

А.В. Белокобыльский

Государственный университет информатики и искусственного интеллекта, г. Донецк, Украина

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ РАЦИОНАЛЬНОЙ ДЕФИНИЦИИ РЕЛИГИИ (К ВОПРОСУ О ПРЕДМЕРЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ)

В статье рассматриваются возможные варианты рациональной интерпретации религии вообще и предмета религиозных практик – священного – в частности. Путем указания методологических границ рационального дискурса уточняются предмет и задачи религиоведения как науки.

Преодоление идеологического господства марксизма в советской философии и – шире – во всем корпусе гуманитарных наук в первые годы воспринималось как отказ от догматизма и даже как радикальное освобождение мысли. К концу девяностых выяснилось, что преодоление не значит приобретение: крушение старых идеалов обернулось дезориентацией и в научной методологии и в университетской методике. Результат хорошо известен – цикл философских наук в высшей школе превратился в аморфный агрегат и на сегодняшний день в рамках реформы высшей школы урезан до абсурдного объема. С другой стороны, сумерки отечественной философии порождают химерическую ситуацию, при которой под видом философии читаются политеологические курсы, этика растворяется в религиозной морали, а преподаватели отчаянно совмещают научную методологию и религиозный поиск. Пожалуй, в наибольшей степени эти печальные процессы характеризуют современное религиоведение, в котором объективная сложность рационального сказывания о трансцендентном (как объекте религии) и восхождении к нему (как цели религии) порождают массу спекуляций. Претендовать на решение проблемы рациональной тематизации иррационального было бы слишком самонадеянно, однако сделать посильные шаги в этом направлении сегодня просто необходимо.

К современному моменту сформированы как минимум три пути понимания сущности религии. Первый, в некотором смысле аутентичный, выделяется из теологической саморефлексии и сводится к экспликации существенных сторон взаимосвязи человека с Богом. Второй, восходящий к построениям одного из крупнейших реформаторов европейского мышления Дэвида Юма, предлагает говорить о религии на основании отличительных признаков, которые характеризуют деятельность определенных социальных групп¹. Наконец, третий является своеобразным моментом в логике развития европейской философии XIX века, заключающейся в перманентной имманентизации предмета философии, его субъективизации и психологизации.

Все три типа понимания религии имеют свои недостатки. В рамках теологической интерпретации статусом религии обладает исключительно христианство, тогда как иные религиозные системы превращаются, в лучшем случае, в проторелигии (в худшем – в псевдорелигии)². Рациональный подход, предложенный Юмом, помещает религию в социальную реальность, формируемую научным разумом, а потому превращает религию

¹ Юм говорит о религии как о развивающейся социальной форме адаптации к окружающей среде, как о разновидности способа понимания реальности или философии: «религия... (является) не чем иным, как видом философии» [1, с. 314].

² Ситуация, сравнимая с пониманием культуры и представлениями о культурном человеке (и дикаре) в европейской мысли XVIII – XIX вв.

в социологический или философский феномен – форму реализации общественных интересов, форму мировоззрения и т.д. В третьем случае религия оказывается имплицитной специфической форме психологического опыта и безнадежно субъективизируется.

Несовершенство методологии интерпретации религии соотносится с недостатками возможных ее определений. В современном обществе конфессиональные дефиниции (какой бы стороной они не были предложены) являются принципиально нелегитимными. Научное определение религии, опирающееся на формальную логику, по необходимости снижает ее статус до *видового* в рамках некоторого *рода*, предложенного научной же классификацией: религия превращается в *мировоззрение, социальную практику, психоз* и т.д. (автоматически, кстати, делая религию предметом философских, социологических или психологических интересов, а религиоведение – филиалом одной из этих наук) и утрачивает свою собственную природу. В случае генетических или функциональных определений религия занимает указываемое ей место в эволюционистских схемах и снова теряет собственное лицо.

Во что превращают религию определения через апелляцию к субъективному религиозному опыту, более века назад сказал Владимир Соловьев: «...прочел я известие о новой религии, возникшей где-то в восточных губерниях. Эта религия, последователи которой назывались *вертидырниками* или *дыромольями*, состояла в том, что, просверлив в каком-нибудь темном углу в стене избы дыру средней величины, эти люди прикладывали к ней губы и много раз настойчиво повторяли: “*Изба моя, дыра моя, спаси меня!*” ...религия дыромольев скоро испытала “эволюцию” и подверглась “трансформации”... своя изба получила теперь название “*царства Божия на земле*”, а дыра стала называться “новым евангелием”, и, что всего хуже, различие между этим мнимым евангелием и настоящим, различие совершенно такое же, как между просверленной в бревне дырой и живым и целым деревом, – это существенное различие новые евангелисты всячески старались и замолчать и заговорить» [2, с. 636-637]. Добавить здесь, пожалуй, нечего.

Критический обзор возможных подходов к определению религии, впрочем, наглядно показывает, что *способ* проговаривания существенно сказывается на полученном облике религии, который исследователь в результате получает. Кроме того, необходимо подчеркнуть, что коль скоро мы стремимся сохранить существо религии и не превратить ее в периферию иных культурных феноменов, необходимо найти способ сказывания о *предмете* религиозного поиска.

При этом, для избежания безосновательных спекуляций, необходимо определиться с теми рамками, в которых мы *не покидаем* сферы научного метода. Никто не станет спорить с тем, что молитву, участие в литургии или мессе, медитацию и т.д. можно рассматривать как пути «познания» трансцендентного, однако столь же бесспорно и то, что подобные религиозные действия лежат за пределами науки как таковой. Что же касается предмета научного познания, то он конструируется специфической методологией взаимодействия с внешней реальностью («природой»), необходимым моментом которой является предзнание о сущности самой реальности (*онтология* науки). Обязательными качествами научного предмета являются его эмпирическая размерность, то есть этот предмет должен иметь принципиальную возможность быть обнаруженным в опыте, и это обнаружение должно иметь интересубъективный характер. Даже в том случае, когда совместное наблюдение нельзя осуществить непосредственно, оно обязательно должно быть возможно опосредованно – при помощи чувственно воспринимаемых копий на материальных носителях. Теоретические объекты (в идеале) могут быть редуцированы к эмпирическому уровню, элементы которого всегда подлежат измерению путем сравнения с некоторым эталоном. Нечто, эмпирически принципиально не выразимое либо принципиально не копируемое и не могущее стать предметом совместного наблюдения и сравнения с эталоном, к предмету науки не относится.

Сказав несколько слов о существовании научного метода, обратимся к распространенным сегодня методологиям тематизации религиозного. Рассмотрим вариант концептуализации религиозного предмета посредством обращения к «религиозному опыту». Так называемый *религиозный опыт* претерпел в европейской мысли XX века существенную метаморфозу. После Второй мировой войны этот опыт понимается преимущественно психологически как некоторое внутреннее психическое переживание религиозного предмета. Такая интерпретация таит в себе как минимум две угрозы. Во-первых, религиозный опыт субъективизируется, во-вторых, остается неясным, по какому признаку классифицировать данный опыт как именно религиозный. По большому счету, психология (как наука) не имеет прямого отношения к психической интерпретации религиозного опыта, так как последний не подлежит *научной* концептуализации: принадлежа к сугубо субъективной сфере, он не может быть зафиксирован и каким-то образом «онаучен». Кроме того, в отличие от опыта эстетического, который конституирует эстетический предмет собственной интенциональностью, религиозный опыт не может формировать своего предмета. Иначе речь должна будет идти о психическом религиозном объекте, эдакой имманентной трансцендентности, то есть о чем-то, находящемся целиком и полностью в субъекте, но и полностью выходящем за его пределы: ситуация, очень напоминающая описанную В.С. Соловьевым ситуацию с *дыромоляями*. Подобные абракадабры возникли благодаря популярности гегельянских по духу вариаций на тему поиска истинных оснований религии, которые такими яркими мыслителями, как Фрейд и Юнг, были найдены в сфере психического. Психология, получившая эксклюзивное право легитимно судить о сфере религиозного, вывела последнюю из сугубо психологических мотивов и потребностей.

Стечение обстоятельств, сделавших религиозный опыт «вместилищем» религиозного, можно было бы отнести к сфере исторических курьезов, если бы мы не сталкивались с разнообразными спекуляциями по этому поводу. К адептам психической интерпретации религии сегодня относят не только знаменитых психологов, но и сугубо религиозных мыслителей, вплоть до Владимира Соловьева и Ивана Ильина. Следует четко указать на неправомочность такого сближения, так как в случае с религиозными мыслителями речь никогда не идет об опыте только психологическом. В частности, в знаменитой работе «Аксиомы религиозного опыта» Иван Ильин подчеркивает принципиальную предметность религии и религиозного опыта: «Религия есть всежизненная (в смысле сферы охвата) и живая (по характеру действия) связь человека с Богом; или иначе: человеческого субъекта с божественным Предметом. Этот Предмет не есть непременно предмет «познания» и «знания»; Он может быть и предметом чувства (любви), созерцания, воли и даже деятельного осуществления (Царство Божие)» [3, с. 40]. Кроме того, философ говорит о предметности религиозного опыта как о критерии различения истинной и мнимой религиозности: «опыт (религиозный субъективный) может быть по содержанию своему фантастическим и даже химерическим, то есть по существу – *непредметным* (здесь и далее выделено мною – А.Б.) опытом. Но он может быть и *предметным*, т.е. верным и истинным» [3, с. 50].

Религиозный опыт в интерпретации русских мыслителей – это не особая форма опыта, но скорее опыт восприятия особых реальностей. Именно специфическая предельность, абсолютность предмета религиозного опыта обуславливает мощный эмоциональный фон, его характеризующий. Психическая оболочка без религиозного предмета пуста, и симуляции, пусть даже и испытанного ранее, психического состояния есть не более чем (в лучшем случае) иллюзия. Достаточно представить себе автора Эннеад, который симулирует восхождение к Единому, пытаясь с помощью психотропных веществ смоделировать психическую оболочку религиозного экстаза, чтобы понять не только абсурдность, но даже кощунственность подобных теорий.

Еще одним очевидным отличием религиозного опыта от его психической подделки является укорененность истинной религиозности в традиции, в наличии своеобразного института служителей-экспертов, которые более предостерегают от поспешных выводов, чем подталкивают к ним. Сказанное справедливо не только по отношению к русским религиозным мыслителям: у Рудольфа Отто все психические переживания, которые сопровождают восприятие нуминозного, только вторичны по отношению к природе самого нуминозного и спровоцированы ею.

Таким образом, определение религии не просто связано с методологией сказывания о религиозном предмете, но и неотделимо от него.

Однако правомерен вопрос: может ли религиозный опыт и религиозный предмет стать объектом научного изучения? У этого вопроса два аспекта. Первый – онтологический. Научная онтология предполагает род предметности (существование *естественных* объектов, взаимодействие которых подчиняется специфическим «законам природы»), который своим существованием отрицает сверхъестественную религиозную предметность. Онтология науки и онтология религии при соприкосновении «аннигилируют». Конечно, не в буквальном смысле, который вкладывает в понятие аннигиляции физика. Результатом слияния неслиянного в современном религиоведении становится специфический мутант, который выдается за научное постижение религиозной онтологии и все чаще обозначается посредством термина «*мистическое*» (в частности, речь может идти о мистическом опыте, мистических практиках или их объекте). Под мистическим понимается нечто, что, с точки зрения современных религиофилов (чтобы в данном контексте не употреблять термина «религиовед»), скрывается за представлениями различных религиозных традиций о Боге, высшей силе, провидении и т.д. Отдельные религии превращаются в различной мере неудачные попытки сказывания о трансцендентном, судить о котором на самом деле может только религиофил. Итогом такого нехитрого теоретизирования становится своеобразный неоатеизм: все религии ошибочны, верна только псевдонаучная попытка описания религиозного объекта в терминах онтологии науки. Стоит только помнить, что та религия, которая изучается подобными «специалистами» никогда не существовала и формируется только в их деятельности. Именно поэтому их нельзя считать религиоведами.

В итоге нашего рассуждения необходимо еще раз подчеркнуть недопустимость «теологизации», «мистизации» и даже «психологизации» религиоведческого метода. Учитывая проблематичность однозначной дефиниции религии, невозможность научной тематизации религиозного опыта, а также принимая во внимание сложности рационального сказывания о религиозном предмете, необходимо исходить из того интуитивного представления о религиозном, которое изначально сложилось внутри теологической (христианской) традиции, однако сегодня вышло за ее пределы. Собственно выделение религии в качестве предмета рефлексии есть, во-первых, результат рационализации европейской культуры, а во-вторых, – рациональное же обобщение, под которое достаточно безболезненно попадали ислам, иудаизм, древние культы и т.д. Общим свойством рационально интерпретированных религиозных традиций можно считать их направленность на священное или, в терминологии Р. Отто, нуминозное. Следуя интенциям немецкого мыслителя [4, с. 12], «вычтем» из этого понятия его этическое содержание и даже рациональное содержание вообще, получим, с точки зрения науки, пустое понятие («Осознание и признание чего-либо “священным” является в первую очередь своеобразной оценкой, которая осуществляется *так* только в религиозной области... (оно) совершенно недоступно для *понятийного* постижения» [4, с. 11]). Само же вычитаемое в рациональной плоскости предстает (с учетом его аксиологической, этической и эстетической доминантности) как онтологический максимум или «максимум бытия». Эта категория достаточно точно

выражает то, что, с одной стороны, может быть легитимно ассимилировано научным языком (хотя, возможно и в качестве пустого понятия), а с другой – в наименьшей мере искажает аутентичный религиозный смысл. Кроме того, для избежания субъективизации религии следует говорить о необходимости отражения религиозных интенций в коллективной деятельности, в которой должна отражаться общая вера в наличие сверхъестественной реальности, прямо влияющей на судьбу социума и мира.

Собственно изучение так понятой религии, то есть религии как коллективной деятельности, целью и единственной детерминантой которой является сакральное (как максимум бытия), реализованной в различных религиозных традициях, различным образом вступающих во взаимодействие со светским государством, и является задачей религиоведения. В частности феноменология религиозного мышления и его мировоззренческие доминанты должны стать предметом философского изучения (феноменологии и социальной философии, но никак не философии религии), социальные формы религиозной деятельности – предметом социологии, их генезис – предметом исторической науки; свой вклад должны сделать психология и антропология. Таким образом, современное религиоведение должно предстать как интегральная наука, изучающая современное лицо религии и постигающая ее внутренние закономерности путем адекватного применения научной методологии. То есть в первую очередь – быть наукой, а не псевдорелигиозной химерой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Юм Д. Исследование о человеческом разумении / Юм Д. ; [пер. С.И. Церетели]. – М. : Прогресс, 1995.
2. Соловьев В.С. Три разговора // Сочинения: в 2 т. / В.С. Соловьев. – М., 1990. – Т. 2. – С. 635-762.
3. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта / Ильин И.А. – М. : Рарогъ, 1993. – 448 с.
4. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его отношении с рациональным / Отто Р. ; [пер. с нем. А.М. Руткевич]. – СПб. : АНО «Изд-во С.-Петербур. ун-та», 2008. – 272 с.

О.В. Білокобильський

Методологічні основи раціональної дефініції релігії (до питання про предмет релігієзнавства)

У статті розглядаються можливі варіанти раціональної інтерпретації релігії взагалі та предмета релігійних практик – священного – зокрема. Шляхом визначення методологічних меж раціонального дискурсу уточнюється предмет і задачі релігієзнавства як науки.

Статья поступила в редакцию 02.04.2009.