

---

---

# ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Н. Н. РОСТОВА

## ФЕНОМЕН ВНЕКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ФИЛОСОФИИ

*В статье рассматривается феномен внеконфессиональной религиозности с точки зрения философии. Автор показывает, что данный феномен не является локальным явлением культуры. Среди идентичных ему по смыслу идей и феноменов автор отмечает философию сакрального, апофатический дискурс в отношении фигуры Бога в современной философии, концепцию нетеистического теизма. Автор прибегает в своем анализе к философско-антропологическому методу исследования, основывающемуся на посылке о том, что человек – это не элемент популяции, каким он является для биологии, не элемент социума, каким он является для социологии, но свободное существо, не детерминированное извне. По мнению автора статьи, такой подход позволит не только ответить на вопрос о месте религии в современном мире, но и понять, какие трансформации происходят с сознанием человека. Автор приходит к выводу о том, что феномен внеконфессиональной религиозности таит в себе идею смерти человека. В рамках этого феномена фигура Бога сводится к состояниям субъективности, что лишает человека трансцендентной перспективы, которая является онтологическим условием субъективности. Приверженность принципу плюрализма антропологически противостоит идее сознания, обрекая человека пребывать в хаосе состояний субъективности.*

**Ключевые слова:** религия, вера, внеконфессиональная религиозность, апофатика, невозможное, человек, сознание, смерть человека, смерть Бога.

*In article considers the phenomenon of extra confessional religiousness from the philosophic point of view. The author shows that this phenomenon is not a local cultural phenomenon. The author points out the following identical approaches in terms of ideas and phenomena: philosophy of the sacral, an*  
**Философия и общество, № 4 2016 111–119**

*apophatic discourse concerning God's figure in modern philosophy, and the concept of non-theistic theism. In her analysis the author employs the philosophical and anthropological method of research based on the assumption that an individual is not an element of population as it is considered in biology, not an element of society as is considered in sociology, but a free being that is not determined from the outside. According to the author this approach will allow not only to answer the question about the place of religion in the modern world, but also to understand what transformations occur in human consciousness. The author comes to a conclusion that the phenomenon of extra confessional religiousness conceals the idea of human death. Within this phenomenon the figure of God is reduced to some conditions of subjectivity that deprive a human of the transcendental prospect which is an ontological condition for subjectivity. The commitment to the principle of pluralism resists in anthropological terms to the idea of consciousness, dooming the person to stay in chaos of conditions of subjectivity.*

**Keywords:** *religion, belief, extra confessional religiousness, negative discourse, impossible, person, consciousness, death of the person, death of God.*

Вопрос о месте религии в современном мире решается прозрачно, если ставить его с философско-антропологических позиций. Религия есть сущность человека, то пространство, в котором актуализируется невозможное, нередуцируемое к миру наличного. Позитивный взгляд на человека в конечном счете оборачивается тем, что человек мыслится как тело или социальный автомат. Тотально объективированный человек утрачивает субъективность, ему ничего нельзя вменить в вину, он невиновен. Это понял еще И. Кант, когда обосновывал идею свободы человека. Сегодня позитивный взгляд на человека находит свое логичное выражение в идее конца исключительности существования человека (Ж.-М. Шеффер).

Символом европейского сознания XX в. стало объявление крупнейшего западного теолога Дитриха Бонхёффера о совершеннолети современного человека и наступлении эпохи безрелигиозного христианства, в которой Иисус становится примером существования для других [Бонхёффер 1994]. В таком случае символический смысл Церкви и фигура трансцендентного Бога нивелируются. Любовь к Богу редуцируется до любви к ближнему. Однако Д. Бонхёффер ошибся, назвав беспечность человека, живущего в сложившемся социуме, совершеннолетием. Человек действительно

организовал мир вокруг себя технически, справился с проблемой приспособления, и у него нет более необходимости искать в Боге «аварийный выход» из затруднительного положения. Но человек не решил свою извечную антропологическую проблему – проблему сознания и поведения, которая не может быть описана социальным или биологическим языком. В человеке есть несоциализируемое – первичный беспредметный страх, чувство вины, боль, неприкаянность, хаос собственных состояний, уходящих в бесконечность, ибо бесконечность субъективности противостоит конечности тела, мечты и хотенья. Это несоциализируемое жаждет пространства для своего протяжения, раскрытия, развинчивания в бесконечность, коим является религия, понятая в классическом смысле как связь человека с Богом (Лактанций). Никакое социальное, которое само по себе есть результат выставления культа, не может покрыть сферу субъективности. В социуме, как сказал бы один из героев А. Платонова, душу деть некуда. Поскольку есть несоциализируемое, постольку есть и неvirtуализируемое, ибо виртуальная реальность есть не что иное, как изнанка социума. Неудивительно поэтому, что в современном мире, в котором человек так хочет самостоятельности, неизменно присутствует религия, обещающая приютить неприкайную субъективность. Но поскольку сознание человека по мере удаления от культа, или, как бы сказал П. Флоренский, от теургии, сужается, постольку оно становится неспособным принять собственную полноту. Редукция духовного опыта к внутреннему опыту и вместе с тем уклонение человека от всякой идеи авторитарности становятся причиной возникновения феномена внеконфессиональной религиозности.

Суть внеконфессиональной религиозности состоит в том, что вера утрачивает связь с конкретной конфессией. Представители внеконфессиональной религиозности исходят из представления о том, что подлинная вера как непосредственное соприкосновение с божественным не может быть скована отдельной религиозной традицией. Традиция, согласно такой логике, есть институт, убивающий жизненность веры. Как явление историческое и региональное, он относителен и не способен вместить то, что абсолютно. Впервые о подобном феномене в науке заговорил в 1988 году Р. Чиприани. Проанализировав религиозную ситуацию в Италии, он обнаружил

разрыв между теми, кто считает себя верующими, и теми, кто посещает католическую церковь. Число первых существенно превышало число вторых, что привело его к созданию термина «диффузная религиозность». Диффузная религиозность, по мнению Чиприани, «относится к гражданам, которые... далеко не полностью покорны предписаниям Католической иерархии, но которые, с другой стороны, отказываются полностью отвергать базовые принципы, представляющие собой часть системы ценностей, поддерживаемой католицизмом» [Chirgiani 1988: 28]. В социологии это явление веры, жаждущей непосредственности Бога, которой тесно в рамках институтов, установлений и догматов, называется также рассеянной религиозностью, постатеизмом и др. Сюда же можно отнести более раннюю идею «приватной» религии П. Лукмана («Невидимая религия», 1967). Сегодня М. Эпштейн называет ее «бедной верой», “minimal religion”, объясняя, что бедной эта вера является потому, что «почти ничего не имеет в этом мире: ни храма, ни обряда, ни установленных правил, одну только обращенность к Богу здесь и сейчас» [Эпштейн 2013: 28]. В современном мире появляются так называемые люди-*nones* – те, кто на вопрос о принадлежности к какой-либо конфессии отвечают “none”, то есть ни к какой, но при этом считают себя верующими – в высшую силу, разумное начало, внецерковного Иисуса Христа и т. п.

Церковь, в свою очередь, порой идет навстречу тем, кто ее сторонится. Например, в Голландии центр исследования религии и общества установил, что главной потребностью молодых верующих являются самостоятельный духовный поиск и индивидуальный характер веры. Некоторые протестантские общины учли данные исследования. Община Оостерпарккерк создала движение «Строом», которое устраивает свои встречи в кинотеатре в то время, когда в самой общине идут богослужения, и разрешает «прихожанам» проводить дебаты по вопросам веры и брать из религии только то, что им близко. Пастор общины оправдывает такую форму церкви тем, что она в отличие от обычных тренингов духовного роста пробуждает в прихожанах стремление жить для других. Однако «жить для других» не есть собственно христианство. «Жить для других» – это проявление альтруизма, который возможен вне Бога. А брать из христианства только то, что сочтешь нужным,

значит стоять вне христианства. Это не единственный пример такого подхода церкви к верующим. Другая голландская протестантская церковь Ниуве-Керк привлекает мирян встречами в кафе, где проходят разговоры на наболевшие темы и практикуется самопознание на основе Библии.

Не стоит думать, что феномен внеконфессиональной религиозности и случаи лояльного отношения церкви к ней – явление последних десятилетий. О трансформации восприятия религии можно говорить начиная по крайней мере с Ф. Шлейермахера, который повлиял на всю последующую западную теологию и философию. Религию он назвал чувством и вкусом к бесконечному. Фигуру Бога он объявил понятием, результатом рефлексии над чувством, то есть его редукцией. В чувстве объект дан как целое, в понятии – как совокупность отдельных признаков. А потому люди, исповедующие Бога лишь как личность, мыслящее и внемирное существо или, напротив, как безличную необходимость, что зависит от фантазии, имеют узкий кругозор. Какого же Бога в своих рассуждениях подразумевал Шлейермахер, если Бог есть лишь понятие? Шлейермахер подразумевал не Бога-Личность, не трансцендентного Бога, а Бога как высшее единство. Воспринимать мир как целое – значит видеть мир в Боге. Шлейермахер провозгласил религию тем, что выше Бога. Конфессиональный Бог, любая религиозная организация и ее опыт – это лишь часть целого, одна из форм благоговейного восприятия Вселенной. Религия же, согласно Шлейермахеру, охватывает всю бесконечность своеобразия опыта. Не Бог, но боги – суть религии. И чем больше богов впитывает в себя религия, тем больше она обнаруживает свою полноту. А потому религия должна быть абсолютно толерантна. Как говорит Шлейермахер, Новый Рим безбожен, отлучая еретиков от церкви, Старый Рим благочестив, ибо гостеприимен в отношении богов. Боги – это лишь объективация локальных переживаний, религия имеет дело с тотальностью Вселенной [Шлейермахер 1994]. Эта мысль о превосходстве религии над Богом, о религиозности «как таковой», вне- и надконфессиональной, красной линией позже пройдет в рассуждениях Ж. Батая о сакральном [Батай 2006] и в целом в философии сакрального, а также в рассуждениях Б. Рассела о вселенской бесконечной «всеобщей душе», дремлющей в лю-

дах, приобщение к которой он противопоставит традиционной религии с ее догмами [Рассел 1987]. Теологическими вариациями этой идеи станут концепции анонимного христианства К. Ранера, Бога над Богом П. Тиллиха, отождествление Бога с существованием для других и с любовью, а сегодня – проект «слабой теологии», основывающийся на идее смерти метанарраций.

В современной западной философской литературе сильна апофатическая установка в разговоре о Боге. О Боге как о невозможном, неконцептуализируемом, невыразимом с прямыми ссылками на апофатическую традицию христианства говорят Ж. Деррида, Ж.-Л. Марион. На этой установке зиждется концепт веры в веру Джанни Ваттимо, который поддерживают Д. Денет, С. Жижек, Р. Рорти, а также на ней основывается теория «анатеизма» как поиска Бога после Бога метафизики, которую разрабатывает Р. Керни. В отечественной литературе также встречаются, правда, единичные работы, написанные в данном ключе. Например, книга М. Эпштейна «Религия после атеизма. Новые возможности теологии». Или, например, статья М. В. Михайловой, в которой отождествляются апофатическая христианская традиция и современная философия неконцептуализируемого Ж. Деррида, М. Бланшо, Ж. Батая, Ж.-Ф. Лиотара и др. Как пишет М. В. Михайлова, «у нас нет оснований для того, чтобы решительно отрицать, что это непредставимое и именуемое не имеет никакого отношения к тому, что в традиционных культурах зовется священным» [Михайлова].

Апофатический дискурс в отношении фигуры Бога сегодня мы обнаруживаем и в научно-популярной сфере. Например, автор известной книги «История Бога» Карен Армстронг в своем резюме ясно выражает настроения эпохи. «В наше время, – пишет она, – усиливается нетерпимость к неадекватным образам Абсолюта. Это вполне здоровое иконоборчество, поскольку в прошлом злоупотребления идеей Бога часто приводили к катастрофическим последствиям... Возможным решением проблемы современности может стать Бог мистиков, которые всегда настаивали на том, что Бог – не одна из сущностей среди прочих, что Он не существует в привычном смысле слова и Его вообще правильнее именовать “Ничто”. Такой Бог вполне согласуется с атеистическими воззрениями нашего секулярного общества, питающего заведомое недоверие к неадекватным образам Абсолюта. Философы видели в Боге объек-

тивный Факт, подтверждаемый привычными методами научного доказательства, но мистики заверяли, что Он – чисто субъективное переживание, таинственная основа вселенского бытия. К такому Богу можно приблизиться лишь силой творческого воображения. Он – проявление своеобразного искусства, в чем-то сходное с другими великими художественными символами, выражающими несказанную загадку, красоту и ценность жизни...» [Armstrong 1993: 199]. Бог мистиков, по мнению К. Армстронг, согласуется с духом времени, присущим ему атеизмом, феминизмом и прочими формами эмансипации человека. Автор понимает, что мистика – это путь, требующий от человека преодоления самого себя, и что современный человек, живущий на скорую руку, не готов к такой работе с собой. И все же ее заключение оптимистично: «Пусть нам пока не даны высшие состояния сознания, в которые погружаются мистики, но мы вполне в состоянии усвоить, например, что Бог не существует ни в каком упрощенном смысле или что само слово “Бог” – лишь символ непостижимой Реальности, выходящей за рамки всего известного» [Ibid.]. Армстронг прямо обозначает разрыв между прежними и «новыми мистиками» – нежелание современного человека оборотиться к самому себе. Но этот разрыв не является здесь главным и скорее фиксирует лень нашего современника. Важнее разобраться с принципами нового понимания религии, с той подменой фигуры Бога субъективными переживаниями, которая видна и в приведенном тексте К. Армстронг.

Конечно, Бог, понятый в «новой мистике» как безлика божественность, – это своеобразная ничья с Богом. Статус трансцендентной Личности означает власть Бога, его абсолютное превосходство и суверенность. Божественность, легко превращаясь в идею разума, оказывается тем, что человек может контролировать. Божественное можно обозреть как подручное, имманентное, присущее самому человеку. Бог как трансцендентная Личность – это отличное от человека сознание, или, как говорит Карл Барт, «более сильный конкурент человека» [Барт 2007: 255]. Неудивительно поэтому, что в XX в. и сегодня в христианском мире стал так популярен буддизм, свободный от представления о трансцендентной личности. Но эта ничья с Богом дорого стоит человеку. С точки зрения философии современный апофатический дискурс, философия сакрального, нетеистический теизм, феномен внекон-

фессиональной религиозности идентичны по своим посылкам и следствиям. Все они выстраиваются на двух базовых принципах: отказе от культа и приверженности плюрализму. Вера вне установлений, догматов и культа, вне определенного содержания есть приватная вера, вера на свой вкус. Что бы в данном случае ни провозглашалось в качестве предмета веры, это всегда будут личные переменчивые представления человека. Бог вне традиции есть индивидуальный Бог, то есть частные состояния субъективности. Традиция – это то, что присутствует в человеке и одновременно не зависит от него. Она является препятствием к субъективизации Бога. Внеконфессиональная религиозность предоставляет тотальную власть субъективности.

Принцип плюрализма означает то, что взамен единственности и авторитарности Бога, традиции внеконфессиональная религиозность ставит неопределенную божественную множественность. Божественность (боги) и Бог предполагают различные онтологии. Там, где присутствует Бог, появляется категория истины. Если есть Бог, значит, не все можно. Плюрализм исключает возможность истины. Он характеризует «мир Гераклита», в котором нет констант, все ситуативно и равноценно. В этом мире все позволено. Он гостеприимен и толерантен. Другими словами, отказ от культа ведет к субъективизации религии и имманентизации Бога, а принцип плюрализма – к отказу от истины, ибо истина всегда одна. С точки зрения философии принятие обоих принципов означает смерть Бога и вместе с тем смерть человека. Если нивелировать фигуру Бога, то онтологически и антропологически человек становится невозможным. Как трансценденция Бог делает возможным присутствие субъективности и ее свободы в мире наличного. Как единственный абсолют Бог является той фундаментальной внутренней скрепой человека, которая упорядочивает хаос субъективности до уровня сознания. Он является тем первичным запретом, посредством которого становится возможным различить добро и зло, должное и недолжное, истинное и ложное. Человек начинается со свободы, понятой в предельном смысле как произвол. Природа не одаривает человека ориентирами и различениями в жизни его субъективности. Хаос внутренних состояний нуждается в фундаментальном акте различения, с которого начинается история сознания и субъектности. С философско-антропологической точки зрения фигурой этого различения является Бог.

Внеконфессиональная религиозность таит в себе идею смерти человека, его рассеивания в мире наличного. С практической точки зрения в ней сочетается несочетаемое – порыв субъективности к истине своего существования и вместе с тем радикальный отказ ей в этом. Внеконфессиональная религиозность свидетельствует скорее об узости сознания, его хаосе и разрозненности, а вовсе не о его широте и полноте. Двигаясь по поверхности от одного единичного состояния субъективности к другому, цепляясь за ситуативных «богов» и осколки внеположенных истин, человек оказывается неспособным выстроить внутреннюю историю и открыть бесконечность, к которой он причастен. Оптика синкретизма, преодолевающего культ как относительное и преходящее, оставляет субъективность в состоянии хаоса. Лишь плотная символическая ткань культа, имеющая свое основание в конкретном Боге, позволяет человеку взойти до светоносности сознания.

### *Литература*

Барт К. Церковная догматика. Т. 1. М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007.

Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М. : Ладомир, 2006.

Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность. М. : Прогресс, 1994.

Михайлова М. В. Апофатика в постмодернизме [Электронный ресурс]. URL: <http://www.phil63.ru/apofatika-v-postmodernizme> (дата обращения: 24.07.2016).

Рассел Б. Почему я не христианин. М. : Изд-во полит. лит-ры, 1987.

Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи. СПб. : Алетейя, 1994.

Эпштейн М. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. М. : АСТ-Пресс Книга, 2013.

Armstrong K. The History of God. The 4000-years Quest of Judaism, Christianity and Islam. New York : Ballantine Books, 1993.

Chipriani R. “Diffused Religion” and New Values in Italy // The Changing Face of Religion / Ed. by J. A. Beckford, T. Luckmann. London : Newbury Park; New Delhi : Sage Publications, 1988.