

Качурова С.В.

СУЩНОСТЬ И ИСТОКИ НОВОГО РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ

Актуальность и значимость темы обусловлена анализом взаимодействия исторических процессов религии и философии, которые кажутся совершенно различными. Общим местом стало то, что они находятся в диаметрально противоположных плоскостях: одна – интуитивного, другая – дискурсивного мышления. В действительности же они имеют такие точки соприкосновения, невнимание к которым искажает понимание важнейших событий последнего столетия.

Методологические обоснования для исследования обозначенной проблемы были разработаны в трудах А. Барнера, М. Вебера, Т. Лукмана, Е. Балагушкина, В. Еленского, А. Колодного, Л. Филипкович.

В статье автор ставит цель: с помощью понятия «современное религиозное сознание» объединить в предметном поле объективную (социальную) и субъективную (методологическую) стороны процесса адаптации НРД в системе церковно-государственных отношений.

Исторически философия возникла в то время, когда каждая религия контактировала с другими религиями, не обращаясь ни к светскому государству, ни к религиоведческому рассудку в качестве посредников. Непосредственные формы взаимодействия государств (дипломатия и война) – это то же способ выяснения отношения различных религий. Философия возникла в качестве некоего интеллектуального досуга, не имеющего по видимости прямого отношения к проблемам социальности. И хотя она по содержанию идентична религии (всеобщее – их общий предмет), но форма *самостоятельного мышления*, предложенная ею, противоречила любой *особой* общественной институализации. Опыт пифагорейского союза был, вероятно, первым и последним опытом философии вести себя подобно исторической религии.

Изначальное нежелание философии полагаться на конечные формы мышления обособило ее от социальной практики. Ограниченность этой практики нуждалась в соответствующем методологическом обеспечении. Для этого национальные государства прибегали к своим собственным идеологиям, формирование которых происходило в различных религиях. Но всемирно-исторический процесс по понятию является процессом поступательного развития горизонтов религиозного сознания, в котором края – национальные религии и секты (новые религиозные образования) – связывались государством. Итогом этого процесса стало возникновение мировых религий, которые в свою очередь обеспечили возникновение своей собственной противоположности – мирового светского правопорядка. Иными словами, в *самом* содержании мировой истории последовательно развивалась *всеобщая* форма человеческого общежития. Именно с нее началась особая стадия развития исторического – *постисторическое*. Более конкретная система общественного состояния, в котором различные моменты традиции, светского государства и новых религиозных движений находятся во внутреннем единстве, по понятию не возможна. «Конец истории», который констатирует

Фукуяма, связан с ясным осознанием наличного существования этого всеобщего миропорядка.

Сложилась система, которую можно назвать «современным религиозным сознанием», имеющая своими элементами следующее соотношение: традиционные церкви – светское государство – новые религиозные движения. Но, как оказалось, эта система в процессе своей социальной адаптации порождает проблемы, решение которых лежит не столько в социальной практике, сколько в религиозноведческой теории; причем теории гораздо более развитой, чем та, которую может создать рассудочной познание. Вот здесь-то и возник вопрос о философии.

Философия, будучи изолированная от всемирно-исторической практики, сосредоточилась на исследовании всеобщего. Историческая необходимость обособила ее от центра всемирных столкновений и предоставила ей возможность спокойно заниматься своим делом. Возникает вопрос: почему социальность дала возможность сохраниться форме познания, которая несла величайшую опасность для *особенного* существования каждого конкретного народа и каждой конкретной религии? Ведь не секрет, что если весь народ *исходит* из неких истин как данных, а в это время отдельные индивиды (философы) стремятся ставить их под вопрос, то это может повести под вопрос само существование этого народа. Подобным действием философия поражает народ в самую его суть – в систему его верований. В.С. Библер выразил идею отношения философии и религии так: «Философия есть (по определению) не религия, но не в том упрощенном смысле, что философия есть попросту нечто иное, чем религия. Нет ... философия – это религия, изнутри избывающая себя. То есть избывающая себя в самом своем начале». [1]

И, тем не менее, в процессе всемирно-исторического развития человечества философия существовала. Почему? Вероятно, социальность, развиваясь во всеобщую форму существования, *предполагала*, что наступит время, когда в ней возникнет проблема, разрешить которую не сможет *ни одна историческая религия*. Вот тогда-то и будет вызвана сущность, действенность которой не признавалась до сих пор, а обособленное существования носителей которой вызывало в лучшем случае раздражение. Разбирательства по «делам» Анаксагора, Сократа, Бруно, Фихте, Хайдеггера являлись своего рода протестом исторического логическому.

Другой вопрос: почему философия в истории не только существовала, но и развивалась, совершенствовала свои различные модификации, и это при всем том, что никаких внешних стимулов для этого не существовало (вследствие полного равнодушия общества к ней)?

Для ответа на этот вопрос необходимо обратить внимание на то общее, что есть в любом историческом философствовании. Это – проблема отношения всеобщего мышления к всеобщему бытию (возьмем формулировку ее основного вопроса в традиции немецкой классической философии). Все дело в том, что, *так* формулируя свой предмет, философия имеет дело с противоречием, которое лежит в основании любого другого противоречия. Иными словами, задавшись вопросом о том, как свободное, безусловное может познавать *точно такое же*, но существующее объективно, философия сразу же

оказалась перед проблемой познания противоположности всех противоположностей. И для разрешения этой проблемы ей потребовался свой собственный путь развития.

В начале **античная философия** предложила свой вариант. Для нее вопрос о методе, который *из* своего противостояния предмету ищет соответствия ему, еще не стоял. Эта философия, завершая исследования отрицательного в бытии, в неоплатонизме *предметным* образом фиксирует последовательность развития как двойную отрицательность. Поэтому Платон, Аристотель, Плотин и Прокл еще исходят из *непосредственного* тождества научной формы и содержания. Время науки как *систематического* познания еще не наступило. Философии, а вместе с ней и религии, еще предстоит пережить этап настоящего разделения субъективного и объективного.

Средневековая схоластика из предельности вопроса о бытии Бога начинает впервые понимать, что даже всеобщее бытие само по себе может быть представлено только в мышлении, в сознании. Ансельмово «доказательство» является уже первой попыткой вывести бога не из бога (откровение), а из того, что *противостоит* ему, причем противостоит радикально, по существу – мышления. Это доказательство, как скажет позже Кант, есть ничто иное, как попытка «вышелушить» бытие из *понятия*. Непосредственное влияние схоластического постижения высшей сущности сказалось и на основателей новоевропейской философии. Картезианская философия начинает переносить исследовательский интерес на то, что противоположно бытию – мышление. Но последнее (мышление) еще понимается как вещь. Декарт, в своем «когито», ставит еще вопрос о *бытии* мышления. То есть он еще упускает значение «ничто» мышления (В XX веке это сделает Ж.П. Сартр). Тем самым, он еще ставит вопрос чисто схоластически.

Ноевропейское мышление в целом очень чутко реагирует на каждый, почти не заметный, шаг философии по раскрытию природы отрицательного (уже в 1686 году Д. Локк высказывается о принципах веротерпимости). Но *решающее* открытие еще не сделано, никто еще не видит его (мышления) подлинную суть – его абсолютно отрицательную природу. Только на ступени **немецкой классической философии** выясняется, что истинное бытие отрицательного находится не *вне* положительного, а в нем самом; что *противоречие* – это не то, что следует избегать для правильного постижения предметного бытия, а, наоборот, это его (бытия) истинная сущность.

Главный познавательный интерес Канта сосредотачивается на вопросе: как возможно познание, или априорно-синтетические суждения? Если освободить этот вопрос от специфической терминологии его трансцендентальной философии, то его смысл будет сводиться к следующему: «Что является причиной того, что знание в нашем сознании в процессе познания необходимо развивается (каждый раз становится *новым*)?». [2] Для него, как отныне и для всех последующих направлений философии, становится ясно, что для ответа на этот вопрос, без обращения к такому предмету как *сознание*, уже не обойтись. Таким образом, именно И. Кант первый ставит чисто феноменологическую проблему. Из новоевропейского скептицизма трансцендентальная философия берет принципиальное противостояние субъективного и объективного, вещи в себе и вещи для нас, абсолютного и относительного. Но за попытками Канта и его последователей *преодолеть* скептицизм на самом деле стоит неудовлетворенность

таким пониманием природы отрицания. Без отрицания нет определения (Спиноза). Понятно, почему средневековая теология, вначале уверенно взявшаяся за процедуру определения Бога, под конец должна была «приостановить» исследования. Ведь они в итоге неизбежно приводили к вопросу: к чему относится (без отношения нет определения) Само высшее Бытие? То есть возник вопрос о Ничто, которое нужно было как-то «разместить» в самом этом бытии – бытии Бога. Это Ничто в средневековой схоластике традиционно ассоциировалось со злом, смертью, всеобщим отрицанием и т.д.

Но «ничто» обнаружено, его значение оценено. Что же тогда с этим «ничто» делать? Мышление пытается определиться с этим вопросом. Но в распоряжении у него имеется *только* методология рассудка, который решает его просто: вынести это «ничто» из предметности в сферу субъективности. Здесь находится подлинный исток известной концепции мышления как «табула расы» англо-французского эмпиризма. Выходит, малейшая активизация мышления искажает мыслимое бытие. Но не мыслить человек не может, это – его сущность. Как же ему тогда знать истинное, то есть бытие?

И. Кант берется за решение этого вопроса, исходя из результата новоевропейской метафизики. До него уже был опыт исключения негативного из предметной сферы теологией. Кроме того, он был прекрасно знаком с попытками новоевропейского рассудка мыслить ту сферу, куда поместили это негативное – само мышление. Кант был первый, кто распознал природу рассудка мыслить по принципу: «или-или».

Описание предметного мира докантовскими формами философии не удавалось потому, что рассудок как основной способ познания не позволял мыслить противоречие *онтологически*. Тогда новоевропейское мышление, справедливо заподозрив в источнике этой неудачи противную сторону, субъективность, перенесло груз вопрошания на само мышление, на само сознание. В начале пробовали его (мышление) мыслить *так же*, рассудочно. Но в итоге получили «ничто». Тогда трансцендентальная философия, еще скованная предрассудками на счет предмета, решила действовать в сфере самой *формы*, в мышлении. Не переставая уверять, что ее выводы по поводу этой формы нельзя распространять на «вещи в себе» (читай – Бога), трансцендентальная философия предоставила наконец первое описание действительно существующей и действующей системы, источником развития которой является единство противоположностей – *противоречие*. Так было создано первое в мировой истории описание феномена *сознания* (Фихте).

С тем, что *так и только так* нужно мыслить сознание, были согласны все последующие философы. «И, тем не менее, как обстоит дело с *предметом* религиозного сознания, то есть – с самим абсолютным?» – этот вопрос ставят **Ф. Шеллинг** и **Г. Гегель**, продолжая трансцендентальную философию и сознательно уводя ее из трансцендентального в область трансцендентного. Они придают категориальное оформление *другому* способу трансляции своей онтологической определенности, который противопоставляют непосредственному, «вещному». Вещи, которые предлагают себя через безразличное иное, обладают низшими формами существования. Их сфера – неорганическая природа. Все в живой и духовной природе подчиняется

иному способу полагания себя. Здесь «вещи» предлагают себя через *свое иное*. Понятия «сила» (повсеместно используемое уже в естествознании), «воля» (без которого гуманитарные науки становятся безмолвными), наконец «рефлексия» (основное понятие феноменологии, гносеологии, эпистемологии) могут быть доступны лишь при условии этого второго способа бытия. У Гегеля логика сущности следует из логики бытия и противостоит ему, снимая его (бытия) ограничения. [3,4]

Шеллинг и Гегель не просто переносят принцип «трансцендентального единства апперцепции» (то есть того, что *само* определяет себя, того, что само отрицает себя) Канта и Фихте на окружающий человека мир: общество и природу. Они разрабатывают понимание, согласно которому *само* отношение мышления и бытия (сознания и предмета, субъективного и объективного) следует мыслить *так же* как рефлексию, как силу, как волю (А. Шопенгауэр и Ф. Ницше); как то, что исходя из своего первоначального *единства*, будучи *в себе* различным, то есть отрицательным, *затем* делает это различие действительным. Но это различие, это «затем», будучи противостоящим первоначальному «сначала», в свою очередь снимает это отрицательное, то есть отрицает отрицательное. Так происходит *рост* не только знания (К. Поппер), но и того, что знает это знание – предмета. Обновление логического – самая желанная реформа научного познания, была, таким образом, достигнута. Более того, при внимательном исследовании процесса «снятия», возникли контуры еще и *третьего* способа предложения своей определенности. Оказалось, что то, что подчиняется *только* логике бытия, демонстрирует самые примитивные формы существования (так как такое определение развивается исключительно для внешнего «свидетеля», а не для себя). Но то, что подчиняется *только* логике рефлексии, в ином уже может сохранить себя *само*. Тем не менее и эта самостоятельность не окончательная, так как процесс самоусложнения не есть для него (здесь так же развитие фиксируется внешним наблюдателем). Только то, что может свою собственную отрицательность сделать утвердительным, *развивается* по-настоящему, и есть в себе и для себя. Так появляется идея о третьей логике – логике понятия.

Неклассическое новоевропейское мышление следует принципу рефлексии.[5] В этом следовании оно полагает противоречия, для разрешения которых нужно *понимание*, то есть следование логике понятия. Каким бы ни выступил *теперь* предмет для этого сознания, его объективное содержание мгновенно *противопоставляется* субъективной форме и затем оба момента *удерживаются* во взаимной рефлексии, они оба «есть». Такого противостояния теоретического и практического, методологического и предметного, непосредственного и рефлексивного не знала ни античная, ни средневековая, ни новоевропейская мысль.

Религия, эта философия «намёка» (Библер), или философия массового сознания, так же следует логике наступивших перемен. Силе традиции, определенности поступательного ряда развивающихся исторических религий *противопоставляется* все новое. Теперь даже *целое*, новое религиозное сознание, не может существовать только в *онтологической* форме. Оно, в силу своей рефлектирующей природы, *само* отделяет, и четко фиксирует это отделение, свою объективную форму в отличие от субъективной.

Так новое религиозное сознание начинает удерживать в разделении оба своих момента: само себя как предмет и само себя как знание. Отличительным идентификационным признаком этой религиозности становится *удвоенная* форма ее существования; она, с одной стороны, выступила как **религия в непосредственности** (со всеми атрибутами этой непосредственности как-то: церкви, идеология, социально-экономическая практика, политика и пр.), с другой – как **религиоведение** (то есть сумма знаний о самой себе).

Введение М. Мюллером термина «религиоведение» в середине 19 в. только подчеркнуло эту необходимость. Теперь же это – академическая дисциплина, ответственная не только за знание о религии. Е.И. Аринин правильно подчеркивает двусмысленность русского звучания термина «ведать». «С одной стороны, особенностью терминов, заканчивающихся на «-ведение» (источниковедение, искусствоведение, кантоведение, сектоведение в богословии и т.п.), является то, что они отражают позицию внешнего рассмотрения исследуемого предмета. Так, к примеру, в православной апологетике «сектоведом» считается именно православный богослов, а не сам адепт «сектантского» (с точки зрения православного богословия) исповедания, так же как и «кантоведение» не тождественно «кантианству». С другой стороны, слово «ведение» может выражать и собственно «внутреннее», целостное постижение сущности исследуемого предмета, дающее возможность им «ведать» и осуществлять его «ведение» или управление данными феноменами, как это подразумевается в словах «природоведение», «правоведение» или «ведомство» (Ожогов С.И. Словарь русского языка. М., 1983. С. 65.)». Таким образом, религиоведение есть не просто знание, но знание с элементами властных полномочий. Это знание, позволяющее вмешаться в это сущее с целью привнесения в него что-то *от себя*. Здесь ведать – значит из себя высказаться по поводу истинности этого сущего и даже обезопасить в случае необходимости себя от него (сектоведение)». [6]

Литература:

1. Библер В.С. Что есть философия? // Вопросы философии. – 1995. – № 1. – С. 196
2. Кант И. Критика чистого разума – С.Пб., 1993.
3. Гегель Г. Философия религии. – М., 1976. – С. 332
4. Гегель Г. Феноменология духа. – С.Пб., 1992.
5. Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1997. – С. 9.
6. Аринин Е.И. Философия религии: принципы сущностного анализа. Монография. – Арх., 1998. – С. 127.