

Специфика религиозного сознания: индийский и западный подходы

С.Л. Бурмистров

*Санкт-Петербургский государственный университет,
факультет философии и политологии, кафедра истории философии
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5*

Понятие религиозного сознания часто используется в современной гуманитарной науке (философия, теория религии и т. д.), однако под этим термином разные авторы понимают зачастую различные явления. В статье делается попытка определить специфику религиозного сознания. Анализ понятия религиозного сознания осуществляется на материале западной (Гегель, Тейяр де Шарден) и индийской (Шри Ауробиндо и др.) философии, а также западной социологии (Р. Коллинз, Э. Дюркгейм).

1. Религиозное сознание предполагает сложную, высокого уровня рефлексивную индивида над своим положением в обществе и над своим отношением к религиозным ценностям. Отсутствие рефлексии, наивная вера с религиозным *сознанием* несовместимы, а само оно не только допускает, но даже прямо требует критического отношения к существующим религиозным концепциям, практикам богочитания и нравственным заповедям, базирующимся на религиозных текстах. Носитель религиозного сознания — это всегда потенциальный еретик или диссидент. Эта неортодоксальность религиозного сознания, критическое отношение к привычным догмам является, однако, стимулом для развития религии как элемента культуры. Религиозное сознание — это своего рода «мутагенный фактор» в религии, который может порождать как нежизнеспособные или откровенно деструктивные формы религиозности, так и вполне жизненные и даже необходимые культуре.

2. Религиозное сознание как одна из форм культурного сознания предполагает принятие человеком на себя ответственности не только за собственное положение в мире, но и за положение самого мира.

Когда речь идет о религии, неизбежно встает вопрос о специфике религиозного сознания, которое, несомненно, чем-то должно отличаться от сознания «мирского», причем в виду имеется специфика не только и даже не столько чисто психологическая, сколько экзистенциальная: религиозность как фактор душевной жизни человека не только определяет его поведенческие реакции, его склонность к тем или иным формам социальной жизни или его мировоззрение, но и детерминирует известное *ценностное* отношение к собственной жизни, к жизни других живых существ и к бытию вообще. Конечно, ценностный фактор играет роль и в других областях человеческой культуры: так нельзя отрицать его наличие в науке, где высшей ценностью является истина (как бы ни определяли этот термин, а дефиниций его и моделей понимания истины и определения истинности или ложности теорий или отдельных высказываний существует множество), очевидна его ключевая роль в искусстве, где он выступает в виде ценности прекрасного, и тем более в этике.

Религиозное сознание имеет глубокие отличия от других форм ценностного сознания. Однако и внутри самого религиозного сознания имеются существенные различия. Несомненно, что религиозное мировосприятие христианина сильно отличается от

религиозного мировосприятия даоса или буддиста, а протестантское мироощущение — от, например, католического или православного. Естественно, на религиозное мировоззрение оказывает влияние и философский уровень религии, имеющийся в каждой достаточно развитой религиозной системе. Именно он дает нам возможность провести различие между религиозными, нравственными, эстетическими ценностями и таким способом выделить религиозному сознанию его особенное место в культуре. Он же обеспечивает взаимодействие между собственно религиозными практиками и ментальными установками, с одной стороны, и другими компонентами культуры — философией, этикой, политикой и т. д. — с другой.

Анализ религиозного сознания, сформированного в другой культуре, особенно интересен. Другая, «чужая» культура, так сказать, несомненно очевидна: ее мировоззренческие установки, принципы социальной организации, ценностные системы требуют от представителей «нашей» культуры известных умственных усилий и, что еще важнее, умения абстрагироваться от стереотипов своей родной культуры, умения мыслить непредвзято. Основная опасность любого исследования иной культуры заключается в том, что исследователь может начать применять к ней те категории и концептуальные структуры, которые выработаны в его родной культуре и неприменимы к инокультурной реальности, и тем самым исказить ее образ. Так, например, бессмысленно говорить (как иногда делается не очень компетентными авторами) об эсхатологии применительно к буддийскому религиозному мировоззрению, так как никакого *eschaton*, никакого «конца света», в отличие от христианства, в буддизме не предполагается. Поэтому анализ инокультурного религиозного сознания требует сначала прояснить само это понятие.

Понятие религиозного сознания в западной философской традиции

Религиозность подчас смешивают с мифологией, и они на самом деле имеют много общего, а всякая историческая религия необходимо имеет мифологический компонент. Естественно, миф не является простым вымыслом — более того, он, строго говоря, вообще не является вымыслом, а, напротив, сообщает человеку о некоей реальности, бесконечно более значимой, экзистенциально существенной, чем реальность быденная. «В обществах, где миф еще жив, их члены проводят четкую грань, различающую миф — “сказание истинное” и те рассказы и сказки, которые они относят к “сказаниям вымышленным”»¹. Мифология некоторым образом имеет дело с «подлинной реальностью», тогда как реальность повседневная в мировосприятии большинства людей, принадлежащих к сравнительно примитивным культурам, расценивается ими как хотя и важная, но не имеющая большого значения по сравнению с реальностью, с которой имеет дело миф. Миф, в отличие от сказок, повествует о тех событиях, которые радикально изменили человеческий удел, которые сделали человека таким, каким мы его сейчас наблюдаем².

В этом плане религия тесно связана с мифологическим мышлением, так как и она, подобно мифу, обеспечивает связь человека с породившими его началами, а значит, и с инстанциями, от которых зависит его судьба, его жизненный удел. Для архаического человека «то, что произошло в начале, может повториться в силу ритуального воспроизведения. Поэтому главное для него — знать мифы. Не только потому, что мифы объясняют ему мир и способ его существования в мире, но, что важнее, вспоминая

¹ Элиаде М. Аспекты мифа. Пер. с франц. 3-е изд. М., 2005. С. 14.

² Там же. С. 17.

и воспроизводя их, он оказывается способным повторить то, что боги или герои совершили *вначале*¹. Религия близка мифу в том отношении, что она тоже помогает человеку воссоединиться с этим *началом*, с той лишь разницей, что в архаических обществах воссоединение происходит регулярно, во время празднеств, сопровождаемых ритуалами, в ходе которых мир воссоздается заново самими же людьми, воспроизводящими реально или мысленно действия божества. В религии же связь человека с сакральным миром осуществляется иначе.

Прежде всего, религиозное сознание можно противопоставить мифологическому в том, что в последнем реальность сакральная и реальность мирская не имеют между собой четких и однозначных границ: человек живет в повседневном, профаническом мире, который во время ритуала становится миром сакральным, тогда как в первом мире профанный и священный разделены значительно более четко: божество или иная сакральная инстанция отделены от «нашего» мира радикально и принципиально и для того, чтобы перейти из одного мира в другой, человеку требуется особое усилие, связанное с изменением его онтологического статуса. Так, *нирвана* в буддизме (в Махаяне) понимается как состояние сознания, кардинально отличное от состояний, связанных с *сансарой* (колесом перерождений), поэтому она непостижима и тем более невыразима словом — ее можно только пережить на практике, но не познать (в традиционном понимании термина «познание», предполагающем наличие познающего субъекта и познаваемого объекта)². Точно так же непостижим для человека и вообще всех тварных существ бог в христианстве или исламе: он не просто бесконечно выше всякого познания — он принципиально *иной*, и, в отличие от буддизма, тварное существо никогда не достигнет такого, радикально иного по отношению к профанному миру, онтологического статуса.

Другое отличие мифологического сознания от собственно религиозного заключается в том, что в последнем всегда присутствует саморефлексия. Религиозное сознание необходимо включает в себя компонент самоописания, дескрипции себя как сознания именно *религиозного*. На эту особенность указал еще Гегель: религиозность простого человека, не задающего богословскими и тому подобными вопросами, специфична тем, что «в этом случае вера предпослана *безотносительно* к чему бы то ни было, и она лишена *противоречий*, ибо вера в бога в своей простоте — нечто совсем иное, чем утверждение: *я верю* в бога; последнее уже связано с рефлексией и сознанием, что вере противостоит другое; в упомянутом утверждении уже проступает потребность в самооправдании, резонировании, полемике. Непосредственное религиозное чувство набожного человека не замкнуто, не обособлено от других сторон его жизни, его личного бытия; напротив, оно окрашивает все его ощущения и действия, его сознание соотносит все *цели и предметы его мирской жизни с богом* как с бесконечным и последним ее источником»³. Таким образом, простая, наивная вера в бога (или любые другие сверхъестественные сущности) не требует не только какой-либо сложной рефлексии, но и вообще понимания того, что «я верую». «Религиозное сознание, напротив, есть в себе самом *обособление* и уход от непосредственного, *конечного*, переход к ин-

¹ Там же. С. 19.

² Андросов В.П. Учение Нагарджуны о срединности. М., 2006. С. 706.

³ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии / Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х тт. Под ред. А.В. Гулыги. М., 1975. Т. 1. С. 209–210.

теллектуальной сфере или, в объективном определении, поглощение преходящего своей абсолютной, субстанциальной сущностью»¹.

В гегелевской концепции религиозное сознание предстает как именно *сознание* себя верующим, отрефлектированное состояние, в котором человек является верующим, так сказать, не только «в-себе», но и «для-себя». Момент самопонимания здесь исключительно важен, так как религиозное сознание, будучи состоянием рефлектированным, не только является пассивным объектом социальных внушений, но и способно к сознательному управлению собой. Грубо говоря, только человек, верующий вполне осознанно, может, например, перейти в другую веру, и это возможно именно потому, что нынешнюю свою веру он выбрал сознательно.

Принимая ту или иную веру, человек принимает вместе с нею и все социальные установления, которыми она порождена и которые она поддерживает, в том числе и различные поведенческие диспозиции, высшим и наиболее чистым воплощением религии в которых является культ. Вера в бога у Гегеля рационализована, он критикует взгляды, согласно которым религия базируется в первую очередь на чувствах. «Религиозное переживание — необходимое, но недостаточное условие веры. Любое чувство случайно, субъективно, индивидуально, а бог должен быть познан в его всеобщности»². Поэтому подлинная религиозность предполагает наличие чисто интеллектуального, философского уровня, на котором человек сможет отрефлектировать себя как верующего и понять, *как* он верит и *почему* он это делает. Религиозное сознание требует полного осознания себя как верующего и умения отдать себе отчет в мотивах своей веры, а значит, и принятия на себя ответственности за все последствия принятия себя именно в качестве верующего, причем верующего *так, а не иначе*. Фактически религиозное сознание у Гегеля предстает как сознание ответственное.

Гегель отметил как в религиозном сознании, так и в других формах сознания тот аспект, который оказался в центре внимания современной гуманитарной науки. Религия как часть культуры порождена известной социальной системой и является «слепком» с нее, она отражает все особенности не только чисто знаковых систем, составляющих соответствующую культуру, но и более глубинных — социальных структур, над которыми она надстраивается. Культура по отношению к социальной системе играет ту же роль, что и саморефлексия — в жизни отдельной личности: она обеспечивает культуре создание, поддержание и изменение образа самой себя. В связи с этим естественен интерес к религии со стороны не только философов, культурологов или психологов, но и социологов. Современный американский социолог Р. Коллинз, опираясь на идеи Э. Дюркгейма, показывает, сколь велика роль чувства солидарности в социальной жизни. Человек ведет себя нравственно, говорит Коллинз, не потому, что добродетельное поведение более выгодно, чем недобродетельное, не потому, что человек высчитывает сравнительные прибыли и затраты на совершение добра и зла и приходит рационально к выводу, что добро выгоднее, — человек поступает добродетельно лишь потому, что он ощущает себя членом данного общества и не хочет причинять вред тем, кого подсознательно считает частью себя; равным образом индивид видит в себе продолжение общества, так что границы между одним и другим размываются, и причинение вреда другим предстает перед человеком как причинение вреда себе. «Индивид может господствовать над другими людьми, пользуясь, главным образом, тем преимуществом,

¹ Там же. С. 285.

² Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 1986. С. 260.

которое возникает из чувств солидарности. Любой, кто может убедить других, что он или она является одним из них, имеет преимущество перед ними... В людях часто вызываются чувства солидарности, лежащие глубоко ниже рационального расчета их собственного эгоистического интереса. Любой, кто знает, как возбудить в других эти чувства, обладает мощным оружием, используемым во благо или во зло»¹. Солидарность коренится, по Коллинзу, не столько в психологических особенностях личности, сколько в том биологическом субстрате, над которым уже надстраивается психика. Солидарность — социологический феномен, корни которого лежат на уровне инстинктивного поведения, подвергнуть которое рефлексии, а тем более — сознательному контролю очень сложно.

Тем не менее именно здесь в значительной степени лежат и основы религиозности. «Дюркгейм, — пишет Коллинз, — создал неочевидную теорию религии, в которой ключом к религии выступает не вера, а социальные ритуалы, исполняемые ее приверженцами. Религия — это ключ к социальной солидарности, а религиозные верования важны не по своему собственному праву, а как символы социальных групп. Поэтому религия приобретает важность как первичный пример нерационального феномена, играющего основную роль в социальной жизни»². Религия конституируется не столько верованиями (хотя они, бесспорно, исключительно важны), сколько ритуалами и другими формами внешнего, наблюдаемого поведения, которое и становится ведущим признаком принадлежности к той или иной социальной группе. Особенно хорошо иллюстрирует это положение пример индуизма, в котором знаком принадлежности к индусам служит не то, во что человек верит, а его происхождение и то, как он ведет себя, какие ритуалы выполняет, какое место занимает в обществе. Для индуизма важна не *ортодоксия*, а *ортопраксия* — правильное действие, деятельность, соответствующая канонам; что человек думает о богах, Ведах и устройстве Вселенной, не столь важно³. Выполнение соответствующих предписаний маркирует нашу принадлежность к тому или иному социуму, а так как оно организовано в виде ритуалов, то именно ритуальный аспект деятельности человека выступает как фактор солидарности: «многие из тех идей, в которые мы больше всего верим, являются скорее символическими, нежели практическими: они представляют (репрезентируют) нам членство в нашей группе»⁴. Одной из таких идей, в частности, является идея бога. Коллинз прямо пишет: «Бог — символ общества»⁵. И действительно, оно обладает всеми характеристиками, которые обычно приписываются богу: оно гораздо более могущественно, чем отдельный человек, обладает много большими познаниями, оно формирует личность и может ее уничтожить и т. д. Религиозность, таким образом, прямо связывается с позицией социального агента в социальном поле, а также с ее динамикой. Религиозное сознание оказывается в значительной мере производным от социальных факторов, а они, в свою очередь, связаны с факторами культуры в целом. Само же это сознание выступает как результат рефлексии индивида над своим положением в обществе и своим отношением к ценностям культуры, который воплощается в образах и предписаниях, во-первых, имеющих

¹ Коллинз Р. Социологическая интуиция: Введение в неочевидную социологию. Пер. с англ. В.Ф. Анурина / Личностно-ориентированная социология. М., 2004. С. 426–427.

² Там же. С. 433.

³ Пименов А. В. Возвращение к дхарме. М., 1998. С. 64.

⁴ Коллинз Р. Ук. соч. С. 601.

⁵ Там же. С. 436.

отчетливо ценностное наполнение, и во-вторых, связывающих человека с чем-то бесконечно более важным и ценным, чем его собственная жизнь. Мы подчеркиваем здесь ценностный момент, ибо религиозная мысль находит опору не в том, что *очевидно*, а в том, что *достойно веры*, хотя в основе и того, и другого лежит известный личный опыт¹.

В обоих случаях религиозность оказывается феноменом рефлексивным. В случае Гегеля религиозное сознание возникает тогда, когда человек осознает себя верующим, то есть ставит себе свою религиозность как объект. Здесь религиозное сознание выступает как результат самопонимания. Несколько сложнее обстоит дело с социологическим аспектом религиозности. Тут мы имеем ситуацию, в которой индивидуальный социальный агент осознает себя верующим, во-первых, причисляя себя к определенной социальной общности, а во-вторых, осознавая, что он принадлежит именно к этой общности, а не к другой. Религиозность с точки зрения социологии является результатом рефлексии не только над собственным сознанием, но и над своим социальным положением и представляет собой проявление некоторой (не всегда полностью осознаваемой) социальной солидарности. «Если Бог является представителем общества, — пишет Коллинз, — тогда из этого следует, что различные типы обществ должны иметь различные типы богов. Должно иметься соответствие между типом религии и структурой социальной группы. По мере того, как изменяются общества, равным образом должны изменяться и религии»².

Религиозное сознание как одно из проявлений сознания человеком своей социальной роли предполагает, однако, не только участие в группе и конформизм относительно общегрупповых целей и нормативных средств их достижения, но и некоторое (частью сознательное, частью неосознанное) отождествление индивидом себя с образом группы. Именно по этой причине, как указывал еще Дюркгейм, по мере усложнения общества образ бога становится все более абстрактным, а его содержание — все менее определенным: лишь благодаря этому разные люди с разным жизненным опытом, с разными социальными ролями и культурным багажом могут без внутреннего психологического конфликта отождествить себя с этим образом³.

Любопытно протекают такие самосознание и отождествление в религиозной философии. В качестве примера можно взять концепцию П. Тейяра де Шардена. В своей философии он следовал характерному для западного богословия XX века мотиву, который лучше всего выражен в афоризме Иринья Лионского: «Gloria Dei vivens homo» («Человек — слава божия») ⁴. Антропологическая проблематика, однако, нашла в его учении решение своеобразное, нестандартное, хотя и весьма симптоматичное для современной философии.

Как философ Тейяр испытал глубокое влияние философии Анри Бергсона, официально осужденной католической церковью⁵. Взяв на вооружение понятие эволюции

¹ Ватман С.В. Божественное откровение в качестве основания религиозной мысли / Вторые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение: Материалы научной конференции. Санкт-Петербург, 17–19 февраля 2005 г. Под ред. С.В. Пахомова. СПб., 2005. С. 79.

² Коллинз Р. Ук. соч. С. 449.

³ Там же. С. 453.

⁴ Реати Ф.Э. Бог в XX веке: человек — путь к пониманию Бога (Западное богословие XX века). Пер. с ит. Ю.А. Ромашева. СПб., 2002. С. 27.

⁵ Современная буржуазная философия и религия. Под ред. А.С. Богомолова. М., 1977. С. 313.

и придав ему не только чисто философский, но и религиозный смысл, он выстроил новую концепцию мироздания, опирающуюся на понимание бога как, по евангельскому выражению, «альфы и омеги» Вселенной, ее начала и конца, а человек в этой картине мира оказался одним из этапов развития мироздания от творения до спасения. «Цель жизни каждого человека состоит не в одном лишь послушании и покорности. С их помощью он должен *создать*, начиная с наиболее природной своей сферы, некое творение, “деяние”, куда войдет частица всех элементов Земли. *Он созидает свою душу* на всем протяжении своего земного существования, и в то же время он участвует в другом созидании, в другом “деянии”, которое бесконечно превосходит перспективы его личного становления и вместе с тем направляет их, тесно с ними переплетаясь, — в становлении мира»¹. Человек в учении Тейяра — не пассивный объект проявления божественной воли и не «раб божий», который должен только выполнять волю «хозяина» и не отступать от нее ни на шаг, а сотрудник бога на Земле, и это тем более важно, что, вопреки общепринятому в христианстве мнению, творение Вселенной еще далеко не закончено. Сотворение мира продолжается, и дело человека в нем — найти свой путь к богу. Но важно еще и то, что этот путь он может пройти лишь вместе с остальным человечеством. Когда-то человек «верил, что если ему захочется прикоснуться к Богу, то достаточно протянуть Ему лишь свою собственную руку. Но теперь он обнаруживает, что как следует охватить Божественное могут лишь все человеческие руки, простертые одновременно с целью призвать и принять Огонь. В конечном счете к мистическому преображению способен только один субъект — вся совокупность людей, образующих единое тело и единую душу в любви»². Иными словами, человек несет ответственность за религиозное спасение не только свое собственное, но и других людей и, если не торопится протянуть руку богу, то тормозит тем самым движение Вселенной к цели ее существования — «точке Омега».

Эволюция Вселенной, по Тейяру, движется ко всеобщему спасению и воссоединению в «точке Омега», достижение которой возможно через конвергенцию со всем человечеством и с богом. При этом человек изменяется и сам, становясь, можно сказать, «истинным», тогда как сейчас он является чем-то меньшим, чем подлинная личность. Как писал сам Тейяр, «вершина нас самих, венец нашей оригинальности — не наша индивидуальность, а наша личность, а эту последнюю мы можем найти в соответствии с эволюционной структурой мира, лишь объединяясь между собой»³. Религиозное сознание в концепции Тейяра выступает, следовательно, как сознание всечеловеческое и, более того, вселенское и даже выходящее за узкие рамки материального бытия в сферу божественного. Человек, который не вспоминает о религиозной значимости собственной жизни и от связанных с этим его обязанностях, погрешает против самого процесса эволюции мира, тормозит ее и тем самым разрушает и самого себя, делая собственное бытие бессмысленным. Ценность мира — в том, что лежит за его пределами; такова же и ценность человеческой жизни. Тейяр говорит о «точке Омега»: «Последний член ряда, он вместе с тем *вне ряда*. Он не только венчает, но и замыкает. Иначе сумма будет меньше самой себя и окажется в органическом противоречии со всей операцией.

¹ Тейяр де Шарден П. Божественная среда. Пер. с франц. О.С. Вайнер / Тейяр де Шарден П. Феномен человека. Сост. В.Ю. Кузнецов. М., 2002. С. 28–29.

² Там же. С. 120.

³ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. Пер. с франц. О.С. Вайнер / Тейяр де Шарден П. Феномен человека. С. 377.

Когда, выходя за пределы элементов, мы начинаем говорить о сознательном полюсе мира, то недостаточно сказать, что этот последний *возникает* из подъема сознаний, следует добавить, что вместе с этим возникновением он уже *возник*. Без этого он не смог бы ни покорить любовью, ни зафиксировать в нетленности. Если бы по природе он не ускользал от времени и пространства, которые объединяет, то не был бы Омегой¹. Такая религиозность парадоксальна: она является как бы создателем самой себя, она порождается в душах людей не потому, что к этому их побуждают какие-то объективные, материальные обстоятельства, а потому, что такова, если угодно, *целевая причина* существования человеческой личности вообще. Бог у Тейяра — и в начале истории мира, и в ее конце. История Вселенной похожа на библейскую историю блудного сына, вернувшегося в конце концов в родительский дом, или — еще больше — историю жизни Христа, сошедшего в этот мир, прошедшего свой крестный путь и вернувшегося назад, в свое трансцендентное состояние. Более того, жизнь Иисуса — это на самом деле история Вселенной в миниатюре.

Религиозное сознание, как видим, понимается в западной философской мысли достаточно различно. С одной стороны, это верующее сознание, сознание человека, который не только верит в бога или в какие-то иные сверхъестественные силы или начала, но и осознает себя верующим, то есть отличает себя от атеистов, скептиков, агностиков и от инаковерующих. Он понимает, что верит так, а не иначе, и вполне может задаваться вопросом о том, почему это так. Отсюда, как ни парадоксально, один шаг до религиозного скептицизма: если я не просто наивно верую, но и пытаюсь найти рациональные основания моей веры, то могу ведь таковых и не отыскать, а это подорвет самые корни моих религиозных убеждений.

С другой стороны, это сознание социальное. Я верую так, а не иначе потому, что я принадлежу к определенной социальной группе, нации и т. п. и через религию пытаюсь идентифицироваться с нею и исповедуемыми ею ценностями. Здесь тоже присутствует рефлексия, но несколько иного уровня: человек осознает свою социальную принадлежность и свою позицию в социальном поле и преломляет ее через представления о сверхъестественных силах или существах.

С третьей стороны, это сознание, можно сказать, космически ответственное: человек осознает себя частью не только общества, но и Вселенной и эту свою принадлежность выражает через религиозные чувства и воззрения.

В незападных обществах религиозность, как и на Западе, подвергалась философской рефлексии, но происходило это в иных социальных и культурных обстоятельствах и имело свою специфику. В качестве примера рассмотрим ситуацию в Индии, где религиозность строилась изначально на несколько иных принципах, из которых главным был принцип *мокши* — не спасения, как в христианстве, а *освобождения* от пут неведения посредством достижения истинного знания — знания божества.

Религиозное сознание в современном индуизме

Индуизм, как и все остальные религиозные системы, изменяется, претерпевая как трансформации, связанные с внутренними процессами, происходящими в самой его идеологической системе, так и модификации, обусловленные внешним воздействием — со стороны других религиозных систем, политики, экономики и т. п. Весьма характер-

¹ Там же. С. 385.

ной для современного (не только религиозного) сознания является его *историчность*. Человек видит в себе порождение определенных исторических процессов, результат событий, происшедших в тот или иной конкретный момент в реальной истории в том или ином реальном месте на Земле. В этом он похож на носителя мифологического сознания, однако весьма существенная разница между ними заключается в том, что для современного человека история необратима и неповторима, тогда как для человека архаического те события, которые произошли в мифические времена и представляют сакральную историю, не только могут, но и должны снова и снова актуализироваться в ритуалах, рассказывании мифов и иных культурных практиках¹. Естественно, для современного человека такая реактуализация уже недоступна: невозможно снова и снова брать Бастилию или каждый год заново изобретать велосипед; для архаического же человека это «снова и снова» — обязательная практика, от правильного выполнения которой зависит существование Вселенной.

Феномен историчности коснулся и современных религий, для приверженцев которых характерно восприятие уникальности собственного религиозного мировоззрения, с появления которого начинается новая эпоха в существовании человека как вида². Вместе с тем и человек играет в них роль уже не просто одного из живых существ, но существа уникального: достаточно вспомнить христианское положение о том, что только человеку из всех сотворенных существо дарована свобода воли, свобода выбирать между добром и злом, или буддийское учение о человеческом воплощении как наиболее пригодном для восприятия Дхармы³. Это, естественно, не могло сказаться и на индуизме, который уже с конца XVIII в. начал претерпевать серьезные изменения под влиянием как социально-экономических факторов, так и чисто культурных; к последним, в частности, можно отнести деятельность и мировоззрение Р. М. Роя, подвергшего критике и идеологию традиционного индуизма, и его ритуальные практики, и основанную на нем социальную систему. Сама идеология Роя и основанного им общества «Брахмо самадж» была по существу своему просветительской, направленной против идолопоклонства и догматизма в религии, ориентированной на развитие позитивных наук и т. д.⁴ Все это, конечно, не могло не повлиять на становление и изменение религиозности в современном индуизме.

Подвергшийся реформации индуизм отличается от индуизма доколониальной эпохи рядом особенностей. Основные новации в индуизме таковы: 1) изменение объекта религиозной веры — с многих богов на непостижимый единый Абсолют; 2) пересмотр проблемы религиозного авторитета (отказ от тезиса о непогрешимости Вед); 3) отрицание необходимости посредника между богом и людьми; 4) пересмотр способов общения с богом — от ритуала к самосовершенствованию и медитации; 5) выделение этического начала в религии как самодовлеющего; 6) изменение области религиозно-запретного и расширение понятия равенства людей; 7) признание реальности физического мира и на этом основании — переосмысление основных положений адвайта-

¹ Элиаде М. Ук. соч. С. 18–19.

² Панфилов О.М. Мировые религии на пороге XXI века / Философия XX века: школы и концепции. СПб., 2000. С. 291.

³ Здесь: учение Будды.

⁴ Ruben W. Über die Aufklärung in Indien. Berlin, 1959. S. 8.

веданты, которая составляет идеологическую базу индуистской религиозности¹. Разумеется, это не означает, что индийцы отказались от поклонения множеству богов или что привычные ритуалы или йогические практики ушли в прошлое. Наоборот, внешние черты традиционной индийской религиозности благополучно сохраняются. Однако мировоззренческое их наполнение существенно изменилось. Примером этого могут служить современные школы йоги: многие из них отказались от традиционного представления о йогических практиках как о системе жесткой, требующей точного выполнения всех предписаний священных текстов без каких-либо отклонений и не делающей скидок на личные особенности адепта. В системе йоги Свами Кришнамачарьи практикуется строго индивидуальный подход к каждой личности, учет ее специфических особенностей, так что отправной точкой практики становится нынешнее состояние ученика. Этот учитель отвергает мысль о едином, пригодном для всех подходе к йоге: «не человек должен перекраивать себя под йогу, а практики нужно подбирать так, чтобы они подходили человеку»². Центром религиозных практик, таким образом, становится не абстрактный Абсолют или Парабрахман, а конкретный человек со своими конкретными проблемами, рассматриваемый, однако, как одно из воплощений или проявлений воли божества — проявление видимое, осязаемое и поэтому дающее возможность пережить общение с божеством на уровне обыденного опыта: ближний для нас, если мы отличаемся подлинной религиозностью, выступает как манифестация божества, и, делая добро ближнему, мы тем самым делаем добро богу.

Все это связано в значительной степени с тем, что изменилось отношение между сакральной и профанной сферами. Для индуизма доколониальной эпохи не существовало разрыва между социальными практиками и собственно религиозной сферой, так что все множество человеческих действий охватывалось одним понятием «dharma»³. В современных же условиях наблюдается разрыв между этими областями человеческой жизни. Человек в Индии уже не может принять традиционную модель общества как единственно возможную для разумного живого существа и отбросить все остальные как «противоестественные» или «извращенные» по отношению к единственно истинной, поэтому и не может не задаваться вопросом о том, возможны ли иные способы организации социальной системы при сохранении существующей в Индии традиционной культуры со всеми присущими ей особенностями.

Эти изменения нашли отражение и на философском уровне культуры (причем сама философская рефлексия стала еще одним фактором, способствующим постепенной трансформации религиозности в индуизме). Современная индийская философия — те ее направления, которые ориентированы на развитие традиционной проблематики, — уже не довольствуется только комментированием и исследованием вопросов, открытых в философии веданты, но и пытается найти пути применения традиционной философии к современным условиям. Это проявляется, в частности, в изменении понимания современными индийскими философами места человека в обществе и мире. Выше мы уже говорили о взглядах Свами Кришнамачарьи; аналогичных воззрений придерживаются не только практикующие адепты йоги, но и философы. В качестве примера можно

¹ Рыбаков Р.Б. Основные черты буржуазной реформации индуизма / Религии и атеизм в Индии. М., 1973. С. 129–133.

² Николаева М.В. Основные школы хатха-йоги. СПб., 2007. С. 58.

³ Фаликов Б.З. Неиндуизм и западная культура. М., 1994. С. 13.

взять учение Ауробиндо Гхоша, в котором отразились многие показательные особенности философской мысли неоведантизма.

Истинное знание у него, как и в классической веданте, есть высшая ценность на этом свете, выше, чем польза, добро и красота, самое же истинное знание касается природы души человека. Однако дать человеку истинное знание — еще половина дела; важно, чтобы человек мог *использовать* это знание, преобразовать мир с его помощью. Ауробиндо был далек от мысли, что мир существует перед нами только для того, чтобы мы могли упражняться в добродетели. Он имеет и самостоятельную ценность, и человек, совершенствуясь и приближаясь к религиозному идеалу, совершенствует и приближает к нему всю Вселенную. У Ауробиндо каждый отдельный человек, двигаясь к религиозному совершенству, тем самым поднимает к нему и ближних своих; религиозный деятель берет на себя бремя несовершенства других и, более того, не может не брать, так как сам является частью общества со всеми его недостатками и ограничениями. Самосовершенствование для Ауробиндо — это *йога* в буквальном понимании этого слова, связанном с глаголом *уи́* — «впрягать, приводить в действие, укреплять, сосредоточивать, связывать, соединять, быть участником»¹. Если развивать эту мысль, опираясь на этимологию, можно сказать, что человек, идущий по религиозному пути, «впрягается» (*yūñkte*) в ярмо религиозной практики, чтобы превратить мир вокруг себя из «дикого поля» в культурную реальность, ядром которой выступает образ (в религии) и понятие (в философии) бога.

Цель йоги (не только в концепции Ауробиндо) состоит в преобразовании человеческой личности — не духа только, но всего существа, включая телесный его аспект. Тело должно подчиняться йогу так же четко и неукоснительно, как подчиняются ему его мысли или чувства. Однако цель йогических практик по Ауробиндо — не только вывести адепта из колеса рождений и смертей и помочь ему поместиться в Брахмалоке («мире Брахмы»). Йога имеет в конечном счете ту же цель, что и медленное развитие природы в целом. «Цель Природы, которую она преследует в процессе медленной эволюции массы, Йога осуществляет путем быстрой революции в индивидуе»². Иными словами, обретая религиозное спасение, человек в рамках собственной отдельной личности достигает того же, к чему направлен весь неторопливый ход эволюции Вселенной. Таким образом, Ауробиндо прямо утверждает, что у Вселенной есть четко определенная цель, и эта цель — всеобщая *мокша*. Такое утверждение явно идет вразрез с традиционными индийскими представлениями о мире, согласно которым развитие его имеет циклический характер, и больше соответствует современным западным космологическим теориям — как естественнонаучным, так и философским (в частности, тейярдизму). Ауробиндо связывает судьбу человека с судьбой всей Вселенной, что и отличает его учение от классической веданты. Йога, о которой он говорит, касается не только отдельной личности, но и всего мира, так что не только сам йог совершенствуется, двигаясь к воссоединению с Брахманом, но в лице его совершенствуется все мироздание. Всемирно-историческая миссия йоги у Ауробиндо — побудить мир двигаться к *мокше*, так что как на отдельном человеке, так и на всем обществе лежит ответственность за религиозную судьбу Вселенной. «История человечества предстает у Гхоша в качестве высшей стадии мировой эволюции; высшей же стадией самой истории в свою очередь оказывается преобразование человечества с помощью “интегральной йоги”», но при

¹ Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. 3-е изд. М., 2005. С. 531.

² Шри Ауробиндо Гхош. Синтез йоги. Пер. с англ. СПб., 1992. С. 26.

этом «Гхош всячески подчеркивает, что в отличие от традиционных систем йоги проповедуемая им йога есть метод преобразования не отдельных индивидов, а общества через индивидов»¹.

Религиозное сознание как культурный феномен

Религиозное сознание играет существеннейшую роль во всех культурах мира и на всех культурных уровнях, и можно попытаться выделить некоторые общие его черты, которые роднят религиозность индуистскую, христианскую, буддийскую и другие.

Во-первых, религиозное сознание предполагает сложную, высокого уровня рефлексивность индивида над своим положением в обществе и над своим отношением к религиозным ценностям. Отсутствие рефлексии, наивная вера с религиозным *сознанием* вряд ли совместимы, а само оно не только допускает, но даже прямо требует критического отношения к существующим религиозным концепциям, практикам богопочитания и нравственным заповедям, базирующимся на религиозных текстах. Носитель религиозного сознания — это всегда потенциальный еретик или диссидент, что очень хорошо заметно и по современным индийским мыслителям, которые, начиная уже с Р.М. Роя и его оппонента Дайянанды, подвергли традиционный индуизм глубокому и кардинальному пересмотру как в отношении мировоззрения, так и (что значительно более важно в индуизме с его принципом *ортотраксии*) в отношении социальных практик, порождающих всем известное варновое деление индийского общества и существование такого морально отвратительного для неоведантистов явления, как неприкасаемость. Еще лучше это видно по Тейяру де Шардену, подход которого к принципам католического богословия был настолько нетрадиционен, что церковь запретила ему открыто говорить о своих взглядах.

Эта неортодоксальность религиозного сознания, критическое отношение к привычным догмам является, однако, стимулом для развития религии как элемента культуры. Религиозное сознание — это своего рода «мутагенный фактор» в религии, который может порождать как нежизнеспособные или откровенно деструктивные формы религиозности, так и вполне жизненные и даже необходимые культуре. Конечно, вовсе не обязательно, чтобы носитель религиозного сознания отвергал существующее в его религии положение дел, он может принимать ее полностью, но в любом случае это будет не равнодушная покорность человека, не задумывающегося о своем положении в мире и бессознательно примиряющегося с ним, а *осознанная позиция*, обладая которой, человек становится уже не материалом истории, а — хотя бы в какой-то степени — полноправным игроком на историческом поле.

И во-вторых, религиозное сознание как одна из форм культурного сознания предполагает, как следует из сказанного выше, принятие человеком на себя ответственности не только за собственное положение в мире, но и за положение самого мира. Особенно хорошо заметно это по учениям Тейяра и Ауробиндо, где человек предстает как не только общественная, но и космическая сила, — причем не человек как *Homo sapiens* в целом, не как вид, а каждый отдельный человек, как бы ни был он мал и слаб. Бессознательная религиозность выступает в поведении и мыслях отдельного человека как покорность судьбе или карме, из-за которой он родился, например, в Индии, а не в Германии, в варне шудра, а не брахманов; человек здесь принимает сущее как должное,

¹ Костюченко В.С. Интегральная веданта. М., 1970. С. 133.

даже не ставя вопроса о справедливости или несправедливости этого «сущего». Сознательная же религиозность требует от человека осознания себя, своего долга перед собой, обществом, миром и богом и побуждает его ставить перед собой вопросы не только практически-бытовые, но и экзистенциальные — богословские, эстетические и нравственные.

Как видно, нет принципиальной разницы между формами религиозного сознания в западной и индийской культурах. Бесспорно, различия есть, но они связаны скорее с конкретными формами выражения религиозного сознания, а не с универсальным его наполнением. Для индийца оно имеет более практическое содержание, как это видно по «интегральной йоге» Ауробиндо, и побуждает человека преобразовывать равно тело и душу (одно без другого невозможно). В западном религиозном сознании доминирует теоретический аспект; оно направлено здесь на изменение духа, мировоззренческих установок, тогда как сугубо телесные практики играют вспомогательную роль.

S.L. Burmistrov

Specificity of religious consciousness: the Indian and western approaches

The concept of religious consciousness is very often used in modern humanities (philosophy, religious studies etc.), but different authors mean under this term sometimes very different phenomena. In the paper the attempt is made to define the specific characters of religious consciousness. The analysis of the concept is based on Western (Hegel, Teilhard de Chardin) and Indian (Shri Aurobindo etc.) philosophical systems and on Western sociology (R. Collins, E. Durkheim).

1. Religious consciousness means complicated and high-level reflection of an individual upon his position in the society and upon his relationship with the religious virtues. Lack of reflection, naïve faith are not compatible with religious consciousness, which not only admits but directly demands a critical attitude to religious conceptions, practices and moral commandments, based on religious texts. A bearer of religious consciousness is always potential heretic or dissident. This feature of religious consciousness, consisting in critical treatment to conventional dogmas is, however, a stimulus for development of religion as an element of culture. Religious consciousness is a kind of «mutagenic agent» in religion — a factor which can produce both nonviable or plainly destructive forms of religiosity and fully vital and necessary for culture.

2. Religious consciousness as one of the forms of cultural consciousness presupposes taking upon oneself the responsibility not only for one's personal position in the world, but also for the position of the world itself before the face of god or any other transcendent ruling entity.