

А. И. ИВАНЕНКО

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ РЕЛИГИИ

СРЕДИННЫЙ ПУТЬ МЕЖДУ КЛЕРИКАЛИЗМОМ И АТЕИЗМОМ

Религия представляет собой актуальный вызов современности, и именно поэтому разговор о ней весьма сложен. Исследователь неизбежно ангажирован и занимает по отношению к предмету исследования определенную позицию. Тем не менее, на университетских курсах по философии сложилась определенная традиция рассматривать религию как одну из «форм духовной жизни общества»¹. Очевидно, что подобный подход восходит к философии Гегеля, который был немецким лютеранином и исповедовал восходящую к Августину концепцию «двух царств», подразумевающую размежевание политико-правовой и морально-религиозной сферы общества². Такая позиция представляет собой срединный путь между крайностями клерикализма и атеизма.

С философской позиции подобный «сферный подход» позволяет учитывать различие между религией и другими сферами духовной жизни, не редуцируя религию к ложной форме сознания (или к этнографической особенности) и не абсолютизируя религиозный подход. В современной философии актуален аналитический метод, восходящий к традиции позитивизма. Особенностью данного метода является критическое отношение к классической метафизике, что, впрочем, не отрицает возможности построения

¹ Альгина Н. С. Социальная философия: Учебно-методическое пособие. СПб., 2006. С. 42.

² Вислёфф К. Ф. Теология Мартина Лютера / Пер. с норв. В. Ю. Володина. СПб., 2009. С. 202.

собственной «аналитической метафизики». В изучении религии это критическое отношение проявляется в том, что само понятие Откровения трактуется как неverifiedируемое, а значит нерациональное и сомнительное. Однако даже если мы вынесем за скобки вопрос о существовании трансцендентной реальности как об источнике Откровения, сам феномен религии и лежащее в его основе Откровение никуда не исчезнет. Другое дело, что ему можно будет дать натуралистическое толкование, которое может быть отвергнуто теологами как неадекватное. Впрочем, подобный конфликт интерпретаций неизбежен, поскольку научная, аналитическая, философия и теология имеют разные предпосылки. Для ученого вероучительный документ является предметом критического рассмотрения, тогда как для верующего — некритического принятия.

ВЕРА ИЛИ ПОКЛОНЕНИЕ?

Здесь мы имеем дело с самой сутью религии, которая обычно трактуется как вера в Бога. Стоит отметить, что подобное понимание хотя и распространено, но отнюдь не универсально. Некоторые современные ученые, например, Ю. В. Рыжов, вообще полагают, что «религии «вообще» не существует»³. Исследователи восточных духовных традиций замечают, что есть религии без Бога, например, буддизм, где Будда даже не пророк, а лишь первооткрыватель нирваны. Кроме того, в синтоизме под словом «ками» могут пониматься и боги, и демоны, и души умерших. В даосизме «Дао» как мировой закон совсем не похож на мифологического бога. Поэтому весьма справедливо замечание Е. А. Торчинова о том, что «наличие веры в Бога или богов не может считаться сущностным признаком религии»⁴.

³ Рыжов Ю. В. Новая религиозность как социокультурный феномен. М., 2005. С. 14.

⁴ Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1997. С. 22.

Таким образом, исходная дефиниция слишком заужена на западной духовной традиции, куда, помимо христианства, можно включить авраамические религии (ислам, иудаизм), а также индуизм и производные от них формы (бахаизм и сикхизм).

Теологи, однако, могут справедливо указать, что определение религии как веры в Бога чрезмерно широко, в частности, указывая на известные строки из апостола Иакова: «И бесы веруют, и трепещут» (Иак. 2, 19). В самом деле, не всякая вера является религией, что очевидно и на уровне анализа обыденного языка. Религия и религиозность подразумевают определенную практику, которая в религиозном дискурсе обыкновенно называется поклонением (в исламе — «ибадат»). Например, лютеранский богослов Д. Холлац определяет религию как «способ поклонения Богу»⁵. Интерес к религии и зачитывание религиозной литературы, равно как и потребление религиозной символики еще не делает человека религиозным. Кроме того, теология рассматривает варианты, когда религиозные люди могут утрачивать веру. В этом случае они принадлежат видимой, но не истинной Церкви (Conf. August., 8). Равным образом и в исламе человек, который признает основные положения мусульманской религии, но не практикует их (например, не совершает ежедневный обязательный намаз) не может считаться мусульманином. Российский исламский теолог Ш. Аляутдинов в этой связи пишет следующее: «Согласно единодушному мнению богословов, тот, кто не соблюдает молитву и отрицает её обязательность, не уверовал в Господа (т. е. стал кяфиром)»⁶. В истории как христианской, так и мусульманской религии были люди, которые не отрицая Бога, тем не менее, не обременяли себя религиозными предписаниями — таковы либертины, вольнодумцы и некоторые категории суфиев.

⁵ Мюллер Д. Т. Христианская догматика. Минск, 1998. С. 18.

⁶ Аляутдинов Ш. Путь к вере и совершенству. М., 2001. С. 113.

Само понятие веры в данном случае весьма расплывчато. Под этим термином может пониматься предпосылка, смутное представление (кредо), а также допущение, согласие, признание или желание — арабское слово для обозначения веры «иман» является однокоренным с общехристианским литургическим выражением согласия «аминь». Лютеранский теолог Джон Мюллер даже предполагал, что вера может быть неосознанной⁷.

Между тем, истолкование понятия веры в философии имеет свою длительную историю. Так, в средневековый период антитеза веры и разума являлась одним из основных предметов дискуссий интеллектуалов. И споры эти проходили преимущественно в гносеологической плоскости. Об этом, в частности, свидетельствуют исследователи В. В. Болотов и В. В. Бычков, когда пишут об основоположнике средневековой теологии Клименте Александрийском⁸. Подобная парадигма в философии сохранялась вплоть до эпохи Реформации. Гносеологический характер веры фиксируется и в религиозной литературе. Иисус Христос, вера в спасительную жертву которого составляет сердцевину христианской религии, по словам евангелиста Иоанна Богослова, называл себя путем, истиной и жизнью (Иоан. 14, 6). Теолог Ш. Аляутдинов среди 99 имен Аллаха обнаруживал имя Истина (аль-Хакк)⁹. Английский философ А. Н. Уайтхед даже утверждает, что конфликт между религией и наукой будет сохраняться всегда¹⁰. Таким образом, можно констатировать, что наука и религия имеют общий предмет — истину — и могут рассматриваться как альтернативные и конкурирующие формы познания.

⁷ Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комарова. Минск, 1998. С. 393.

⁸ Болотов В. В. Собрание церковно исторических трудов: В 8 т. Т. 1: Учение Оригена о Св. Троице / Под. ред. А. И. Сидорова. М., 1999. С. 77; Бычков В. В. Византийская эстетика. Теоретические проблемы. М., 1977. С. 17.

⁹ Аляутдинов Ш. Путь к вере и совершенству. С. 440.

¹⁰ Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии / Пер. с англ.; Общ. ред. и вст. ст. М. А. Кисселя. М., 1990. С. 242.

АНТИТЕЗА ДОБРА И ИСТИНЫ В РЕЛИГИИ

Тем не менее, гносеологический аспект религии не очевиден. Общеизвестна кантовская редукция сущности религии к нравственности¹¹. У лютеранского либерального теолога А. Ричля эта идея находит предельное выражение, поскольку религия лишается своего гносеологического аспекта. «Христианство, — пишет о его воззрениях финский богослов М. Руоканен, — имеет отношение к сфере личности, человеческого духа и опыта, а не к сфере природной, познанию и метафизике»¹². Конечно, странно противопоставлять опыт познанию. Видимо, речь здесь идет о специфической трактовке обоих терминов. Возвращаясь к основоположнику христианской теологии Клименту Александрийскому, можно заметить, что его толкование христианства имело не только гносеологическую, но и этическую интерпретацию. На это обращали свое внимание такие российские исследователи как Д. П. Миртов и К. И. Скворцев, вероятно, находившиеся под влиянием неокантианской философии¹³.

И все же дать определение религии ни как практики добра, ни как познания истины не удастся. Видимо, два этих аспекта в религии соприкасаются и они акцентируются различными исследователями. Однако остается вопрос об их соотношении. Говоря языком советской философии: что первично? Или, применительно к теме статьи, какое место в религии занимает гносеологический аспект?

Соотношение этики и гносеологии в христианстве удачно передают слова из Нагорной проповеди: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Матф. 5, 8). Таким

¹¹ Мюллер Д. Т. Христианская догматика. С. 22.

¹² Руоканен М. Учение о боговдохновенности. Мартин Лютер и его место в экуменической проблеме боговдохновенности / Пер. с англ. А. А. Асонова. СПб., 2005. С. 8.

¹³ Миртов Д. П. Нравственное учение Климента Александрийского. СПб., 1900. С. 20; Скворцев К. И. Философия отцов и учителей Церкви. Киев, 1868. С. 240.

образом, этическая практика выступает как метод и средство достижения истины.

Так, религиозные организации как институциональные формы религии являются хранителями если не истины (здесь как раз согласия нет), то, по крайней мере, информации, которая накапливается, перерабатывается и распространяется путем проповедей. Для индивидуального сознания она даже содержит компонент новизны, когда неофит проходит определенные этапы посвящения в христианской традиции и допускается к участию в Таинствах. Источник этой информации спорен и обычно обозначается как Откровение, теофания или мистический опыт пророка-основателя. Эта информация интуитивна по своему характеру, т. е. не является результатом наблюдения или обобщения, но дается как бы «сразу», носит образно-эмоциональный и императивный характер. Откровение отчасти напоминает художественное вдохновение, равно как ближневосточные пророки аналогичны древнегреческим поэтам, однако полученная информация носит не умозрительный или эстетический, но социальный характер. Моисей дает Закон, Мухаммед — нормы поведения и регулирует ритуальную практику.

КРИТЕРИЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ИСТИНЫ

И вместе с тем разница между религией и наукой разительна. Религия мало интересуется окружающим миром. Едва ли Священные книги, будь то Библия или Коран, способны дать адекватную информацию о природе, небесных созвездиях или земных минералах. Однако они весьма подробно описывают нормы социального регулирования: пищевые запреты, порядок взаимоотношений между людьми и т. д. и если научные рекомендации в этой области носят зачастую гипотетический характер, то религиозные практики проверены временем. На наш взгляд, именно они они сформировали оптимальное отношение людей между

собой и с окружающим миром. Несомненно, были и иные рекомендации религиозного порядка, но они не выдержали проверку временем и оказались непрактичными. Те народы, которые следовали им, не смогли выжить. В отличие от науки, где знание носит гипотетический и экспериментальный характер, религиозное знание аксиоматично. Простейшие формы религии начинаются с табу, которое не обсуждается, поскольку является основой социального порядка. Религиозные реформаторы выступают в роли социальных экспериментаторов, чей результат общество либо принимает, либо отвергает. Сохранившееся, жизнеспособное и конкурентное социальное знание имеет важную культурную ценность. не стоит забывать, что даже с самых сциентистских позиций, познание — это процесс освоения мира. Религия в этом плане тоже позволяет освоить мир с помощью восприятия определенных догматов и ритуальной практики.

Именно поэтому справедливо говорить о религии как носителнице истины. Не только лидеры деноминаций, но и само общество вынуждено проводить разграничения между истинными и ложными религиями. и критерий здесь внерелигиозный. Если религии рассматриваются в «пространстве культуры», то культура и является этим критерием¹⁴. Почему общество ценит так называемые «традиционные религии»? Потому что они способствовали консолидации определенных народов и государств, способствовали поддержанию в обществе жизнеспособного нравственного климата и повышали их конкурентноспособность на мировой арене. Благодаря одним религиям цивилизации развивались, а по вине других — теряли жизнеспособность или переживали кризис развития.

Сатанизм плох не потому, что плох Сатана, а потому, что он препятствует социальной консолидации. Всевозможные «тоталитарные секты» вызывают подозрения не потому,

¹⁴ Рыжов Ю. В. Новая религиозность как социокультурный феномен. М., 2005. С. 7.

что их картина мира несовершенна, но потому, что их роль в культурном строительстве неочевидна и сомнительна. Арианство мы смело можем назвать ересью, потому что оно не консолидировало ни одной культуры. Несторианство утратило Ближний Восток, уступив место исламу, однако продолжает консолидировать национальные меньшинства ассирийцев и халдеев. Монофизитство послужило сохраняющим моментом армянской культуры. Православие дало начала целой Восточно-христианской (византо-российской) цивилизации. Католицизм консолидировал Западную Европу, а классический (лютеранско-реформатский) протестантизм осуществил колоссальный цивилизационный прорыв стран Северной Европы. А вот успехи «Свидетелей Иеговы», адвентистов, пятидесятников и даже баптистов на этом поприще практически незаметны. Этот аспект отражен в евангельском принципе: «По плодам их узнаете их» (Матф. 7, 20).

Кроме того, не следовало бы преувеличивать консерватизм религиозного знания. Вызовы современности часто мотивируют представителей религиозных организаций на коррекцию своих вероучений, причем эта коррекция отнюдь не означает отказа от прежних догм. Речь скорее идет о переосмыслении и уточнении этих принципов применительно к новым медицинским и информационным технологиям, политической деятельности и семейным отношениям. Таким образом, религия имеет отчетливый гносеологический характер и может рассматриваться не только как особая духовная форма, но и как форма познания, нацеленная на достижение верифицируемой истины социо-культурного порядка. Трансформируя свою субъективность под воздействием религии, человек способен иначе взглянуть на окружающий мир и постичь то, что недоступно научному познанию, например, гармонию жизни.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Альбедиль М. Ф. Буддизм. — СПб.: Питер, 2007. — 208 с.
2. Альгина Н. С. Социальная философия: Учебно-методическое пособие. — СПб.: СПбГТУРП, 2006. — 53 с.
3. Аляутдинов Ш. Путь к вере и совершенству. — М.: Мир образования, 2001. — 496 с.
4. Болотов В. В. Собрание церковно исторических трудов: В 8 т. Т. 1: Учение Оригена о Св. Троице / Под. ред. А. И. Сидорова. — М.: Мартис, 1999. — 584 с.
5. Бычков В. В. Византийская эстетика. Теоретические проблемы. — М.: Искусство, 1977. — 199 с.
6. Вислёфф К. Ф. Теология Мартина Лютера / Пер. с норв. В. Ю. Володина. — СПб.: Светоч, 2009. — 240 с.
7. Миртов Д. П. Нравственное учение Климента Александрийского. — СПб.: Типография М. Акинфиева и И. Леонтьева, 1900. — 230 с.
8. Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комарова. — Минск: Лютеранское наследие, 1998. — 344 с.
9. Руоканен М. Учение о боговдохновенности. Мартин Лютер и его место в экуменической проблеме боговдохновенности / Пер. с англ. А. А. Асонова. — СПб.: Светоч, 2005. — 156 с.
10. Рыжов Ю. В. Новая религиозность как социокультурный феномен. — М.: Смысл, 2005. — 124 с.
11. Скворцов К. И. Философия отцов и учителей Церкви. — Киев: Типография Киевской духовной академии, 1868. — 381 с.
12. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. — СПб.: Петербургское востоковедение, 1997. — 384 с.
13. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии / Пер. с англ.; Общ. ред. и вст. ст. М. А. Кисселя. — М.: Прогресс, 1990. — 720 с.