

БУДУЩЕЕ РЕЛИГИИ: ОТ ДОГМАТИЧЕСКОЙ К СВОБОДНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Жукоцкая Зинаида Романовна, Жукоцкий Владимир Дмитриевич

БИП – Университет права и социально-информационных технологий
(г. Могилев, Беларусь)

В статье будущее религии рассматривается через принцип свободной религиозности, ограничение религиозно-догматических форм; анализируется концепция П. Сорокина о расширении понятия «религия».

«Не всякий имеет религию, кто верит в какое-либо Священное Писание, а лишь тот, кто понимает его живо и непосредственно и кто, следовательно, сам по себе легче всего мог бы обойтись без него».

Ф. Шлейермахер

Конституирующим началом религиозного чувства выступают прежде всего *положительные* созерцания сверхчувственной реальности социального, природного, личностного (в актах творчества) миров. Чувство восторга, а порой и страха, перед красотой и мощью природных стихий столь же религиозно, как и во всех определенных случаях религиозного созерцания.

Все эти случаи объединяют одно неукротимое желание воссоединиться с объектом созерцания, образовать с ним неразрывное целое, а для этого нужно как минимум два условия: постоянно держать в голове образ этого единого целого и, что не менее важно, предпринимать время от времени общественно санкционированные усилия по установлению вполне практической связи с ним. Эта сфера «отдохновения» всегда была и всегда будет неременным спутником человека на пути его *становящейся* сущности. Важно только не ограничивать его заведомо узкими рамками той или иной религиозно-догматической формы, а ставить во главу угла игру *жизни и формы*, принцип свободной религиозности, неукротимую энергию «религиозных инстинктов».

Георг Зиммель, воспользовавшись марксовской моделью диалектики производительных сил и производственных отношений, как диалектикой жизни и формы, дал убедительную картину исторической драмы культурных форм, и прежде всего – религиозных.

«Невозможность сохранить далее традиционные церковные религии при существовании религиозных инстинктов вопреки всякому "просвещению" (так как последнее похищает у религии только ее платье, но не ее жизнь), принадлежит к труднейшим проблемам современного человечества. Усиление этой жизни до полного самоудовлетворения, превращение веры как душевной энергии, имеющей определенную направленность, в энергию, на определенные предметы не направленную, – заманчивый путь, который в конце концов приведет к не меньшему внутреннему противоречию...» (История светской религии советизма является блистательным тому подтверждением.)

«...Жизни как таковой, то есть жизни сознательной, дано только одно – находясь в непрестанном движении, осознавать лишь самое себя, не двигаясь окольным путем познания через понятийный слой, совпадающий с царством форм» [1, с. 512-513].

Таким образом, Зиммель указывает еще на один неиссякаемый источник религиозного измерения человека – **чувство жизни**, которое принципиально, по самой природе своей, взрывает все и всяческие религиозные формы, если только они не были продуктом его собственных индивидуализированных усилий, как временное пристанище.

Драматизм современного конфликта культуры в том и состоит, что праздность жизни обнаруживает устойчивую неудовлетворенность традиционными формами религии, но в то же время оно не продуцирует сколько-нибудь устойчивых по-настоящему общественных, то есть общезначимых, новых форм. Таким образом, настоятельная религиозная потребность остается неудовлетворенной. На этой почве возможны самые неожиданные повороты культурной эволюции, вплоть до призыва откровенно тоталитарных форм, как спасительного круга от хаоса культурной анархии.

Это наблюдение Зиммеля во многом продвигает нас и на пути понимания религиозной ситуации в России в начале XX века, когда марксизм осуществляет свое решающее проникновение в русскую культуру. Далеко не случайно, что и Питирим Сорокин в обстоятельной работе 1914 года максимально приближается к постановке этой проблемы, взятой в контексте широкого и узкого понимания сущности религии.

«Но если *расширить понятие о религии* и принять, что в действительности, *что бы не думали верующие*, но каждая религия была в своем существе рядом положений, обоснованных на том опыте и знании, который был доступен тому или иному человеку, то осужденной на небытие окажется лишь *фантастико-символическая оболочка религии* <...>. В этом смысле «безрелигиозных» людей нет и быть не может: в основе всякого мирозерцания будет стоять понятие о «высоких ценностях», в которых психологически для людей будет заключаться «святое святых» их души. **Так называемые «неверующие» есть лишь «инакововерующие» и, обычно, эти «атеисты и неверующие» едва ли не были самыми «религиозными» людьми, то есть людьми, ищущими**

смысла жизни, ее освящения точкою зрения идеала, понятия о *summum bonum*» (Курсив. – В.Ж.) [2, с. 46–47].

П. Сорокин отмечает еще один родовой признак религиозного: не просто *гносеологическую* поляризацию бытия на потусторонний и посюсторонний мир, но и *аксеологическую* (моральную) поляризацию на священное и профанное. За первым (гносеологическим) аспектом он не видит будущности, поскольку он опирается на «фантастически-символическую оболочку религии», а эта последняя не может конкурировать в познавательной сфере с наукой. При этом он не уточняет, что отношение конкуренции вполне может быть заменено отношением ненавязчивой дополнительности... Зато аксеологическое *ядро* религии представляется по-настоящему ценным образованием, а в разряд религиозных людей включаются и так называемые «атеисты и неверующие». Непосредственной опорой к ней выступает революционная с точки зрения понимания природы религии *этикотеология* Иммануила Канта.

Литература

1. Зиммель, Г. Избранное. Философия культуры. Т. 1. / Г. Зиммель. – М.: Юрист, 1996. – С. 512–513.
2. Сорокин, П. А. Социологическая теория религии / П. А. Сорокин // Заветы. – 1914. – № 3. – С. 46–47.