

Качурова С.В.,  
доцент кафедры логики Национального юридического  
университета им. Ярослава Мудрого,  
г. Харьков

### **Перспективы смысла религиозного бытия**

Условимся о ключевых терминах. Современное религиозное сознание является совершенно самостоятельной структурой. Раньше, в истории, все было иначе. Тогда события развивались в целом «для нас». В том, что носит название «история», «для себя» всемирной истории еще не существовало. Тогда еще ни один народ, ни одно государство, ни одна религия не смогли сделать исходным и последовательно провести в действительность принцип изначальной неразделенности, непротивопоставленности. Тогда ни один феномен исторической жизни человека не был способен удержать в одном оба полюса противоположности «традиции» и «новации». Вернее, не мог это сделать с помощью не внешнего, а *собственного* момента «равного права светского умонастроения». Наконец, раньше, в истории, онтологическая форма экзистенции человека (государства, церкви, экономика, секты, суды, войны и т.д.) существовали с одной стороны, а онтическая форма (знание, рефлексия по поводу онтологического действия) – с другой.

Теперь же все изменилось. Все эти различия теперь следует рассматривать скорее как «различАния»<sup>1</sup>. Теперь их проводит по онтологическому массиву социальных ансамблей не «резец» равнодушного наблюдателя, а собственное движение исследуемого феномена. Здесь нужен совершенно иной подход. Истоки его следует искать как в заключительных исторических системах философии начала XIX века, так и в лингвистических опытах философии XX века.

---

<sup>1</sup> Неологизм, или точнее неографизм Ж. Деррида, который объясняет «как неразложимый прото-синтез, открывающий возможности овременения, отношения к другому...».— О грамматологии.— М., 2000.— С. 185.

Энергичную направленность философии М. Хайдеггера к античному толкованию истины как  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  (das Unverborgene) Х.-Г. Гадамер продолжает в раскрытии процедуры «преобразования в структуру» (или, что то же самое, «тотального опосредования»)<sup>1</sup>. Эту деятельность он связывает, прежде всего, с понятием «игра». Но нельзя не учесть то, что сам Хайдеггер предпринимает значительные шаги по раскрытию горизонтов языковых игр. В комментарии к сборнику «Разговор на проселочной дороге» составители подчеркивают, что хайдеггеровскому смыслу das Unverborgene соответствует «несокрытое, непотаенное – это особо, необычно потаенное, «подчеркнуто и явственно сокрытое», но вместе с тем и открытое (какой-то стороной), приоткрытое (отрицательная частица *un* понимается и как усилительная, и как уподобительная)»<sup>2</sup>. Это совершенно верная трактовка. Она полностью соответствует духу статьи «Из разговора на проселочной дороге о мышлении». Как покажет дальнейшее исследование, все дело заключается в отмеченной нами курсивом «стороне».

Для начала обратимся к понятию «горизонт», которое Хайдеггер использует в упомянутой работе, помня, что его метод деструкции ключевых понятий западноевропейского мышления (субъект, сознание ...) связан не с их обесцениванием, а, наоборот, с приданием им ценности, но в рамках определенной исторической традиции<sup>3</sup>. «Вы говорите, что горизонт – это окружающее нас открытое. Но что такое открытое само по себе, помимо того, что оно может являться нашему представлению как горизонт? ... Ученый: Для меня оно выступает как край, который своими чарами возвращает все, что ему принадлежит, туда, где оно покоится... Уч: Край собирает, как если бы ничего не происходило, всякое ко всякому и все друг к другу в покоящееся пребывание в

---

<sup>1</sup> «Преобразование подразумевает, что нечто становится иным сразу и целиком и что это другое, существующее как преобразованное, представляет его подлинное бытие, по сравнению с которым его прежнее бытие незначимо». – Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М., 1988. – С.157.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Из разговора на проселочной дороге о мышлении// Разговор на проселочной дороге. – М., 1991. – С.181.

<sup>3</sup> Его проект фундаментальной онтологии, заявленный им в «Бытии и времени», носит явно выраженное влияние кантовской философии и по праву может быть назван трансцендентальным.

самом себе. Крайствование – это собирание и вновь укрытие для просторного покоенья всего в течении отпущенного ему времени. Гуманитарий: Итак, Край сам по себе одновременно будет простором и временем. Он пребывает в просторе покоенья. Он простирается во времени того, что свободно повернулось к себе. Чтобы подчеркнуть этот смысл, мы могли бы говорить «Gegnet» вместо привычного имени «Край»<sup>1</sup>.

Горизонт есть *все* то, что есть для нас. А раз не только в вопросе о религиозно-философской экспертизе, но и в вопросе методологии философии религии предметом для нашего сознания выступает религиозное сознание, то вся полнота моментов этого сознания будет охвачена понятием «горизонт». И хотя автор фундаментальной онтологии не хочет использовать категориальный аппарат классической философии, тем не менее гегелевское определение предмета как «в себе и для себя» есть то же самое, что и горизонт сознания.

Но ведь наш предмет есть еще и «для себя». И это «для себя» не менее, если не более важное понятие *для нас*, чем предыдущее. А именно, учитывая «встроенность» метода в предмет (условие феноменологического исследования) чрезвычайное значение имеет то, *как* сам предмет развернулся к нам. Это и есть понятие «край». Вот как Хайдеггер очерчивает это понятие: «Г: Как говорилось, Край будет то, что встречает нас, но ведь и о горизонте мы говорили, что из очерченной им перспективы выходит нам навстречу внешний вид предметов. Если теперь мы поймем горизонт исходя из Края, то постигнем сам Край как выходящий нам навстречу»<sup>2</sup>.

Но в диалоге двух сознаний (метода и предмета), на основе которого простирается время и место нашего исследования, остается некий остаток, благодаря которому различаются три горизонта: онтологический, онтический и экзистенциальный. Скорее всего, этим остатком будет то, что не столько проясняет, сколько утаивает происходящее в одном сознании для другого.

---

<sup>1</sup> Там же. – С.117–118.

<sup>2</sup> Там же. В данном исследовании онтологический горизонт будет развернут к нам двумя краями: надежды и воспоминаний; онтический – представления и установки; экзистенциальный – языка и религиозных ценностей.

К сожалению, М. Хайдеггер размышляет онтологически, его интересует горизонт и край того, о чем он спрашивает. Но есть еще и вопрошающая сторона. *Философский анализ* также имеет горизонт и края. Говоря языком Гегеля, определенность горизонта современного религиозного сознания в самом начале несет двусмысленность моментов для нас и для себя. Так, например, для родителей горизонт поступков их ребенка, который уже стал взрослым, все равно видится из необходимости его (ребенка) обусловленности (истории), в то время как для него самого – из перспективы его ответственности, а значит, свободы. Подобно этому, для нас есть определенность современного религиозного сознания в его собственном возникновении (из всемирно-исторического движения религий), в то время как для него оно *уже* не становится, а *стало*.

Триада «всеобщего, особенного и единичного» состоялась в историческом религиозном сознании, она раскрыла себя как: «целое религиозного процесса (момент всеобщности – «В») – религиозных традиций (момент особенности – «О») – религиозных новаций (момент единичности – «Е»)). «Край» (для себя) философского анализа *исторических* религий заключался в том, что для нас возникала новая религия из старой, в то время как для самой традиции это возникновение было ересью, отклонением.

Здесь и теперь, в философском анализе современного религиозного сознания, для него самого (сознания) религиозные новации не отклонение, а норма. Светское государство, уравнивая религии, заранее предполагает обновление религиозного феномена. Вот почему именно здесь момент целого переместился из сферы субъективности и стал объективным, придав тем самым завершенность религиозному сознанию. В этой точке хронотопа «Края(и)» метода и предмета совпали.

Но с двумя другими экзистенциалами, традиции и новации, дело обстоит сложнее. Они ведь *тоже* могут образовать «Края». Вот здесь обнаруживается различие. Тогда как для нас в отношении «светское – традиция» реализуется тождество (все светское законодательство есть *сумма* законодательств религиозных традиций), само данное отношение настаивает на различии

(государство изгоняет церковь из образования, воспитания и даже закон трактуется зачастую как разделение «от», а не как «и»). Когда же для нас реализуется различие (в понимании, что все религии равно участвовали в становлении данного государства), они, настолько сливаются друг с другом, что государство объявляет *некоторые* своими традициями (как в РФ). Это – пример экзистирования ключевого слова Деррида – «различАние».

Указанное несовпадение нельзя не принять во внимание. Поэтому мы предлагаем выделить в особом термине момент данного несовпадения метода и предмета философского анализа современного религиозного сознания. Суть не в том, что сознание метода знает *больше*, чем знает предмет, а в том, что они *дополняют* друг друга, существуют в другом. Спиноза предлагает назвать такое сущее *модусом* (в отличие от субстанции и атрибута). «Под модусом я разумею состояние субстанции (*substantiae affectio*), иными словами, то, что существует в другом и представляется через другое»<sup>1</sup>.

Как уже указывалось ранее, в каждом горизонте современного религиозного сознания находятся по два модуса. Их образуют крайние экзистенциалы, вступившие в отношение к среднему.<sup>2</sup>

- В первый горизонт (онтологический) входят: традиционные церкви – светское государство – новые религиозные движения. Значит, деятельность его обеспечат два модуса:

- а) «традиционные церкви – светское государство» и

- б) «светское государство – новые религиозные движения».

- Второй горизонт (онтический) образуют: светское религиоведение – новая харизма – богословие. Ему соответствуют два модуса:

- в) «светское религиоведение – новая харизма» и

- г) «новая харизма – светское религиоведение».

- Третий горизонт (экзистенциальный) включает в себя: философию религии как философское религиоведение – традиционную философию религии –

---

<sup>1</sup> Спиноза Б. Избранные произведения.– т.1. М., 1957.– С.361.

<sup>2</sup> Теперь время преобразовать логические титулы «силлогизм», «посылка», «средний термин» и т.д. (см. 2.4.7.) в *феноменологические*.

философию религии как новаторскую философскую теологию. И здесь мы найдем два модуса:

д) «философию религии как философское религиоведение – традиционную философию религии» и

е) «традиционную философию религии – философию религии как новаторскую философскую теологию».

Кроме того, «обслуживают» эти три горизонта и их шесть модусов *три* линии горизонта:

ж) «традиционные религии – религиозные новации»

и) «богословие – светское религиоведение»

к) «новаторская философская теология – философское религиоведение»

Изберем для именованя деятельности по раскрытию этих основных моментов современного религиозного сознания слово «деструкция», «которую строго надо понимать как *destruere*, «разбор», а не как опустошение. Что, однако, подлежит разбору? Ответ: то, чем закрыт смысл бытия, нагромоздившиеся друг на друга структуры, делающие смысл бытия неузнаваемым»<sup>1</sup>.

Почему онтологический горизонт, то есть религиозное сознание, сосредоточенное на религиозном предмете, отделился от онтического горизонта (от религиозного сознания, нацеленного на религиозном знании)? Разве не бывает предмета без знания, а знания без предмета?

Ответ на этот вопрос даст уточнение понятия «*модусы*». Все дело в том, что их содержание, причем именно то, что делает их модусами, совершенно разное во всех трех горизонтах. Сравним, имея в виду, как этот признак, так и то, что суть модуса выражается в *непосредственном* отношении противоположностей, которые для того, чтобы сохранить это отношение, рефлектируют *в иное*.

Вот первый модус онтологического горизонта – «традиционные церкви – светское государство» (а). Он в двух плоскостях опрокинут в иное. Во-первых, он не может существовать без другого модуса этого же горизонта («религиозные новации – светское государство»), и, во-вторых, он находится в прямой

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Семинар в Ле Торе, 1969// *Вопр. философии.* – 1990.– №10.– С.129.

зависимости от горизонта философского анализа, которому поручает удерживать то, что сам удержать не может. Точно так же ведет себя и другой модус этого горизонта – (б).

Первый модус (третий по счету) онтического горизонта «светское религиозное – новая харизма» (в) мы опять находим по форме и по содержанию совершенно непосредственным. Ведь что такое «светское религиозное»? Это прямой наследник экзистенциала «светское государство». А что такое «новая харизма»? Это рефлектирующая форма новых религиозных движений. Значит, данный модус также в двух плоскостях зависит от иного. Он, с одной стороны, рефлектирует в другой модус онтического горизонта – «богословие – новая харизма», с другой – в философский анализ, когда ему нужна методологическая помощь<sup>1</sup>.

Но присмотримся к уже упомянутому модусу «богословие – новая харизма» (г). Оба его экзистенциала, будучи наследниками традиционных церквей и религиозных новаций онтологического горизонта, здесь, в онтическом горизонте, оказываются *опосредованными* «линией горизонта» онтологической структуры современного религиозного сознания (ж).

То же самое мы находим и в двух модусах экзистенциального горизонта. Модус «традиционная философия религии – философия религии как новаторская философская теология» есть более развитая форма модуса «богословие – новая харизма», а модус «философия религии как философское религиозное – традиционная философия религии» опосредован линией горизонта онтической структуры современного религиозного сознания.

Исходя из этого, мы предлагаем назвать первые три модуса «деструктивными», так как здесь метод и предмет имеют края (для себя), не совпадающие друг с другом. Другие же три модуса будут «конструктивными» в силу противоположного значения, как для нашего исследования, так и для

---

<sup>1</sup> Когда наука настаивает на различии себя и религиозных новаций, последние уверяют, что они и наука суть одно и то же (Р. Хаббард, Е. Блавацкая), когда же отождествляет, они подчеркивают свое мистическое начало. Отсюда, этому «самому по себе разваливающемуся» модусу нужна постоянно внешняя поддержка.

современного религиозного сознания самого по себе. Иными словами, дальнейший анализ нашего предмета оказывается по сути предоставлением возможности ему самому проведения синтеза своих собственных моментов.

Подведем некоторые итоги. Горизонт современной религии – это ее сознание. Ее «края(и)» там, где она «крайствует» – это ее знание. Но философский анализ есть то же самое религиозное сознание и то же самое знание. Философия находится не вне религии, а в ней самой, она ее избывает (Библер); ведь именно она, философия, стоит у истоков возникновения современного религиозного сознания.

При всем этом, учтем, что никакое философское познание современного религиозного сознания (а именно оно есть целостность современного феномена) не состоялось бы, если бы между ними не существовал наряду с моментом тождества еще и момент различия. Как же он реализуется? Для ответа на этот вопрос нужно обратиться к содержанию модусов.

Здесь оба основных участника, метод и предмет, своими «знанием-краем» развернулись друг к другу. И если они рефлектируют в другое как в противоположность, то разворачивается деструктивный модус; если же они рефлектируют в другое как в свое, то – конструктивный. Движение этих модусов, объединяющее деструктивное с конструктивным, можно назвать *методом деконструкции*.

Современная религия выступает одновременно: сознанием действительности и со знанием действительности. На два диаметрально противоположных смысла указывает слово «сознание»:

1) когда говорят: «сознание правоты (или неправоты) совершенного им поступка...», то здесь речь идет о чем-то внутреннем, интимном, отрицательном по отношению к самому себе, здесь нечто (правота или неправота) *временит* сознание;

2) когда же говорят: «его сознание не вынесло испытаний ...», то в этом случае рассматривается сознание как некий факт, почти как «вещь», имеющая *пространственные* характеристики.



В первом случае сознание акцидентально, во втором – субстанционально. Существенное различие концепции «когито» Декарта и Канта основано на различии этих двух смыслов<sup>1</sup>. Хайдеггер объединяет их и говорит: «Итак, Край сам по себе одновременно будет простором и временем». Для более точного обозначения элементов структуры современного религиозного сознания учтем это единство его временных и пространственных характеристик.

*Кушніренко О. Г.,  
к. ю. н., доцент кафедри конституційного права  
НЮУ ім. Ярослава Мудрого*

### **Конституційно-правовий статус релігійних організацій**

Право на свободу віросповідання закріплене в ст. 35 Конституції України. Це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культу і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність.

Від свободи віросповідання дещо відрізняється свобода совісті. Цей термін є більш широким і включає в себе також право громадянина займатися атеїстичною діяльністю. Таке право було передбачено раніше діючими Конституціями України.

Слід підкреслити, що реалізація свободи віросповідання в інтересах охорони громадського порядку, здоров'я і моральності населення або захисту прав і свобод інших людей може бути обмежено законом.

На сьогодні в Україні діє Закон «Про свободу совісті та релігійні організації» від 23 квітня й 1991 р., в якому закріплений правовий статус релігійних організацій.

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм// Время и бытие.– М., 1993.–С.164.