

## РЕЛИГИЯ КАК ФОРМА ПОСТИЖЕНИЯ БЫТИЯ

С.А. Хмелевская

Московский государственный  
университет имени М.В. Ломоносова,  
Москва, Россия

xmelevsk@mail.ru

Статья посвящена религии как одной из форм постижения бытия. Для обозначения процессов получения вариативных знаний в разных видах деятельности в обществе используется термин «постижение», который шире по своему содержанию понятия «познание». «Постижение» в методологическом плане близко к гегелевской трактовке получения знаний как культурно-исторического процесса. В результате постижения формируются как рефлексивные знания, отражающие мир в собственной логике его бытия, так и валюативные знания, связанные с осмыслением мира. Постижение бытия протекает в устойчивых формах, занимающих свою нишу в общей системе (мифология, философия, наука, религия, искусство, оккультизм, обыденно-практическое знание). В зависимости от создаваемых образов бытия, способов его видения, методов получения знаний и их специфики выделяются реалистические, имажинативные и амбивалентные формы постижения бытия. Религия может быть отнесена, наряду с мифологией и искусством, к имажинативным формам постижения бытия, в которых создаются образы мира: с одной стороны, реально существующего, а с другой стороны, имажинативного (в религии к тому же сакрального), построенного по законам воображения.

Как любая форма постижения бытия, религия имеет структуру, которая представлена в социальном, гносеологическом и психологическом блоках. Социальный блок раскрывает процесс формирования верований в ходе религиозной деятельности. Гносеологический блок отражает специфику религиозного знания и способов его получения. Психологический блок посвящен особенностям религиозной веры как гносеопсихологического механизма сознания, а также включает иные психологические аспекты, связанные с процессом получения религиозных знаний.

**Ключевые слова:** постижение, форма постижения бытия, имажинация, религиозная деятельность, религиозные верования.

DOI: 10.17212/2075-0862-2017-3.1-178-190

### Особенности религии как имажинативной формы постижения бытия

Тема возможности продуцирования религией гносеологической истины неоднократно обсуждалась в историко-философской традиции. Не потеряла своей актуальности она и в современной философии. В философско-методологическом плане это поднимает целый ряд вопросов: связана ли религия с ориентационной функцией сознания, направленной на получение

знаний о мире, и если да, то как? Или же она функционирует в рамках проектного сознания, создавая образ идеального мира, выступающего как должное для мира людей? Во многом вариативность ответов на поставленные вопросы зависит от философских оснований, раскрывающих, *что* есть бытие, познание, истина и пр.

Можно в целом согласиться с теми философами, которые полагают, что проектная функция сознания позволяет понять, как устроен мир (пусть и данный нам фе-

номенологически) в логике его собственно-го бытия. В таком ракурсе отношение человека к миру представлено как познавательное отношение, а полученные в результате этого знания могут быть верифицированы с позиций гносеологической истинности. Именно так действует научное познание, интенция и основная цель которого – получение истинного знания. Это относится и к так называемой рефлексивной философии, задачей которой выступает раскрытие бытия, взятого независимо от его смысловых значений для человеческой экзистенции [8, с. 113], поиски совместно с конкретными науками ответа на вопрос: «Как устроен мир?». К полученным в рефлексивной философии знаниям также можно применить критерии проверки на гносеологическую истинность.

Вместе с тем и в науке, и в рефлексивной философии нельзя отрицать наличие ценностных суждений, которые относятся не к ориентационному, а к проектному сознанию. В частности, это касается ценностей методологического анализа («познавательных ценностей»), признанных наукой и рефлексивной философией.

Иная ситуация складывается в религии, где на первый план выходят задачи по формированию и раскрытию мира должного, а в качестве средств для этого используются средства имажинации (воображения). Поэтому сформированный в религии образ мира можно назвать миром имагинативным, созданным по логике воображения, в котором действуют свои специфические законы и правила. Главное в данном случае «не столько объяснение мира, сколько его смыслопрочтение, первое служит, скорее, иллюстрацией для второго» [14, с. 40]. Хотя, безусловно, имагинативный мир имеет и познавательное значение, что прояв-

ляется в догадках, предвидениях, прозрениях. Нельзя отрицать и то, что в нем используются элементы мира реального, воссоздаются, например, исторические события, явления. Поэтому, хотя «Священное Писание заключает в себе Богооткровенную Истину», отнесенную к миру должного, «эта вечная и неизменная Истина выражена на языке людей определенной эпохи, принадлежавших к определенной культуре...» [4, с. 26]. Но и факты действительности, и события истории важны здесь не сами по себе, они вплетены в канву имагинативного мира.

Наука также использует имажинацию, однако есть ряд принципиальных отличий ее применения в религии. Создавая идеальные конструкты на уровне теоретического анализа, наука отнюдь не удваивает образ реальности. Более того, через интерпретационные предложения и правила соответствия в науке связываются теоретический и эмпирический уровни исследования. По отношению же к религии следует говорить не о воображении как таковом, а о специфике ряда имагинативных процессов с целью создания особых образов бытия (имагинативных миров) [3].

Знание о мире человечество получает с помощью разных форм, которые можно назвать формами постижения бытия. Что означает в данном случае понятие «постижение»? Поскольку в научной, религиозной, мифологической, обыденной, художественной, философской и магико-окультурной формах постижения бытия ориентационная и проектная функции сознания тесно переплетены, представляется более корректным употреблять применительно к процессу и результату получения знаний в перечисленных формах понятие «постижение бытия», которое весь-

ма близко к пониманию культурно-исторического процесса приобретения знаний, раскрытого Г.В.Ф. Гегелем в его «Феноменологии духа» [2], когда перечисленные выше формы предстают в качестве форм единой духовной культуры. Постигание в данном случае означает и познание бытия с целью получения рефлексивного знания о нем, и его осмысление с позиций ценностного (валюативного) знания. Поэтому термин «постигание» может быть отнесен не только к гносеологии, но и, например, к аксиологии. При таком подходе религия предстает в качестве одной из форм постижения бытия (форма в данном случае рассматривается как исторически устойчивый, обладающий своей спецификой способ постижения бытия, т. е. определенным образом конституированная структура, являющаяся итогом локализации результатов постижения). Среди признаков, задающих возможность такого структурирования, отметим построение собственной модели видения мира и демонстрацию оригинальной технологии получения знаний, которые обеспечивают устойчивость и воспроизводство форм постижения бытия в процессах социокультурного развития.

На основе анализа существенных признаков форм постижения бытия возможна их типологизация. Так, к числу реалистических форм постижения бытия, цель которых – представить бытие в собственной логике развития, могут быть отнесены наука (естественные и отчасти гуманитарные науки) и рефлексивная философия; мифология, религия и искусство составляют имминативные формы постижения бытия. Валюативная философия, магико-окультурная форма постижения бытия, постижение бытия на основе обыденного сознания относятся к амбивалентным формам, поскольку

ни проектная, ни ориентационная функции сознания в них не выступают в качестве главенствующих.

Анализ религии в качестве имминативной формы постижения бытия требует предварительных теоретико-методологических уточнений.

Во-первых, разделение перечисленных форм постижения бытия на типы не является «жестким», так как каждая из них может продуцировать как рефлексивное, так и валюативное знания. Одновременно следует подчеркнуть, что получение рефлексивного знания для религии (как и для иных имминативных форм постижения бытия) не является базовой целью. Обретенное в религии рефлексивное знание (как и аналогичное знание, полученное в других формах постижения бытия) должно пройти проверку на гносеологическую истинность, но и в случае отрицательного результата такой проверки отношение глубоко верующего человека к Богу, сакральному миру, скорее всего не изменится. «Вероятно, люди, которые не верят в молитвы, не слишком заинтересованы в такой проверке, а те, кто убежден в их действительности, в проверке не нуждаются» [13, с. 251].

Во-вторых, необходимо прояснить, что в данном случае подразумевается под понятием «религия». Известно, что существовали и существуют конкретные религии, а понятие «религия вообще» не имеет реального денотата. Попытка проанализировать понятие «религия» приводит к тому, что исследователь вынужден констатировать многообразие подходов и дефиниций этого явления (полагают, что одних только определений существует около 250). Одним из направлений построения интегрального определения религии является рассмотрение последней в качестве формы постиже-

ния бытия, занимающей свою нишу наряду с иными формами, в целостной постижении-системе. В качестве субстанциональной основы религии как формы постижения бытия выступает религиозная деятельность, в процессе которой ее субъекты продуцируют как валюативные (что, собственно, и является одной из главных целей религиозной деятельности), так и рефлексивные знания (которые, по сути, подчинены валюативным знаниям). К этому следует добавить, что определенная часть оценочных суждений лежит в основе ряда правил, которые имеют нормативный характер (например, выступают в виде моральных и / или правовых норм) и связаны с социальной регуляцией общественных отношений.

В-третьих, каждая форма постижения бытия может быть раскрыта в ракурсе ее структуры. Общие блоки такой структуры (социальный, гносеологический, психологический) идентичны во всех формах постижения бытия.

### **Структура религии как формы постижения бытия**

#### *Социальный блок*

В рамках *социального блока* религии как формы постижения бытия раскрывается ее основа, а именно религиозная деятельность, имеющая духовно-практический и духовно-теоретический характер. Несмотря на типологическое разнообразие религий (языческие и откровенные, естественные и духовные, политеистические, гентеистические и монотеистические и пр.), их субстанциональным базисом является деятельность, имеющая в своей основе особый гносеопсихологический механизм веры. Предметом веры выступают двусторонние отношения между человеком и сверхесте-

ственным (в развитых религиях – Богом) в сакральном смысловом поле. Религиозная деятельность базируется на верованиях, ритуалах (ритуальном поведении), этосе (нравственной позиции), образе мира (идеациональном комплексе), системе символов – и одновременно формирует их.

Религиозная деятельность способна удовлетворять многообразные социальные потребности людей:

- в объединении, интеграции;
- в «преодолении» отчуждения, зависимости в отношениях «общество – природа» и «общество – человек»;
- в моральном самоопределении, регуляции поведения отдельных членов общества и общества в целом;
- в ценностных и смысловых ориентациях, которые преломляются на социально-психологическом и личностно-психологическом уровнях сознания.

Со времени выделения религии в качестве отдельного вида деятельности религиозная потребность прочно заняла свое место в общей структуре потребностей общества. Несмотря на то что она может сознательно пресекаться, ограничиваться в возможностях удовлетворения, она не может бесследно исчезнуть до тех пор, пока существуют глубинные причины, ее порождающие, связанные в том числе с психологическими потребностями людей в защищенности и сострадании, с их этическими потребностями в нахождении абсолюта в моральных ориентирах, оценках и пр. Сами верования по содержанию и форме изложения непременно должны были учитывать глубинные черты психики человека, в противном случае религия вряд ли заняла бы столь прочное место в системе функционирования общества. Однако всё это отнюдь не препятствует отдельным индиви-

дам делать свой осознанный выбор в пользу нерелигиозного мировоззрения, в котором религия не рассматривается в качестве социального института, способного удовлетворять названные выше потребности. В своем мировоззренческом выборе человек в современном обществе обладает достаточной степенью свободы.

Если исходить из расширительной трактовки знания как любой значимой информации (куда включаются и эпистемологические знания, т. е. знания, которые реально и/или потенциально могут быть подвергнутыми гносеологическим процедурам установления их истинности), то религиозные знания выражены в первую очередь через религиозные верования (вероучительные истины).

Первоначально верования тесно вплетены в виде образов, представлений, установок в культовую практику. Но со временем появляется духовно-теоретическая религиозная деятельность (в рамках теологии (богословия), религиозной философии), направленная на раскрытие содержания религиозных догматов, их систематизацию и интерпретацию и т. п., что дает возможность говорить о концептуализации религиозных верований как совокупности понятий, идей, принципов, рассуждений, аргументаций, разрабатываемых религиозными мыслителями. Современные отечественные богословы трактуют, например, православное догматическое богословие как науку («наука, в систематическом виде раскрывающая содержание основных христианских вероучительных истин /догматов/, принимаемых всей полнотой Православной Церкви» [4, с. 8]), что обязывает верифицировать ее как и любое научное знание по критериям научности, (о сомнениях в корректности такого подхода подробнее см. [15, с. 56–62]).

Познавательный аспект такой деятельности, безусловно, присутствует, но он не выступает в качестве самоцели, а полученные знания рассматриваются в общем контексте религиозной направленности. При этом не исключено и достижение эпистемологического знания, вплетенного в символическую реальность религии. Главная же цель постижения бытия в религиозной форме – смыслополагание, выработка таких ценностных ориентаций, которые делают человеческую жизнь осмысленной.

Таким образом, социальный блок религии как формы постижения бытия предполагает раскрытие религиозной деятельности, лежащей в ее основе, а также знаний, которые этой деятельностью порождаются. В связи с этим религиозные знания (верования) приобретают смысловую интерпретацию в соотношении с целями и задачами религиозной деятельности.

#### *Гносеологический блок*

Второй блок в структуре религиозной формы постижения бытия – *гносеологический*. Он отражает специфику полученного знания и рефлексивную деятельность над этим знанием в рамках религии. Поэтому гносеологический блок включает в себя две части: 1) выявление религиозных знаний и 2) рефлексии над этими знаниями. Наглядным примером выступает работа В.Я. Саврея, в которой автор акцентирует внимание как на верованиях, изложенных в Священном Писании, так и на методах их интерпретации (буквально-историческом, нравственном, теоретическом, типологическом, аллегорическом) [12, с. 9–22]. При этом некоторые из методов, например буквально-исторический, могут быть отнесены к тем, которые применяются и при осмыслении

рефлексивного знания, другие относятся к рефлексии над валуативным знанием.

Гносеологический блок включает в себя следующие функциональные комплексы:

– *референциальный комплекс*, отвечающий на вопрос, *что* фиксируется в знании, т. е. каковы объекты постижения;

– *образно-интерпретационный комплекс*, раскрывающий средства выражения знаний;

– *рефлексивный комплекс*, выявляющий гносеологический статус религиозного знания, а также идеалы, эталоны, нормы, каноны данного знания и способов его получения;

– *композиционный комплекс*, демонстрирующий способы соотнесения знаний друг с другом, логику построения целого.

Что касается *референциального комплекса*, то верования (знания) в религии как форме постижения бытия представлены на трех уровнях: уровне концептуализированного и систематизированного знания, раскрывающегося в догматах и их интерпретациях, что находит выражение в фундаментальном (теоретическом) или систематическом богословии/теологии, религиозной философии; уровне эмпирического знания (религиозный опыт) и уровне операционального знания (литургия, практическое богослужение и пр.).

Догматика предстает как более или менее упорядоченное учение о Боге (богах) в его соотношении с миром, человеком и обществом, раскрывая образ особой символической (имагинативной) реальности. Концептуальную основу составляют сакральные тексты и их богословско-философское толкование. Кроме того, в религиозное систематизированное знание включается «осуществляемая в соответствии с

принципами религиозного мировоззрения интерпретация экономики, политики, права, морали, искусства и т. д., т. е. религиозно-экономические, религиозно-политические, религиозно-правовые, религиозно-этические, религиозно-эстетические и прочие концепции (теология труда, политическая теология, церковное право, нравственное богословие и т. д.)» [9, с. 54].

«Эмпирический» базис верований представлен несистематизированным знанием, выражающим личностный или коллективный опыт «общения» с Богом (богами) и со сверхприродным миром во время откровений, молитв, радений и т. п. Вера в реальное существование сверхъестественного в религиозной форме постижения бытия всегда предполагает особое отношение человека к трансцендентному миру, являя специфическую разновидность диалогического общения, результатом которого и выступает религиозный опыт. О подобном диалогическом общении писал богослов и философ А.В. Кураев: «С этого опыта молчания начинается и молитвенное обращение верующего к Богу. Всенощная начинается с молчания. Отворяя Царские врата, священник молча совершает каждение алтаря... Это понятно – чтобы вымолвить первое слово к Богу, надо прекратить бесконечное внутреннее говорение, обращенное ко всему остальному» [7, с. 104].

Религиозный опыт понимается как определенное состояние сознания, всей интеллектуально-эмоциональной сферы, порожденное соотнесенностью личности с высшей божественной (сверхприродной) реальностью.

И, наконец, *операциональный базис* составляют знания, непосредственно включенные в сферу функционирования религиоз-

ной деятельности, например, знание практики богослужения, проповеднической деятельности и т. п.

Что постигается религией, каков объект такого постижения? О чем эти знания? Религиозные верования дают нам представления о двойственности бытия. Даже в пантеистическом варианте мир имплицитно разделен на мир реальный (профанный) и имагинативный (сакральный). Разные религии по-разному представляют имагинативный мир, но чаще всего его описывают как «сверхъестественный», «чудесный», «сверхприродный», «труднопостижимый», «невидимый», «возвышенный». Но по какому бы признаку не происходило выделение имагинативного мира, главное здесь – отличие его от мира повседневного, суетного, и при этом наделение его таким же онтологическим статусом реальности, как и мира профанного. Имагинативный мир населен особыми духовными сущностями, но главное – он сакрален. Сакральный мир – это выражение абсолюта (гностического или аксиологического). Однако высший абсолюта в большинстве религий, первопричина наличного бытия, задан не через абстракцию; он персонифицирован, что, собственно, отличает философский имагинативный мир от религиозного.

Религия не ограничивается только констатацией существования сакрального мира. Она рисует грандиозную картину мироздания, в центре которой – божественное начало, вносящее идеалы и представления о красоте, добре, истине в миропонимание. Целесообразность бытия, гармония, любовь – всё обретает определенный смысл в божественном свете, и прежде всего смысл жизни человека.

Что касается *образно-интерпретационного комплекса* религии как формы постижения

бытия, то содержание религиозных верований весьма часто находит свое выражение в таких литературных жанрах, как притча, повесть, миф, что позволяет говорить о создании определенных смыслообразов, языка символов. Причем формирование смыслообразов связано не только с литературой, но и с живописью, скульптурой и др. Смыслообразы воплощаются также в определенных символических действиях. Религия образует «свой» язык, «свою» лексику, с помощью которых выражаются значения и смыслы. Причем «имена религиозной лексики можно разделить на две группы: 1) означающие действительные предметы с атрибутированными свойствами, например, «икона», «крест», «храм», «кардинал», «монастырь»; 2) означающие гипостазированные существа, свойства, связи, такие как «Бог», «ангел», «душа», «чудо», «Ад», «Рай»» [9, с. 53].

Религия не просто создает образы, но придает им психологическую окрашенность, связывает их с сильными эмоциональными переживаниями. Образы эти яркие, запоминающиеся и, безусловно, влияющие на духовный мир личности. Не случайно искусство, использующее религиозные сюжеты, существовало и в атеистических обществах (типа Советского Союза), потому что эмоциональность, нравственный заряд, исходящий от религиозных персонажей, выражали общечеловеческие начала и простирались далеко за пределы собственно христианства или любой другой религии. Хотя именно в религиозной сфере эти сюжеты приобретали законченность, так как находились в своем смысловом поле, а не вырывались из контекста.

Вместе с тем интерпретация данных образов в рамках теологии (богословия) и религиозной философии стремилась пе-

реставить их в понятийную форму и представить рационально. Показательна трактовка предмета изучения нравственного богословия, сформулированная архимандритом Платоном в работе «Православное нравственное богословие»: нравственное богословие «опирается на неповторимость Божественного откровения, но учитывает также и ценность философского знания». С одной стороны, оно «содержит целый мир нравственных ценностей и занимается их теоретическим обоснованием и осмыслением»; с другой стороны, «черпает свой авторитет в Божественном Откровении, то есть в Божественной воле о человеке, и поэтому является основанным на высшей и конечной действительности» [1, с. 9]. Поэтому в нравственном богословии истины Откровения получают трактовку с позиций рационального сознания, обретая уже не образную, а понятийную форму, почерпнутую из философии.

В рамках *рефлексивного комплекса* религии как формы постижения бытия раскрывается гносеологический статус религиозных верований с позиций их истинности. Вопрос о таком статусе всегда вызывал дискуссии в философии. С одной стороны, просматривается философская традиция, не только отрицающая гносеологическую истинность религиозных утверждений, но и, более того, обосновывающая принципиальную невозможность их верификации. Так, в неопозитивизме утверждается, что религиозные высказывания не относятся к разряду фактуальных, равно как не являются и аналитическими, а потому не могут быть верифицированы, следовательно – бессмысленны, не выражают гносеологическую истину, используемые же в них понятия выступают метафизическими словами без значения [6, с. 11–26]. Авторы других философских направлений

пытаются найти место религиозным высказываниям в череде утверждений, поддающихся гносеологической проверке, представляя их, например, как гипотезы. В частности, такую попытку предприняли Джон Кинг-Фарлоу и Уильям Кристенсен [18]. Невозможность применения гносеологической истины к религиозным высказываниям обосновывается и тем, что они носят нормативный характер – это правила, а они не могут оцениваться как истинные или ложные суждения.

Однако существует и иной подход. Так, в рамках социальной эпистемологии можно рассматривать знание как социокультурное образование, а значит, отражающее истину в ее исторической процессуальности. Отсюда следует понимание того, что библейский буквализм ведет в тупик, а Библию следует изучать как составленный людьми документ, в котором изложены взгляды наших далеких предков на природу, власть и волю Божию, но не как научный трактат.

Вместе с тем решение проблемы гносеологического статуса религиозных верований наталкивается на теоретико-методологические сложности общего характера. Так, в самой философии нет единой концепции истины. В частности, можно выделить ее широкую трактовку с позиций онтологического, гносеологического, логико-семантического и ценностно-экзистенциального аспектов [5, с. 522–531]. Например, трактовка истины в религии связана с ее онтологизацией («в доме Божием, который есть Церковь Бога живаго, столп и утверждение истины» /1 Тим. 3:15/), ценностно-экзистенциальным осмыслением («Иисус сказал ему: Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» /Ин. 14:6/).



В узкой трактовке понятие «истина» совпадает с гносеологической истиной. «Истинность есть категория гносеологии и только гносеологии, которая фиксирует отношение между знанием (системой идеальных конструктов, моделирующих действительность) и самой познаваемой действительностью (реальной или идеальной)» [8, с. 72]. Приведенная формулировка известна в философии как классическая (корреспондентская) концепция истины [12, с. 9–22], в основе которой отражение объекта познания его субъектом. Соответствие же полученных знаний объекту отражения выражается через частичный изоморфизм. Отметим, что есть и иные формулировки этой концепции, например «истина как соответствие между событиями и их описаниями» [11, с. 360]. При таком подходе «говорить о единстве описаний одного и того же события или явления крайне затруднительно» [Там же]. Следует указать, что даже в рамках гносеологического подхода помимо корреспондентской существуют и иные определения понятия «истина» (так называемые неклассические концепции).

Что касается осмысления религиозных знаний с позиций гносеологической истинности, то, во-первых, последняя применима только к рационально-понятийным формам выражения знания. Как отмечалось ранее, в религиозных текстах нередко фигурируют персонажи, образы, мифы. Но возможно ли переводение языка образности на язык понятийности? Если и возможно, то лишь частично, и при этом имеет место множество понятийных интерпретаций данного образа. Та или иная религия рано или поздно должна концептуализировать свое учение, в результате чего появляется теология (богословие), религи-

озная философия и пр. Но обратим внимание, что сформулированные при этом догматы, выражающие суть того или иного суждения, рассматривались теологами (богословами) не как истинностные высказывания, а скорее как ограждения истин Священных книг, сакральных смыслов. Догматические определения – это не истина, а лишь указатели на нее, это граница традиции, но не более того [7, с. 118].

Во-вторых, слову, речевым формулам, текстам в религии приписываются сакральные свойства. Вспомним библейское: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово был Бог... Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что надо быть» (Ин. 1:1). Отсюда Богоданность, а точнее – Богонаполненность, Богодухновенность Священных книг.

В-третьих, теологи (богословы) неоднократно указывали на границу выразимости сути религиозного учения. Вспомним слова апостола Павла: «А мы проповедуем Христа распятого; для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор. 1:23). Суть учения Христа – в Нем Самом.

Из этого следует, что «важнее быть, чем знать» (Максим Исповедник [10, с. 203]), «мы познаем Бога нашего по действиям» (Василий Великий [7, с. 105]). Эти высказывания не случайны, потому что суть религии, по их мнению, не в знании, а в действовании, мироощущении и отношениях к другим людям, к себе, к всякому живому существу. Интересны и высказывания по проблеме сущности Предания А.В. Кураева: «Предание – это онтологический акт, совершающийся в людях, но он и не может быть вмещен в книгах. То, что сделал Христос, словами невыразимо, а значит, и не может передаваться лишь словами» [Там же, с. 110].

В-четвертых, гносеологическая верификация применима к тем религиозным высказываниям, которые содержат в себе субъектно-объектное познавательное отношение и могут быть представлены как рефлексивное знание. В этом случае они вырываются из их религиозной оболочки и рассматриваются по аналогии с любыми суждениями, выражающими рефлексивное знание. Например, в священных текстах встречается описание исторических событий, которое можно подвергнуть гносеологической оценке. Верификация применима и к высказываниям ценностного характера, которые можно обозначить как суждения значимости: они содержат оценки, достаточно жестко детерминированные, например, телесностью человека или ограниченным набором средств для достижения поставленных целей и не предполагающие возможность выбора [16, с. 227–231]. Вместе с тем гносеологическая истинность неприменима к ценностным суждениям, связанным с выбором между несколькими оценками, предполагающими их альтернативность (в философской литературе они получили название «суждения ценности») [Гам же].

Религиозные знания (верования) – столь сложный комплекс, что в нем переплелось множество аспектов: истинность в ее гносеологическом и иных пониманиях, рефлексивное и валлоативное знания, образность и понятийность. Поэтому не следует все религиозные истины, «всё, что пришло из Иерусалима», говоря словами Л.И. Шестова, «взвешивать на афинских весах» [17, с. 16]. Гносеологической оценке поддается лишь определенная часть религиозных знаний, подпадающая под статус рефлексивного знания или валлоативного знания в форме суждений значимости.

С рефлексивным комплексом тесно связан *композиционный*. Он описывает логику построения религиозных верований в единое целое. Речь идет не о логике в общенаучном ее понимании, а о логике движения образов, смыслов, когда она «не есть взятые в бетон берега реки, а само движение воды, ее течение» [3, с. 8]. Логика имминативного мира оперирует образами так, как если бы они были реальны и естественны, но при этом здесь не используется объяснительный принцип («Почему это так?»), а есть лишь описательное представление событий.

#### *Психологический блок*

В религии как форме постижения бытия гносеологический блок тесно связан с психологическим, поскольку одним из центральных феноменов религии является вера, которую можно рассматривать как гносеопсихологический механизм сознания. Выскажем здесь лишь некоторые предположения, касающиеся некоторых аспектов специфики религиозной веры и ее роли в процессах постижения бытия.

Дискуссионность проблемы веры во многом обусловлена сложностью этого явления и, как следствие, полисемантической структурой понятия веры. Игра значениями приводит порой к непониманию друг друга авторами работ по данной проблематике. Когда говорят о вере, то обычно имеют в виду, по меньшей мере, несколько значений этого понятия:

1) гносеопсихологический механизм сознания, позволяющий человеку создать ментальную карту и образ мира, без которых он не сможет существовать;

2) сами верования, т. е. суждения, которые рассматриваются индивидом как истинностные. Например, когда пытаются

выразить суть религиозной веры, то, как правило, указывают, что это: а) вера в объективное существование гипостазированных существ (сущностей), атрибутированных свойств и связей; б) вера в возможность установления двусторонних отношений с такими сущностями; в) вера в действительное свершение каких-то событий, явлений и процессов; г) вера в истинность соответствующих представлений, догматов, текстов, в обосновании которой – Богодухновенность священных книг, авторитет пророков, «отцов» церкви, «святых», «церковных иерархов» и т. п. Однако все перечисленное выражает лишь суть объектов веры, но не смысл самого феномена;

3) недостаточно обоснованное с объективной точки зрения знание, которое, в отличие от эпистемологических знаний, принимается по субъективным основаниям.

Религиозное постижение бытия наполнено различными чувствами, переживаниями; удовлетворяет определенные социально-психологические потребности, выступая одной из форм психологической защиты личности от страха смерти, негативной для нее случайности, одиночества, других отрицательных эмоций; реализует акты трансцендентирования, интимизации сознания; поддерживает веру в чудо и т. п. Именно эмоциональная окрашенность, насыщенность, образность, способность разрешения социально-психологических и личностно-психологических проблем способствуют субъективной привлекательности религии как формы постижения бытия и служат одной из глубинных причин ее развития на протяжении тысячелетий.

**Вывод.** Религия как форма постижения бытия имеет свою специфику, которая выражена в особенностях самих верований и отношении к ним со стороны верующих

как к истинному пути, отклонение от которого рассматривается в качестве ереси и греха. Откровения, священные тексты, послания представляют собой как постигаемое, так и одновременно средства, способы постижения сакрального бытия, которое образует имажинативный мир.

### Литература

1. Платон (*Пегумнов; архим.*). Православное нравственное богословие: курс лекций. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. – 240 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – М.: Академический проект, 2016. – 494 с.
3. Голосовкер Я.Э. Логика мифа: монография. – М.: Наука, 1987. – 218 с.
4. Давыденков О. Катихизис. Введение в догматическое богословие: курс лекций. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. – 229 с.
5. Иванов А.В., Мифонов В.В. Университетские лекции по метафизике. – М.: Современные тетради, 2004. – С. 522–531.
6. Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка / пер. А.В. Кезина // Вестник Московского университета. Серия 7, Философия. – 1993. – № 6. – С. 11–26.
7. Кураев А.В. Догмат и ересь в христианском предании // Вопросы философии. – 1994. – № 9. – С. 104–131.
8. Молджен К.Х. Социальная философия. Деятельностный подход к анализу человека, общества, истории. Ч. 1. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2013. – 400 с. – (Классический университетский учебник).
9. Основы религиоведения: учебник / под ред. И.Н. Яблокова. – М.: Высшая школа, 1994. – 368 с.
10. Максим Исповедник. Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. – М.: Мартис, 1993. – 353 с.
11. Пржиленский В.И. Юриспруденция, философия и поиски объективной истины: проблемы институционализации одного философского понятия // Lex Russica. – 2013. – № 4. – С. 353–360.

12. Сафрей В.Я. Методы интерпретации текста Священного Писания // Идеи и идеалы. – 2016. – № 4 (30), т. 1. – С. 9–22.
13. Саган К. Наука в поисках Бога / пер. с англ. К. Иванова. – СПб.: Амфора, 2009. – 350 с.
14. Хмелевская С.А. Система форм постижения бытия: монография. – М.: Военный университет МО, 1997. – 150 с.
15. Хмелевская С.А. Теология: современные подходы к осмыслению концептуального статуса // Социально-политические науки. – 2013. – № 2. – С. 56–62.
16. Хмелевская С.А. Философско-методологические основания исследования проблемы гносеологической истины в праве // Проблемы в российском законодательстве. – 2017. – № 1. – С. 227–231.
17. Шестов Л.И. Сочинения. В 2 т. Т. 2. На весах Иова: (странствования по душам). – М.: Наука, 1993. – 560 с.
18. King-Farlow J., Christensen W.N. Faith and the life of reason. – Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1972. – 263 p.

## RELIGION AS THE FORM OF COMPREHENSION OF BEING

S.A. Khmelevskaya

Lomonosov Moscow State University,  
Moscow, Russian Federation

xmelevsk@mail.ru

The article is devoted to religion as one of the forms of comprehension of being. To denote the processes of getting various kinds of knowledge in different types of activities in the society the term «comprehension» is used (which is wider than the concept «cognition»). Methodologically «comprehension» is closer to Hegelian interpretation of knowledge acquisition as a cultural and historical process. As a result of comprehension different types of knowledge are formed: the reflective knowledge presenting the world in its own logic and the evaluative knowledge connected with trying to understand this world. The comprehension of being proceeds in stable forms which occupy their own places in general comprehension system (mythology, philosophy, science, religion, art, occultism, trivial and practical knowledge). Depending on the created images of objective reality, methods of its acquisition, methods of obtaining knowledge and their specificity, realistic, imaginative and ambivalent forms of comprehension of objective reality are distinguished. Along with mythology and art, religion can be attributed to imaginative forms of comprehension in which images of the world are created: on the one hand, realistic, and on the other hand, imaginative (in religion, moreover, sacred), built according to the laws of imagination.

As any form of comprehension of being, religion has a structure which is represented in the social, epistemological and psychological blocks. The social bloc reveals the process of forming beliefs in the course of religious activity. The epistemological block reflects the specificity of religious knowledge and the methods of obtaining it. The psychological block is dedicated to the peculiarities of religious faith as a gnoseo-psychological mechanism of consciousness, and it also includes other psychological aspects related to the process of obtaining religious knowledge.

**Keywords:** comprehension, form of comprehension of being, imagination, religious activity, religious beliefs.

DOI: 10.17212/2075-0862-2017-3.1-178-190

## References

1. Platon (Igumnov; archimandrite). *Pravoslavnoe nraštennoe bogoslovie* [The Orthodox moral theology]. Sergiev Posad, Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra, 1994. 240 p.
2. Hegel' G.W.F. *Fenomenologiya dukha* [Phenomenology of spirit]. Moscow, Akademicheskii proekt Publ., 2016. 494 p. (In Russian).
3. Golosovker Ya.E. *Logika mifa* [The logic of the myth]. Moscow, Nauka Publ., 1987. 218 p.
4. Davydenkov O. *Katikhizis. Vvedenie v dogmaticheskoe bogoslovie* [Catechism. An introduction to dogmatic theology]. Moscow, PSTGU Publ., 2011. 229 p.
5. Ivanov A.V., Mironov V.V. *Universitetskie leksii po metafizike* [University lectures on metaphysics]. Moscow, Sovremennye tetrad Publ., 2004, pp. 522–531.
6. Karnap R. Preodolenie metafiziki logicheskimi analizom yazyka [Overcoming of metaphysics by logical analysis of language. Translation by A.V. Kezin]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7, Filosofiya – Russian Studies in Philosophy*, 1993, no. 6, pp. 11–26. (In Russian).
7. Kuraev A.V. Dogmat i eres' v khristianskom predanii [Dogma and heresy in the Christian tradition]. *Voprosy filosofii – Russian Studies in Philosophy*, 1994, no. 9, pp. 104–131. (In Russian).
8. Momdzhyan K.Kh. *Sotsial'naya filosofiya. Deyatel'nostnyi podkhod k analizu cheloveka, obshchestva, istorii*. Ch. 1 [Social philosophy: the activity approach to the analyses of human, society and history. Pt. 1]. Moscow, Moscow University Publ., 2013. 400 p.
9. Yablokov I.N., ed. *Osnovy religiovedeniya* [Fundamentals of religious studies]. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 1994. 368 p.
10. Maximus the Confessor. *Tvoreniya prepodobnogo Maksima Ispovednika*. Kn. 1 [The Creations of the Monk Maximus the Confessor. Bk. 1]. Moscow, Martis Publ., 1993. 353 p. (In Russian).
11. Przhilenskii V.I. *Yurisprudentsiya, filosofiya i poiski ob'ektivnoi istiny: problemy institutsionalizatsii odnogo filosofskogo ponyatiya* [Jurisprudence, philosophy and searches of objective truth: the problem of the institutionalization of a philosophical concept]. *Lex Russica*, 2013, no. 4, pp. 353–360. (In Russian).
12. Savrei V.Ya. *Metody interpretatsii teksta Svyashchennogo Pisaniya* [Methods of the interpretation of the text of the scripture]. *Idei i idealy – Ideas and Ideals*, 2016, no. 4 (30), vol. 1, pp. 9–22.
13. Sagan C. *The varieties of scientific experience: a personal view of the search for God*. New York: Penguin Press, 2006 (Russ. ed.: Sagan K. *Nauka v poiskakh Boga*. Translated from English by K. Ivanov. St. Petersburg, Amfora Publ., 2009. 350 p.).
14. Khmelevskaya S.A. *Sistema form postizheniya bytiya* [The system of entity comprehension forms]. Moscow, Military university of the Ministry of Defence Publ., 1997. 150 p.
15. Khmelevskaya S.A. *Teologiya: sovremennye podkhody k osmysleniyu kontseptual'nogo statusa* [Theology: modern approaches to understanding of conceptual status]. *Sotsial'no-politicheskie nauki – Sociopolitical sciences*, 2013, no. 2, pp. 56–62.
16. Khmelevskaya S.A. *Filosofsko-metodologicheskie osnovaniya issledovaniya problemy gnozeologicheskoi istiny v prave* [Philosophical-methodological foundations of research of problem of gnosiological truth in the law]. *Problemy v rossiiskom zakonodatel'stve – Gaps in Russian legislation*, 2017, no. 1, pp. 227–231.
17. Shestov L.I. *Sochineniya*. V 2 t. T. 2 *Na vesakh Iova: (stranstvovaniya po dusham)* [Tractates. In 2 vol. Vol. 2. On the scales of Job (wandering on the souls)]. Moscow, Nauka Publ., 1993. 560 p.
18. King-Farlow J., Christensen W.N. *Faith and the life of reason*. Dordrecht, Holland, D. Reidel, 1972. 263 p.