Западная Церковь, верная своему апостольскому призванию, не побоялась погрузиться в грязь исторической жизни. В течение долгих веков она была единственным началом нравственного порядка и умственной культуры среди варварских народов Европы и принуждена была поэтому принять на себя и весь труд материального управления наряду с духовным воспитанием этих, независимых по своему духу и суровых по своим инстинктам, народов. Посвятив себя этой тяжёлой работе, Папство... думало меньше о своей видимой чистоте, чем о действительных нуждах человечества. Восточная Церковь, со своей стороны, в своём пустынническом аскетизме и своём созерцательном мистицизме, в своём удалении от политики и всех общественных задач, затрагивавших человечество в его целом, желала прежде всего... достигнуть рая без единого пятна на своей хламиде. Там хотели приложить все божеские и человеческие силы к вселенской цели, здесь вся забота была лишь в том, чтобы сохранить свою чистоту. Вот коренное различие и наиболее глубокая причина разделения между обеими Церквами» [6, 79].

По мнению Соловьёва, склонность католицизма к секулярности коренится в идееialectического соотношения веры и разума. И на этом он строил логику возможного преодоления конфессионального раскола. Философ полагал, что раскол произошёл потому, что на протяжении столетий в структуре доктрины назревало противоречие между ортодоксальностью содержания (догмой) и прогрессивностью формы (толкованием и интерпретацией). Католическая конфессия потому и испытывала давление ересей, что пыталась решать это противоречие, изначально встраиваясь в общественную жизнь. Неудивительно, что католик активен в своём отношении к Богу: он тянется к нему не только верой, но и разумом, стараясь логически постичь суть Бытия Божьего. Догма благодати в католицизме не является конечной целью и смыслом человеческой жизни, как в доктрине православия, где человек пассивно ожидает высшего снисхождения и в этом видит смысл личного благочестия. Поэтому именно католицизм должен был объединить все христианские конфессии и сделать их более близкими к светской жизни.

Безусловно, в таком толковании есть момент идеализации, поскольку Соловьёв сравнивал конфессии лишь на основе *одного* — целевого — признака: представления об управляемом процессе нравственного совершенствования человека на основании богопознания. Однако это толкование не лишено объективности: православное мировосприятие и в самом деле гораздо более мистично и удалено от общественной жизни, нежели прагматичный католицизм. В особенности это проявляется в формальном аспекте — при сопоставлении различных способов толкования сущности Божественной благодати как руководящего принципа человеческого поведения.

Разумеется, эта концепция немедленно вызвала гнев, осуждение, критику со стороны православных церковных структур и отдельных светских мыслителей. Конечно, были и те, кто в целом не опровергал замысла философа. Одним из тех, кто наиболее толерантно и взвешенно подошёл к оценке идеи В. Соловьёва, был Н. Бердяев. Не отрицая идеи экуменизма как таковой, он так же рассматривал его как одну из возможностей объединения человечества. Однако обращал внимание на то, что Соловьёв осознанно избегал всестороннего анализа католической доктрины, преследуя чисто политические цели [См.: 1, 104–128]. Бердяев упрекал Соловьёва в недостаточности внимания к западноевропейской мистике. Но, вероятно, это было вполне оправданное умалчивание со стороны Соловьёва, поскольку мистический опыт по определению не в состоянии объединять индивидов, не способен быть основанием. Он сам всегда является следствием на основании веры. Принцип автономности мистики позволял Соловьёву оставаться православным и симпатизировать верующим иных конфессий, не видя противоречий между состоянием чувств и формами поведения. В этом понимании идея возвышения католицизма вполне логично обоснована В. Соловьёвым. Однако исторически она более чем уязвима, фактически, является утопией, поскольку политические достижения и методы католицизма представлены в ней слишком преувеличенно.

Бердяев видел немало сложностей её воплощения в выборе путей и средств. Поэтому соглашался с Соловьёвым в том, что было бы недопустимо просто отказаться от принципа

конфессиональности, поскольку её основания не исчерпываются гносеологическими расхождениями: «Многие и понимают экуменическое движение как движение к интерконфессионализму. Я же склонен думать, что интерконфессионализм есть заблуждение и опасность для экуменического движения. Протестантские организации нередко выставляют принцип интерконфессионализма и в нём думают объединить все конфессии и церкви. Но интерконфессионализм менее всего может быть признан вселенским. Интерконфессионализм не есть обогащение, а обеднение, не конкретная полнота, а отвлечённость. Интерконфессионализм не богаче и полнее, а беднее и ущербнее конфессии. Это есть равнение по минимуму. Интерконфессиональное христианство есть христианство отвлечённое, в нём нет конкретной полноты жизни. Сторонники интерконфессионализма предлагают христианам объединяться на отвлечённом минимуме христианства, например, на вере в божественность Иисуса Христа, отбросив всё, что разделяет. Но таким путём ничего нельзя достигнуть в религиозной жизни. Религиозная жизнь совсем не походит на жизнь политическую, в ней невозможны блоки, основанные на том, что я тебе уступлю то-то, а ты мне уступи то-то. Вера может быть лишь интегральной, целостной, в ней ничего нельзя уступить. Тогда только она жизненна, тогда только она может вдохновить к активности» [2, 71]. В то же время, в отличие от Соловьёва, Бердяев не видел преимущества какой-либо конфессии над другими, не только в плане трактовки религиозной идеи, но и по способу существования в обществе. В этом смысле он был большим реалистом: «Экуменическое движение можно мыслить интерконфессиональным лишь в том смысле, что в нём встречаются и совместно работают представители разных конфессий, что оно есть сотрудничество конфессий» [2, 71–72]³.

Позиция Бердяева понятна и обоснована: конфессии важны и нужны, потому что возникли вследствие всё более и более глубокого врастания христианства в социокультурный и национальный контекст и отражают его близость сфере традиций. Отсюда и возможность и необходимость межконфессионального диалога, обмена опытом, объединения усилий для решения общесоциальных проблем. На этом зиждется принцип неотделимости церкви от общества. С этим нельзя не согласиться, ибо в противном случае единая христианская идея рискует потерять основания веры. Кроме того, Бердяев совершенно обоснованно полагал, что даже в сфере религии человеческая мысль подчиняется тем же самым законам развития, и потому возникновение конфессий объясняется не только внутренними религиозными противоречиями, но и является исторически необходимым процессом, показывающим глубину и разносторонность понимания религиозной идеи и христианской доктрины.

Однако нельзя полностью признать, что Соловьёв преследовал цель подчинить католицизму другие христианские конфессии или огульно их устраниТЬ, сделав религию абстрактной. Он стремился обосновать возможность такой христианской реформы, при которой религия стала бы активно обмениваться опытом с другими духовными сферами. Причём, сотрудничество это было бы иным, нежели в прошлые столетия поскольку, став универсальной для самой себя, религия, вместе с тем, не стала бы тотальной для общества. Соловьёв не без основания рассматривал католицизм как наиболее активный в общественном плане — в первую очередь потому, что католики — единственная конфессия, реализовавшая на практике опыт теократии. Следовательно, проявившие себя как *деятели*, а не только как *наблюдатели*. А если так, значит, лучше представителей других конфессий способные участвовать в светской политической жизни. С этим изначально были согласны некоторые российские философы, в частности, Е. Трубецкой: он разделял точку зрения Соловьёва о том, что полноценное участие церковных структур в общественной жизни возможно лишь при условии, если доктрина отражает идею всемирной власти, высшего

³ Справедливости ради, следует сказать, что В. Соловьёв поначалу тоже признавал необходимость свободного межконфессионального объединения верующих, в результате чего будет создана религия не абстрактная и отчуждённая, а представляющая «реальный и свободный синтез всех религий, который не отнимает у них ничего положительного и даёт им ещё то, чего они не имеют» (Цит. по: [4, 211]). Однако, в отличие от Бердяева, Соловьёв говорил о перспективе всеобщего объединения, включающего, помимо христианства, и другие религии, что предполагало не только уничтожение отдельных конфессий, но и полное преобразование религиозной идеи. А это весьма сложно даже представить, не то что реализовать.

«царства» на земле; «именно эти начала, недостающие православному Востоку, составляют существенную особенность Западного христианства, католического» [7, 449]. Трубецкой полагал, что борьба католицизма за централизованную власть внутри себя позволяет ему противостоять негативным явлениям в мире; католицизм — конфессия воинствующая, умеющая себя защищать. Значит, и способная обеспечить защиту других общественных структур [См.: 7, 450]. Таким образом, проблеме создания вселенской христианской церкви предполагалось решать на уровне реформации идеи, а не культа.

Впрочем, решение вопроса осложнялось тем, что Соловьёв как человек верующий попытался найти подтверждение своим словам не только в истории католической церкви, но и в единой христианской истории — в текстах Св. Писания. И здесь он столкнулся с извечной проблемой: ему не удалось однозначно перевести сущность догматов веры в терминологию разума, здесь интерпретация оказывается бесконечной. При этом он осознанно избегал обращаться к творениям некоторых Отцов Церкви, у которых эта терминология присутствовала, — прежде всего, к трудам Бл. Августина, поскольку считал, что в отличие от первоисточника, там была иная цель. Иными словами, если избирать теологическую аргументацию для обоснования правоты или неправоты философа, вряд возможно прийти к какому-то определённому результату. Ведь и сам Соловьёв, досконально зная Св. Писание и конфессиональные особенности культа, видел в этом лишь наилучшее верное *средство* для обоснования более общей *цели* — доказательства всеобщности, универсальности и неуничтожимости религиозного опыта.

* * *

Идеи русского мыслителя в какой-то мере стали предвосхищением некоторых современных тенденций в отношении к религии. С начала нового столетия в обществе, помимо устойчивого внешнего, рационального интереса к религиозному сознанию, наблюдается отчётливый религиозный «поворот». С одной стороны, растёт недоверие к религиозной критике и усиливается критика секулярного мышления, дискредитируя его; с другой стороны — реабилитируется мышление религиозное, в котором обнаруживаются дополнительные рычаги позитивного воздействия на межкультурные конфликты и внутрикультурные противоречия. Всё чаще можно услышать о том, что наука ведёт себя неоправданно самонадеянно. Выходя за пределы профессиональной сферы в область массового применения, всё чаще действуя фактор зрелищности, она претендует едва ли не на роль «новой религии», стремясь решать проблемы, изначально находящиеся за пределами не только научной, но и обыденной рациональности. Однако все попытки науки принять тотальный характер терпят фиаско, поскольку также всё чаще раздаются мнения о том, что есть проблемы, неразрешимые без помощи религии, более того — составляющие исключительный её приоритет.

Нельзя не признать, что взаимоотношения науки и религии становятся всё более и более запутанными, — до такой степени, что в некоторых ситуациях они едва ли не подменяют собой друг друга. С одной стороны, более чем двести лет секуляризации не позволяют вычеркнуть её ни из социальной памяти, ни из современного общественно-практического контекста. Поэтому реабилитация религиозного сознания — скорее, социально-психологический, а не мировоззренческий ход, проявление некоего комплекса вины. Она не в состоянии повернуть время вспять и возродить традиционный классический религиозный опыт. И такая цель, в общем-то, не стоит. С другой стороны, современное религиозное сознание — безусловно, *новое* религиозное сознание. Независимо от степени последовательности, глубины и актуальности, оно вынуждено позиционировать себя не как «*внесекулярное*» или «*антисекулярное*», а именно как «*постсекулярное*». Тем самым оно предполагает, во-первых, историческую вторичность в отношении традиционного религиозного сознания, во-вторых, обязательную логическую связь с внорелигиозным опытом, в-третьих, собственную относительность и уязвимость, будучи готовым со временем смениться более адекватной идеей.

Поэтому неудивительно, что эта мировоззренческая трансформация неоднозначно воспринимается в философских кругах. Одним из первых её заметил Ю. Хабермас и отнёсся к ней вполне объективно, хотя и с некоторой долей иронии, полагая, что и секуляризация,

М.Ю. Савельева. Амбивалентное отношение к религии в русской религиозной философии...

и постсекулярность с неизбежностью должны были стать идеологемами, («-измами»). Они являются не более чем *игровыми* моментами в истории отношений Церкви и государства [См.: 8, 119], никоим образом при этом не затрагивая особенностей взаимного влияния разума и веры. С этим, очевидно, можно спорить, однако нельзя не признать обоснованности такого мнения. Следует, видимо, исходить из того, что секулярность выходит за рамки правовых и политических отношений и всерьёз способна затрагивать основы религиозного сознания, опыта и самой сущности религии. Значит, её нужно рассматривать как *ментальную* характеристику, исторически способную привести религию к самоуничтожению или, по крайней мере, поставить истинность её основания под вопрос. Но тогда становится крайне сложно всерьёз принять появление постсекулярности, ибо время нельзя повернуть вспять, как нельзя вернуть утраченное доверие. Однако по мнению Хабермаса, ведущим признаком постсекулярного состояния общества является вовсе не контреформация общественного сознания или реабилитация сознания религиозного, а *растущий конформизм отношений* между светским и религиозным, проявляющийся как забота «о продолжении существования религиозных сообществ в беспрестанно секуляризирующемся окружении» [8, 120]. То есть, это своеобразное проявление толерантности в виде предоставления религиозным организациям дополнительных прав и возможностей проявления в обществе, с тем, чтобы они могли наравне со светскими структурами участвовать в общественной жизнедеятельности, и заявлять определённые претензии на коллективные достижения. Например, обосновывать приоритетность права на благотворительную и миротворческую деятельность вне политики. Это касается также и религиозного мироотношения, присутствия его в ситуациях наряду со светскими формами мироотношения, когда у людей появляется дополнительная возможность выбора. К примеру, традиционная обязательность службы в рядах вооружённых сил в некоторых странах может быть трансформирована в альтернативные виды службы по личному выбору в связи с религиозными соображениями граждан. Конечно же, это не может не порождать определённые искажения и отклонения в структурах светского и религиозного сознания и, соответственно, в отношениях верующих и неверующих к миру. Однако процесс этот неизбежен, проявляясь прежде всего в исходных мировоззренческих посылках: «Религиозное сознание должно, во-первых, вырабатывать когнитивно-диссонантные отношения с другими конфессиями и религиями. Во-вторых, оно должно занять соответствующую позицию в отношении авторитета различных наук, обладающих общественной монополией на мирское знание. Наконец, оно должно встроиться в условия существования конституционного государства, основанного на профанной морали. Без этого стремления к рефлексии монотеистические религии проявляют в безоглядно модернизированных обществах весь свой деструктивный потенциал» [8, 120].

Основной причиной проявления постсекулярного мышления является признание того обстоятельства, что рационализм не может быть универсальным мировоззренческим и гносеологическим принципом, поскольку с его помощью невозможно победить то, что *по отношению к нему* выступает «предрассудком». Это не только взгляды религиозного толка, но и всякие представления, которые *принимаются близко к сердцу, некритически, с чувственной непосредственностью*, которые так или иначе могут *завладевать* умами людей и независимо от их воли направлять течение мысли. Всё, что не поддаётся интерпретации, из чего можно сделать идолов, попытаться «остановить время», должно быть зачислено в ранг суеверий. Так определяли сущность предрассудков французские просветители. Позднее это было подтверждено И. Кантом: «Склонность к пассивности, стало быть к гетерономии разума, называется предрассудком; и самый большой предрассудок состоит в том, что природу представляют себе не подчинённой тем правилам, которые рассудок посредством своего собственного неотъемлемого закона полагает в основу; это — суеверие» [3, 308]. Иными словами, это нечто, не раскрывающее познанию своей сущности, составляющее область досужих домыслов и вымыслов, *мнения*, как говорили древние. Однако Кант также указывал, что в таком толковании суеверий и предрассудков таится опасность *утраты нравственной меры* отношения не только мышления к бытию, но и практического поведения: способность суждения «... в своей рефлексии мысленно (a priori) принимает во внимание способ представления каждого другого, дабы собственное суждение как бы

считалось с совокупным человеческим разумом...» [3, 307] и теряет основание рефлексии, замещаясь этими предметами. Иными словами, рационализм по-настоящему может победить лишь самого себя. Следовательно, есть смысл признать силу и относительную самостоятельность «предрассудков» (в том числе и религиозных) и постараться понять их историческую роль и необходимость.

Основными особенностями постсекулярного мышления являются признание бесплодности последовательного рационалистического дискурса вокруг религиозно-теологической проблематики, а также различные способы обоснования возможности синтеза рационализма и иррационализма. Иными словами, *постсекулярное мышление не является ни последовательно религиозным, ни атеистическим мышлением в привычном понимании*. Будучи элементом массового сознания, оно, помимо религиозного, включает в себя научный, эстетический, правовой, политический, обыденно-профанный, мифологический аспекты. Можно согласиться с мнением Хабермаса о том, что «постсекулярное общество продолжает в отношении религии заниматься той же работой, какую религия проделала в отношении мифа» [8, 129]. То есть, с одной стороны, оно стремится сохранить уважение к ней и взять из неё всё, что кажется наиболее ценным; с другой стороны, для этого ему приходится толковать её содержание если не последовательно рациональным, то, во всяком случае, предметным языком (возможно, художественно-образным). На деле это приводит к тому, что «религия в пределах только разума» (Кант) оказывается «религией в пределах только рассудка». А абсолютизация рассудка и противопоставление его разуму есть не что иное, как *миф*, потому что рассудку и разуму тем самым навязываются не свойственные функции. Однако сегодня это единственный способ, каким в либеральном обществе осуществляется компенсация за прежнее ущемление прав верующих. Таким образом, религия в постсекулярном обществе не возвращает себе утраченного статуса *цели*, продолжая пребывать в роли *средства*.

Очевидно, главный способ осуществления идеи постсекуляризма — преодоление принципа автономии церкви от государства, провозглашённого ещё в эпоху Первоначального христианства. После того как государство однажды вмешалось в дела церкви политикой секуляризации, церковь уже не может продолжать изолированное существование, церковные деятели не могут делать вид, что им совершенно безразлично отношение со стороны светских кругов. Тем более, что государство должно выступать не гонителем, а посредником между религиозными и светскими структурами. Но делать это лишь в тех ситуациях, где отношения церковного и светского трансформируются из простого противоречия в антагонизм. Иными словами, когда противоречие не может быть разрешено только лишь силами религиозного или массового сознания, а с необходимостью привлекает правовые и политические средства.

Таким образом, не стоит рассматривать постсекулярное мышление только как вынужденную реакцию массового сознания на невозможность общества справиться с насущными проблемами, которые наука и повседневность подбрасывают чуть ли не каждый день: к примеру, решения такого актуального вопроса, «как при наличии молекулярно-биологических описаний, делающих возможными генно-технологические вмешательства, нам следует обходиться с “деличностной” человеческой жизнью» [8, 124]. В этом случае постсекуляризм будет представляться временной мерой, у которой всегда надеется необходимая альтернатива, отрицающая её основание. И, видимо, можно было бы с этим согласиться, если бы не устойчивые идеино-теоретические предпосылки формирования постсекулярного мышления в виде различных концептуальных мотивов в творчестве западноевропейских и американских мыслителей первой половины XIX в., а также русских религиозных философов рубежа XIX–XX вв.⁴ Поставив однажды вопрос об отношении к

⁴ Опыт последних особенно интересен в этом контексте, поскольку секулярность в царской России и СССР существенно отличалась от европейской секулярности. Коротко говоря, в царской России цель секулярной политики состояла не в дискредитации религии, а в упрочении верховной светской власти авторитетом церкви. Результат был тот же самый: церковь переставала выполнять свойственные себе функции, становясь составляющей государственной политики. Это вызвало жёсткую критику некоторых декабристов: «В Российской империи, как издревле в Византии, религия, отвлекаясь от её божественного происхождения, есть одно из тех... установлений, посредством которых управляют народом... Служители церкви — в то же время прислужники государя» [5, 183].

М.Ю. Савельева. Амбивалентное отношение к религии в русской религиозной философии...

религии не только как к религии, но и как реальной властной силе, общество, само того не подозревая, открыло для неё новые горизонты самосуществования в меняющемся мире. И опыт русских религиозных мыслителей — одно из лучших тому подтверждений.

Литература

1. Бердяев Н. А. Проблема Востока и запада в религиозном сознании Вл. Соловьёва // Сборник первый. О Владимире Соловьёве / Сост. В. Эрн. — М.: Путь, 1911. — С. 104–128.
2. Бердяев Н. Вселенскость и конфессионализм // Христианское воссоединение. Экуменическая проблема в православном сознании: Сборник статей. — Париж: YMCA-PRESS, 1933. — С. 63–81.
3. Кант И. Критика способности суждения / Пер. Н. М. Соколова // Кант И. Собрание сочинений в 6 т. — М.: Мысль, 1966. — Т. 5. — С. 161–513.
4. Лосев А. Ф. Владимир Соловьёв в и его время. — М.: Прогресс, 1990. — 720 с.
5. Лунин М. С. Из «Записной книжки» // Избранные социально-политические и философские произведения декабристов: В 3 т. — Т. 3. — М.: Госполитиздат, 1951. — С. 183–185.
6. Соловьев В. Россия и Вселенская церковь / Пер. с фр. Г. А. Рачинского. — М.: ТПО «Фабула» (репринт с издания А. И. Мамонтова, М., 1911). — 448 с.
7. Трубецкой Е., кн. Мироусерцание Вл. Соловьёва. — Т. 1. — М.: Издание автора, б. г. — 631 с.
8. Хабермас Ю. Вера и знание // Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2002. — С. 117–143.

Савельєва М. Ю. Амбівалентне ставлення до релігії у російській релігійній філософії та сучасність

Аналізуються особливості уявлень про роль релігійної ідеї в руській релігійній філософії. Доводиться амбівалентний характер ставлення до релігії, а також досліджується міра впливу окремих концепцій російської релігійної філософії на сучасний стан та роль релігії в суспільстві. Доводиться взаємозв'язок окремих ідей російської релігійної філософії та феномену постсекуляризму. Аналізується феномен постсекулярного суспільства і розглядаються особливості постсекулярного мислення, причини його походження і цілі. Показано подібність і відмінність понять «постсекулярне», «позасекулярне» і «антисекулярне». Доводиться, що поява постсекулярного мислення є одним з критеріїв відходу від постмодерністських світоглядних принципів у бік відродження «проекту модерну», і показується, що спроби обґрунтування постсекулярного мислення робилися ще на завершальному етапі культури модерну — зокрема, в російській ментальності.

Ключові слова: російська релігійна філософія, суспільство, мислення, релігія, мораль, амбівалентність, секулярне, постсекулярне, постсекуляризм

Savel'eva Marina Ju. Ambivalent attitude to russian religious philosophy and modernity

The article deals with the analysis of the role of the religious ideas of Russian religious philosophy. It is proved an ambivalent attitude to religion, and investigated the measure of influence of the individual concepts of Russian religious philosophy to the modern establishment and the role of religion in society. It is proved the relationship of individual ideas of Russian religious philosophy and post-secular phenomenon. It is analyzes the phenomenon of post-secular society and the features of post-secular thinking, the reasons for its origin and purpose. It is given the difference between the concepts of "post-secular", "out-secular" and "anti-secular". It is proved that the emergence of post-secular thinking is one of the criterion for the departure from the post-modern philosophical principles towards the revival of the "project of modernity" and shown that attempts to justify the post-secular thinking, undertaken more in the final stage of the culture of modernity — in particular in the Russian mentality.

Keywords: Russian religious philosophy, society, thought, religion, morality, secularity, ambivalence, post-secular, post-secular, post-secularity