

² Вышеславцев Б.П. Этика преображённого Эроса. — М., 1994.

³ Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. — М., 1963.

⁴ Дорошенко Е.А. Шиитское духовенство в современном Иране. — М., 1975.

⁵ Зыбковец В.Ф. От бога ли нравственность. — М., 1961.

⁶ Коран / В пер. Крачковского И.Ю. — Ростов-на-Дону, 2003.

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 10.

⁸ Труд. — 2006. — 29 марта.

⁹ Хрестоматия по Всеобщей истории государства и права. Т. I. — М., 2002.

ИСТОРИЯ ДОКТРИН, РЕЛИГИОЗНЫХ ВЗГЛЯДОВ И КОНФЕССИЙ

Бобков А.И.

Иркутский институт МВД РФ

ДИНАМИКА РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА И ЭТНИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ Ф. НИЦШЕ

В религиоведении в последнее время религия воспринимается не только как некая устойчивая структура, но и динамический процесс. Динамически процесс религиозного развития наиболее четко может быть определен как религиозный опыт. Религиозный опыт начинается тогда, когда факт бессилия религии в возрождении актуальности идеи Бога становится очевидным. Социальные аспекты актуализации религиозного опыта как востребованности актуализации идеи Бога наиболее широко проявляются в эпоху социального кризиса. Можно говорить об антикризисном религиоведении, которое стремится разобраться как в причинах стагнации религии, как социального института, так и в субъектах заинтересованных в возрождении религиозного аспекта своего самосознания. Можно сказать, что религиоведение в данном контексте решает задачу осмысления способов религиозной репрезентации социальных субъектов. Акцентуация внимания на данной задаче религиоведения даст, на наш взгляд иной момент в востребованности религиоведческого знания в современном российском обществе. Поэтому для начала подобного способа представления религиоведческих знаний необходимо разобраться в основополагающих концепциях антикризисного религиоведения, среди которых одной из главных выступает интерпретация связи религиозного опыта и этнического самосознания.

Очень часто в условиях социального кризиса приходится обращаться к опыту анализа мировоззрения социальных субъектов. При чем не столько констатирующего, сколько критически оценивающего характера. В контексте кризиса этнической идентичности, который сегодня испытывает Россия и русский этнос в частности, следует, на наш взгляд, обратить внимание на то, что многие наши соотечественники выход из этого кризиса видят в обращении к религии. Однако к религии можно обращаться по-

разному. Можно обратиться к религии как к способу легитимации этноархаического образа этноса (бессильного этноса-массы). Можно же обратиться к религии как к способу возвращения этносу всех признаков социального субъекта высшего характера (этнос-хранитель социального самобытного превосходства над индивидуальным инстинктом). В контексте этого тезиса, следует утверждать, что мы имеем дело с восприятием религиозного опыта с двух разных позиций: идеологической и теоретической. Идеологическая позиция считает, что религиозный опыт должен пониматься как практика сохранения этноархаических черт этносом любой ценой, даже ценой отказа от самобытности исторического развития. Идеологической позиции нужен биологизированный и десубъективированный этнос, воображающий себя как толпу или массу. Теоретическая позиция же утверждает обратное, по ее мнению религиозный опыт это нуминозные практики представляющие этноархаику как утрату культуротворческой способности этносом и его превращение в равнодушную к истории массу. Одним из выражений такой позиции теоретического характера является мировоззренческая философия Фридриха Ницше.

Основным императивом, в котором Ф.Ницше декларирует смысл религиозного опыта в контексте его влияния на этническое самосознание, является его следующий афоризм: « Я люблю того, кто оправдывает людей будущего и искупляет людей прошлого: ибо он хочет гибели от людей настоящего. Я люблю того, кто карает своего Бога, так как он любит своего Бога: ибо он должен погибнуть от гнева своего Бога». [1] В этой декларации, по нашему мнению, обозначен смысл религиозного опыта, как опыта констатирующего необходимость преодоления состояния торжества массы над этносом.

«Карание своего Бога» — это обличение квазирелигиозного происхождения современного этноса-массы, утрачивающего навыки этнического самосознания с катастрофической быстротой. Причиной такой утраты выступает тот факт, что понимание связи религиозного опыта и этнического самосознания имеет два главных аспекта. Данное понимание может быть религиозным или метафизическим и квазирелигиозным или деятельностным. Чтобы данный тезис стал более ясным нам необходимо отделить религиозный опыт от квазирелигиозного опыта, но отделить не для констатации их независимого сосуществования, а как раз для утверждения их единства. Единства, выявленного не только Ф.Ницше, но и Ф.М.Достоевским. Что же отличает квазирелигиозность от религиозного опыта? Демаркационная линия может быть в данном случае проведена при помощи введения категории «идеи Бога». Введение этой категории

наиболее репрезентабельно в контексте нашей проблемы осуществил Ж.Бодрийар, Рассуждая о религиозности масс, он отмечает, что идея Бога проигнорирована массами, по причине их влечения к квазирелигиозному опыту. «Они не прочь умереть за веру,— за святое дело, за идола. Но трансцендентность, но связанные с ней напряженное ожидание, отсроченность, терпение, аскезу они не признают»[2]. Как раз позиция Ф.Ницше в том и заключается, что люди настоящего являются массой, не понимающей идеи своего Бога и отдающие ее в руки недобросовестных клириков, замалчивающих сознательно суть религиозного опыта как единственной практики сопротивления смерти социальных субъектов. Данное утверждение предполагает путь к преодолению деструктивного характера квазирелигиозного самосознания массы как способа онтологической репрезентации этнического самосознания. Иначе говоря, сущность этнического самосознания у Ф.Ницше определяется как постоянное преодоление квазирелигиозного самосознания масс.

Социальное конструирование реальности, основанное на квазирелигиозном опыте, предполагает, утрату доверия к самосознанию предыдущих социальных субъектов и попыткам конструирования социальной реальности с ориентацией на некоего абстрактного субъекта избавившегося от тех субъектностей кроме массовой. Социальный субъект в контексте такого конструирования это процесс преодоления аскетически окрашенной повседневности. Аскетически окрашенная повседневность есть по своей сути постоянное следование в конструировании реальности принципу, выраженному М.О. Гершензоном в его статье «Творческое самосознание» следующим образом: «Общее сознание человечества не заблуждается, личное же сознание в своих частных исканиях непременно заблуждается каждый раз, когда оно своевольно отвернется от личности»[3]. Категория «общего сознания человечества» в контексте веховской позиции есть синоним этнического самосознания. По нашему мнению общее сознание человечества это совокупность ответов на вопрос о смысле бытия человека, предлагаемые различными этническими самосознаниями.

Шатовская категория «своего бога», применяемая Ф.Ницше в работе «Антихристианин», как категория различения состояния силы и состояния бессилия этноса, одновременно выражает превосходство этнического самосознания над индивидуальным сознанием, находящимся в состоянии противоречия с социальной волей репрезентированной в этническом самосознании. Это превосходство проверяется отрицанием этнической традиции. Этническая традиция— это выбор с точки зрения безопасности и развития этнической культуры, это поощрение тех так называемых «своих

инстинктов», которые противоречат политике аккультурации. Ницше предлагает ту самую диагностику, которая составляет суть религиозного опыта в контексте этнического самосознания. « Я называю животное -род, индивидуум — испорченным, когда оно теряет свои инстинкты, когда оно выбирает, когда оно предпочитает то, что ему вредно» [4].Испорченность народа ключевая проблема этнического самосознания, не решаемая при условии игнорирования его религиозного опыта.

Однако религиозный опыт в таком контексте находится в противоречии с теологическим пониманием религиозного опыта. Теологическое понимание религиозного опыта по своей сути есть самосохранение церковной иерархии, а не этноса. Надежда на то, что уйдет этнос, а церковь останется, точнее церковная иерархия, есть диагностика господства теологии над религиозным опытом. «Все, что ощущает теолог как истинное, то должно быть ложным: в этом мы почти имеем критерий истины. Его глубочайший инстинкт самосохранения запрещает, чтобы реальность в каком бы то ни было отношении пользовалась почетом или хотя бы просто заявляла о себе»[5].

Этническое самосознание должно предоставить и предоставляет человеку возможность, в конце концов, разобраться с тем, что питает этническую культуру, в данном контексте понимаемую как совокупность практик самосохранения этноса? Культура этноса питается конфликтом осмыслений этнической реальности, а не консенсусом некритически принятой этнической утопии. На наш взгляд, конфликт осмыслений социальной реальности этноса порождает религиозный опыт столь необходимый этносу для делания этой реальности узнаваемой и преображаемой, консенсус же этнической утопии зачастую означает ожидание торжества социальных законов без деятельности этноса в их контексте. Этническая утопия в данном случае выступает как идеологическое основание теологического господства, возможного только при бесспорности состояния беспомощности этноса перед моделью социального развития навязанной ему одним из социальных институтов(государство, церковь). Священная иерархия, принимая участие в укреплении господства норм одного из социальных институтов как источника социальной справедливости, пресекает иное изображение социальной реальности, считая это допущение ересью и непокорностью социальным закономерностям.

Конфликт изображений социальной реальности как необходимое выражение религиозного опыта актуален в эпоху кризиса священной иерархии и желания выхода из этого кризиса через актуализацию идеи духовной общины. Священная иерархия, добившаяся своего

исключительного положения через создание оценки образа духовной общины как бесперспективной социально разрушающей формы социального бытия, эксплуатирующая общину при помощи этого мифического образа, не желает понять, что в конечном итоге она сама беспощадно разрушительна. Подтверждение данного тезиса следует усматривать в следующем умозаключении Фридриха Ницше : «Прежде хула на Бога была величайшей хулой; но Бог умер, и вместе с ним умерли и эти хулители ли» [6]. Здесь, на наш взгляд, во-первых, содержится указание на критику духовной общины («хула на Бога») как способ утверждения священной иерархии как единственного выразителя смысла социального, а во-вторых, на пришедшую с исчезновением сакрального характера духовной общины, деструкцию социального и нежизнеспособность священной иерархии (« умерли и эти хулители»). Чувствующая эту нежизнеспособность духовная община начинает возрождение социального с первоначальных священных норм социального, пришедших в результате неспособности священной иерархии решить проблему социума. Отрицание существования связи этнического самосознания и религиозного опыта как признак кризиса священной иерархии Ф.Ницше считает преступлением.

«Теперь хулить землю — самое ужасное преступление, так же как чтить сущность непостижимого выше, чем смысл земли!» [7]. Самосознание этноса и состоит в том, чтобы не допустить почтения к смыслу непостижимых теоретических моделей апокалиптического характера в качестве признака отбора в священную иерархию. Этот признак на сегодняшний день, к сожалению, является, чуть ли не решающим условием определения элитарного характера социальных субъектов.

В священную иерархию, подбирающуюся по принципу способности предложить нереальную, но хорошо теоретически сконструированную модель этноса, отбираются люди, не постигшие смысла исторического бытия этноса. Такие люди, в итоге, снимают проблему этнического самосознания как неактуальную путем подмены критерия отбора в священную иерархию через смену основного признака последней, который заключается в способности сохранения духовной общины как высшей формы историко-социального бытия этноса.

Причина такого изменения смысла бытия этноса с идеи духовной общины на идею священной иерархии, может быть объяснена той тенденцией идейного развития, которая раскрыта Ф.Ницше в работе «По ту сторону добра и зла». Эту тенденцию Ф.Ницше обозначил следующим образом: «Пусть называют то, в чем нынче ищут отличительную черту европейцев, «цивилизацией», или «гуманизацией», или «прогрессом»; пусть называют это просто, без похвалы и порицания, политической формулой -

демократическое движение Европы: за всеми моральными и политическими рампами, на которые указывают эти формулы, совершается чудовищный физиологический процесс, развивающийся все более и более, — процесс взаимоуподобления европейцев, их возрастающее освобождение от условий, среди которых возникают расы, связанные климатом и сословиями, их увеличивающаяся независимость от всякой определенной среды, которая в течение целых столетий с одинаковыми требованиям и стремится запечатлеться в душе и плоти человека,— стало быть, совершается медленное возникновение по существу своему сверхнационального и кочевого вида человека, отличительной чертой которого, говоря физиологически, является *maximum* искусства и силы приспособления». [8]. Необходимость столь большой цитаты необходимо оправдать тем, что именно в ней содержится определение всей драмы разрыва между этническим самосознанием и религиозным опытом. Драма эта заключается в том, что Ф.Ницше определяет по существу тот же феномен, что и К.Н.Леонтьев, а именно феномен вторичного упрощения или опошления социальной реальности. Заратустра больше не нужен, харизма уже не разыскивается как необходимость воспроизведения всей субъективной мощи социального (этнос как смысл и цель истории). Этнос не видит больше того священного социального космоса сохранение и развитие, которого было его исторической задачей, той задачей, которую непрерывно актуализирует религиозный опыт через актуализацию идеи харизмы. Искусственная харизма и адаптация к расколдованному миру есть отличительная черта этноса, расставшегося с космосом и священством исторических символов, корректирующих индивидуальные судьбы.

Кочевник как тип современной культуры уже не хочет ждать торжества духовной традиции в контексте бытия социума, он стремится к торжеству ничем не стесненного инстинкта приспособления к биомассе. «Зачем защищать национальное, когда перспективнее получить доступ к могущественному сверхнациональному?»— вопрошает нео-кочевник, убежденный в том, что вся история была развита во имя него. Религиозный опыт в контексте этнического самосознания могущество сверхнационального не признает таковым, в силу неспособности последнего к преобразению личности и социума,

Сверхнациональное изгоняет этнос из истории в природу и делает его культуру мастерской по производству узнаваемого массового сознания, лишенного какой бы то ни было связи с традицией. Культура этноса в данный момент уподобляется юноше из притчи «О дереве на горе», который в разговоре с Заратустрой объяснил смысл разрыва с традицией ссылкой на поиск самобытности вне ее. «Я меняюсь слишком быстро: мое

сегодня опровергает мое вчера. Я часто перепрыгиваю ступени, когда поднимаюсь, — этого не прощает мне ни одна ступень» — заключает он [9], «Перепрыгивание ступеней», на наш взгляд, означает пренебрежение нормами этнического самосознания, как оценочными, так и практическими. Императивы этнического самосознания, содержащиеся в религиозном опыте, перепрыгиваются в силу мифа о том, что следование им замедляет или останавливает рост самобытного субъекта. Непростительное презрение к императивам религиозного опыта порождает неслыханное одиночество субъекта, которое не делает его свободным и самобытным, а скорее очужденным и зависимым. «Когда я наверху, я нахожу себя всегда одиноким. Никто не говорит со мною, холод одиночества заставляет меня дрожать. Чего же хочу я на высоте?»[10].

Следует предположить, что Ф.Ницше, указывая на социальное одиночество как результат прыжков из религиозного опыта, хотел показать, что социальные связи, основанные только на рациональном понимании роста субъекта, делают для него осознание «должного социального» недоступным. А именно «должное социальное» как основная составляющая религиозного опыта предполагает сочетание рациональной воли с эмоциональным переживанием за судьбу этноса. Диагностика этноса с позиций «должного социального» составляет смысл религиозного опыта как социальной практики недопустимости верховенства инстинктивной вседозволенности в контексте социального конструирования реальности.

Пророческая роль как результат эмоционального переживания разрушения «должного социального» и составляет основной результат осознания связи религиозного опыта и этнического самосознания. Пророк зачастую выступает как предельная форма осознания связи религиозного опыта и этнического самосознания. Его форма сотворения «должного социального» вытекает из его осознания, что оно может сотвориться только на основании предельного аскетизма, пробуждающего творчество. Предельный аскетизм есть способность этнического самосознания различать «реактивные силы» от «активных» (Ж.Делез), а также религиозные практики влекущие этнос к иерархии господства «реактивных сил» как предельного выражения «должного социального». «Свой Бог» это как раз недопустимость такой иерархии. Опасность этой иерархии заключается в том, что «реактивные силы» являются силами культурного разрушения и торжества «среднего человека». «Реактивная сила» — это основа европейской морали, которая предпочитает пользе культуры «пользу стада». Можно сказать, что этнос — масса рождается в тот момент, когда «великое умалется до малого». «В основе всякой европейской морали лежит польза стада — скорбь всех высших, редких людей

заключается в том, что все, что их отличает, связывается в их сознании с чувством умаления и унижения» — отмечал Ф.Ницше [11]. Можно сказать, что этнос — масса начинается с признания того, что этнос не должен хотеть невозможного, невозможное как категория исторической драмы должно исчезнуть, замолчать. По всей видимости, этнос — масса, ведомый реактивными силами, не видит совершенного им в истории невозможного. Чтобы он этого не видел и дальше, его заставляют забыть ту очевидную истину, которую, на наш взгляд наиболее ярко высказал Л.Шестов: «Человек вспоминает о Боге, когда хочет невозможного. За возможным он обращается к людям» [12].

«Невозможное» как основа связи религиозного опыта и этнического самосознания становится более очевидным, если обратить внимание на само понимание сущности реактивных сил, выведенных Ф.Ницше в образе христиан — последователей апостола Павла. В ходе анализа мировоззрения Ф.Ницше, Жиль Делез заключает, следующее: «Таким образом, реактивная сила есть: 1. Сила полезности, приспособления и частичного ограничения; 2. Сил а, отделяющая активную силу от ее возможностей и отрицающая активную силу (триумф слабых и рабов); 3. Сила отделенная от собственных возможностей, отрицающая саму себя или против самой себя обращающаяся (царство слабых и рабов)» [13].

Исходя из такого определения реактивных сил, можно заключить, что господство последних есть вычеркивание из истории принудительной силы этнического над личностью, как фактора ее творческой состоятельности. Активность творческой мысли в истории и есть искомый смысл бытия этноса, который и позволяет ему осознать себя творцом социокультурной самобытности. Этот смысл и есть живой Бог этноса, которого так боится «самый безобразный человек».

Чтобы торжества этого смысла не состоялось «безобразным человеком» — продуктом господства реактивных сил, была найдена формула «мертвого Бога». Данная формула по мнению Ф.Ницше заключается в неверном назывании Богом определенных социальных практик: «Богом называли то, что ослабляет, учит слабости, заражает слабостью... я открыл, что «хороший человек» есть форма самоутверждения декаданса» [14]. Неверная расстановка социальных акцентов имеет весьма плачевные последствия для развития этнической общности. Хорошим признается все то, что служит десубъективации этноса, творцом этноса признается тот, кто не в состоянии сотворить ничего социально значимого, но способен разрушить социально необходимое. Социальный космос столь кропотливо создаваемый «культуротворящим» этносом разрушается хаосом

этноса — массы, признающим космосом лишь биологически насыщенное существование.

Примечательно, что это пророчество Ф.Ницше разделял и Освальд Шпенглер входе анализа исторической эволюции «высоких культур». Оценивая характер развития индийской философии, которая в основном носила религиозный характер и поэтому может быть обозначена как религиозный опыт, он заметил: «Чем отличается индийская философия до, и после Будды? Первая — великое движение солидарное с индийской душой и пребывавшее в ней как предопределенная цель индийского мышления, вторая же выродилась в безостановочное перетасовывание мыслительного багажа, от этого не обновлявшегося. Все решения уже даны, меняется лишь манера, в какой они выговариваются»[15]. Можно сказать, что данность всех решений или окончательное утверждение того, что смысл бытия уже найден и есть прекращение актуализации связи религиозного опыта и этнического самосознания. Прекращение, ведущее к господству реактивных сил. Этнос перестает быть субъектом, история кончается, этническое самосознание в социальных практиках не учитывается.

Однако, противоречивость афоризмов Ф.Ницше способна представить его сторонником священной иерархии и противником духовной общины. Достаточно привести следующее его высказывание: «Противопоставления, занявшие место естественных ступеней и рангов. Ненависть к иерархизму. Противопоставление соответствует эпохе господства черни, ибо они обще доступней» [16]. Но на самом деле все гораздо сложнее. По нашему мнению Ф.Ницше стремился разграничить феномен священной иерархии как результат практик сохранения самобытности этноса — духовной общины и феномен священной иерархии как результат торжества самобытности этноса-массы экономического характера (черни, люмпенов, маргиналов). Доказательством этого тезиса может служить анализ ницшеанского определения сущности процесса обожествления. « Что было обожествлено?— Инстинкты ценности, господствовавшие в общине (то что делало возможным ее дальнейшее существование). Что было оклеветано? — То, что обособляло высших людей от низших, стремления, разверзающие пропасти»[17], Община, о которой ведет речь Ф.Ницше, это, скорее всего, община экономико-политического характера, сконструированная сторонниками цивилизации или культуры декаданса, ибо она в своем стремлении к самосохранению признает возможность установления социальной иерархии через этноархаические практики культуродеструктивного характера. Свой Бог для такой общины давно мертв, а его императивы конструирования социального космоса давно определены реактивными силами. Ими же игнорируется религиозный опыт,

ведущий к определению принципов священной иерархии как результатов интуитивного постижения идеи духовной общины, и на основанный на его связи с этносом— творцом высокой культуры. Этнос высокой культуры через религиозный опыт признает динамику своего религиозного развития как необходимый аспект сохранения своей исторической самобытности. Для этой духовной общины Бог не отвлеченная словесная формула, а ее полноценное жизненное бытие.

Примечания.

- ¹ Ницше Ф.: Сочинения в 2-х томах./ Фридрих Ницше; перевод с нем. К.А. Свась-яна — М.: Мысль, 1990,— т.2, С. 10
- ² Ясперс К., Бодрийар Ж. Призрак толпы/ Карл Ясперс, Жан Бодрийар.-М.:Алго-ритм,2007-с.190.
- ³ Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей. -М.: Молодая гвардия, 1991.— с. 77
- ⁴ Ницше: Соч. т.2, С. 635
- ⁵ Ницше: Соч. т.2, С. 637
- ⁶«Ницше: Соч. т.2, С. 8.
- ⁷ Ницше: Соч. т.2, С. 8.
- ⁸ Ницше: Соч. т.2, С. 361
- ⁹ Ницше: Соч. т.2, С. 30,
- ¹⁰ Ницше: Соч. т.2, С. 30
- ¹¹ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей (1884-1888.) / Фридрих Ницше; перевод с нем., под общ. ред. О.Зелинского, С.Франка и др.-М.:Транспорт, 1995.— с.105
- ¹²Шестов Л. Сочинения в 2 т./ Л.Шестов.— М.: Изд-во «Наука», 1993.-Т.1.-С.657.
- ¹³ Делёз Ж. Ницше и философия./ Жиль Делёз; перевод с фр. О.Хомы. — М.:Изд-во «Ад Маргинем».2003. — с. 141.
- ¹⁴ Ф.Ницше Воля к власти с.56.
- ¹⁵ Шленглер О. Закат Европы: в2т. / Освальд Шпенглер; перевод с нем. И Махань-кова. — Т.2. М.:Айрис-пресс,2003, т.2.с.53.
- ¹⁶ Ф.Ницше Воля к власти с.47.
- ¹⁷ Там же с.46.

Бернюкевич Т.В.

Забайкальский государственный гуманитарно-педагогический университет им. Н. Г. Чернышевского

БУДДИЗМ В РАБОТАХ РУССКИХ ФИЛОСОФОВ К XIX-ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВВ.

Если говорить о специфике освоения буддийской философии в культуре России следует уделить особое внимание отношению к ней в русской философии. Анализ этой проблемы позволяет определить, насколько значимой представлялась буддийская философия для русских философов в вопросах развития нравственного сознания, формирования ценностей, лежащих в основе культурных универсалий, развития мышления, решения проблем познания и т.д. Эти проблемы ставились в работах философов, имеющих различные мировоззренческие (в том числе религиозные) убеждения, принадлежащих к разным философским направлениям (В. Соловьева, Н. Лосского, Н. Бердяева, С. Франка, В. Кожевникова, И. Лапшина, В. Лесевича, Е. Блаватской, Н. Рериха, Е. Рерих, Б. Дандарона, В. Вернадского, К. Циолковского и др.) Какое место отводилось буддийской философии не только в истории мировой