



Олег КОЗЛОВСЬКИЙ

**ПРОБЛЕМА СПЕЦИФІКИ
«РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ»
У СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ**

У статті зроблено спробу переглянути усталений у релігієзнавчій і соціально-філософській літературі стереотип розуміння специфіки релігійної свідомості, запропоновано авторське розв'язання дилеми «ментальне/інституціональне» та суперечності між абстрактним психологізмом і абстрактним соціологізмом в інтерпретації феномена релігії.

На підставі «об'єктивної» та «непсихологічної» концепції свідомості М.Мамардашвілі й Ж.Лакана автор формулює методологічні принципи моністичної парадигми розгляду релігії. Використання лаканівського положення про детермінаційну роль символічної постаті «Великого Іншого» у формуванні суб'єкта дає автору можливість стверджувати, що релігійний вимір свідомості не є продуктом «вторинної інтенціональності» (віри, психологічних потреб), але «об'єктивно» вмонтований у механізм формування людської ідентичності.

Підвищення значимості релігії в сучасному суспільстві, у процесі здобуття національної й цивілізаційної ідентичності сучасної людини, наявність у традиційних релігіях ціннісного підґрунтя для вироблення нової «етики коректності й толерантності» і, водночас, потужного конфліктогенного потенціалу, що виходить далеко за межі міжконфесійних розколів¹ – усі ці особливості роблять актуальним звернення соціального філософа до, здавалося б, давно розв'язаних проблем. До цих проблем, поза всяким сумнівом, належить проблема специфіки «релігійної свідомості», феномена «релігійності».

Актуальність звернення саме до цієї проблеми обумовлена ще й тими дискусіями, що точаться навколо питання прилучення до релігійної віри в шкільній освіті. Особливої гостроти ці дискусії набувають у країнах

¹ Для ілюстрації цього потенціалу достатньо звернутися до ситуації «карикатурного скандалу».

колишнього СРСР, де за допомогою релігії та певної домінуючої конфесії здійснюється спроба, з одного боку, заповнити вакуум у сфері ідеології, а з іншого – забезпечити вказану цивілізаційну ідентичність. У цілому питання стоїть так: у яких формах потрібно знайомити учня з релігією – у формі безпосереднього прилучення до певної релігійної віри (на зразок викладання «Закону Божого» в Росії до ревалюції), або виховання певної гуманітарної культури за допомогою релігії та релігійних цінностей, або надання учневі інформації щодо історії релігійних вчень тощо? На жаль, у багатьох випадках ми маємо дуже спрощені проекти такого виховання, що нагадують сценарії відвертого *клерикалізму* (це відзначила, зокрема, В.Новодворська, нещодавно аналізуючи подібні тенденції в сучасній Росії).

Повертаючись до теми нашої статті у світлі згаданих проблем, відзначимо, що в певному сенсі колізія між об'єктивним (релігійні інститути та релігійні традиції, що їх суб'єкт отримує вже сформованими й готовими) і суб'єктивним (світоглядні й емоційно-психологічні складові релігійного досвіду) аспектами соціального функціонування релігії відтворюють колізію соціальної філософії як такої. Зазначена колізія має вигляд дилеми неможливості віднайдення єдиної *мови опису* об'єктивних і суб'єктивних соціально-політичних феноменів. Конкретизуючи зазначену дилему стосовно теми нашого дослідження, відзначимо: якщо відволіктися від детального розгляду величезного масиву релігієзнавчої літератури, то проблема релігійної свідомості розглядається в парадигмі *соціальної дії* (ця парадигма залишається переважно «суб'єктивною» незалежно від того, чи виступає цей суб'єкт у вигляді індивіда, колективу, соціальної групи, верстви ба навіть нації), тоді як проблема релігійних інститутів, релігійних практик – у парадигмі «об'єктивної» *структури*. Цю дилему вдало схарактеризував Ж.-Ж.Руссо у своєму протиставленні «релігії людини» (тобто «внутрішнє шанування Всевишнього») і «релігії громадянина» (до якої він відносив догмати, обряди, культу).

Хоч би як різнилися мислителі, які торкалися цієї проблеми впродовж історії соціально-політичної думки, у своїх загальносвітоглядних принципах і в тому, що вони розуміли під «релігійним», до «суб'єктивної» парадигми можна з певною часткою умовності віднести І. Канта, К. Маркса, О. Конта, М. Вебера, Р. Беллу (не плутати з Беллом), Г. Зіммеля, З. Фрейда (і таких «неофрейдистів» як Е.Фромм і В.Франкл), Ч.Глока, Дж. Фішера, П. Бергера, І. Ваха. У свою чергу, до «об'єктивної» парадигми ми можемо зарахувати Т. Гоббса, Г. Ф. В. Гегеля, Е. Дюркгейма, Т. Парсонса, Е. Трельча, П. Сорокіна, М. Еліаде. Сказане не означає, що названі мислителі зосереджувалися винятково на зазначених парадигмах, але можна стверджувати, що навіть якщо Маркс, Гегель, Вебер або Парсонс (який спробував дати, як відомо, синтез «субстанціального» і «функціонального» визначення релігії²) застосовували одночасно «суб'єктивний» і «об'єктив-

² Гараджа В.И. Социология религии. – М., 1996. – С. 48.

ний» підходи, у цих мислителів «суб'єктивне» й «об'єктивне» в релігійному феномені виступали як щось *рядопокладене*, а не як складові органічного цілого³

Підсумовуючи наші міркування, зазначимо передумови, що призводять до таких методологічних глухих кутів:

1) Ототожнення «свідомості» та «психічного».

Типовий перебіг думки, за допомогою якого вибудовується концепт «релігійної свідомості» в рамках методології безмежного психологізму, ми знаходимо в Г. Зіммеля, який фіксує таку складову цієї свідомості, як «релігійні почуття», при цьому наголошуючи, що ці почуття являють собою звичайні почуття, що виникають у процесі «взаємодії людей»⁴ Так само німецький мислитель розуміє й феномен «віри», який у нього є однопорядковим із вірою зі сфери «індивідуального міжособистісного спілкування», тобто віра розуміється як різновид відчуття ентузіазму й піднесення, що поєднує людей і «соціальні узи»⁵.

Незалежно від того, який з аспектів людської психіки взято за основу тим чи іншим теоретиком, який із них виявляється провідним у *мотивації* звернення людини до Бога, — «релігійна свідомість» виявиться звичайною людською свідомістю, а «релігійний досвід» — звичайним людським досвідом, лише гіпостазованим на «ідеальні предмети». Іншими словами, чи йдеться про «подох пригнобленої тварі», що його фіксує в релігії Маркс⁶; чи то про фейербахівську людську любов, що становить, на його думку, сутність християнства; чи то про прагнення надійного захисту від страхів (саме цю мотивацію називають Фрейд і Рейх головною у формуванні релігійно зорієнтованої свідомості як «нав'язливого колективного неврозу»⁷); чи то про прагнення людини до «спасіння»⁸, — повторюємо, незалежно від цього, спільним для всіх перелічених мислителів є передумова *«феноменологічної замкнутості»* такої свідомості, зведення «релігійного» до нерелігійного⁹.

³ На тлі згаданих форм концептуального осмислення феномену релігійної свідомості виділяється підкреслено *моністична* теорія релігії, викладена в роботі Колодного «Академічне релігієзнавство». На жаль, обсяг нашої статті не дозволяє нам зосередитися на основних тезах вітчизняного дослідника. Підкреслимо лише те, що на відміну від Колодного наш підхід вироблено не в рамках традиційного релігієзнавства, але «з боку», тобто з точки зору більш загальних проблем соціальної філософії та філософських проблем свідомості.

⁴ *Зиммель Г.* Религиозный элемент в отношениях между людьми // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. — М., 1996. — С. 210–211.

⁵ Там само. — С. 217.

⁶ *Маркс К., Энгельс Ф.* К критике гегелевской философии права. Введение // Соч. — 2-е изд. — Т.1.

⁷ *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. — М., 1989.

⁸ Цю особливість як конститутивну для релігійного досвіду фіксує Д.Лукач у праці «Своєрідність естетичного» (М., 1987. — Т. 4).

⁹ Тут ми свідомо не заглиблюємося у розгляд концепцій теоретиків типу Отто, Бульмана, Бергера, Ваха, які виступають з позиції апологетики релігійного досвіду, тобто як люди віруючі. Проте навіть у них наявний зазначений психологічний редукціонізм і феноменологічний підхід до релігійної свідомості.

2) «Принцип додатковості», або паралелізм «свідомого» та «інституціонального».

Як уже зазначалося, цей принцип веде за собою протиставлення «релігійної свідомості» і «релігійних інститутів» за лінією опозиції «внутрішнє/зовнішнє». Зведення свідомості до «психіки» означає його визнання як «внутрішнього», властивого конкретній індивідуальності. Постулат «внутрішнього», у свою чергу, передбачає, що ці феноменологічні «даності» досвіду цілком прозорі для індивіда, і індивід виступає в ролі повноцінного *суб'єкта*, «раціонально» контролюючі свої потреби, бажання, інтереси. Таке розуміння суб'єкта сягає корінням далекої «ліберальної» філософської класики, аж до ренесансного гуманізму. Утім, і в наш час таке розуміння суб'єкта не зазнало перегляду. (Скажімо, представник сучасного філософського психоаналізу як С. Жижек відзначає наявність такого роду перспективи у М. Фуко та Ю. Габермаса).

3) Концепція «релігійного символізму» як сукупності матеріалізованих «образів» і «священних» культових предметів.

Нарешті, останнім наслідком зазначених передумов концептуалізації релігії та релігійного досвіду буде спроба усвідомити особливе й специфічне в цьому досвіді в сфері *наочного*, тобто того, що в деяких наукових спільнотах прийнято називати «символізмом». Якщо мислити в рамках такої логіки, то релігійний символізм виявиться зіставним з «естетичною образністю». Незадовільність подібного розуміння передусім полягає в тому, що таке тлумачення надто спрощено інтерпретує релігійний символізм, але упускає з виду таку його характеристику, що має місце в монотеїстичних релігіях, як принципова *ненаочність*, побудова в логіці, принципово іншій, ніж та, що діє в процесі створення творів мистецтва. Прикладом такого роду ненаочності може слугувати знаменитий символ християнської Трійці, неможливість переведення якого в наочні уявлення підштовхнула Тертуліана до славнозвісного принципу «Вірую, бо абсурдно!». Зі сказаного випливає, що релігійний символізм ми маємо мислити в якійсь іншій методологічній і дослідницькій перспективі, ніж та, яка фактично переносить особливості раннього «синкретичного» міфологічного мислення на релігійний досвід розвиненіших монотеїстичних релігій.

Таким чином, підсумовуючи наш попередній розгляд проблеми «релігійної свідомості» у його взаємовідносинах із релігійними інститутами, можна констатувати незадовільність усталених теоретичних схем і стереотипів подібного розгляду. Єдиною можливістю вийти за їх межі є перегляд теорії «релігійної свідомості» із позицій «найпрогресивніших» сучасних концепцій із тим, щоб спробувати окреслити можливість *теоретичного монізму* в розгляді взаємовідносин релігійної свідомості, релігійних практик, релігійних інститутів і релігійної ідентичності. І першим кроком до виходу за межі методологічного «порочного кола» в описі «релігійної свідомості» має, на наш погляд, стати перегляд самого концепту свідомості як «психічної реальності» у його протиставленні зовнішній

соціально-інституціональній «об'єктивній реальності». Для розв'язання цього завдання єдиною можливою шляхом полягає в спробі розглянути альтернативні моделі свідомості у філософії, на які можна спиратися й принципи яких можна розвинути стосовно нашої проблематики.

Серед нечисленних альтернатив «феноменологічним» моделям свідомості ми маємо лаканівську традицію в психоаналізі, що цілком випадає з усталених стереотипів психоаналітичної «єгології», шляхом якої попрямувала більшість напрямів психоаналізу одразу після смерті його фундатора. Що ж стосується безпосередньо філософського «опрацювання» цього сюжету, то ми можемо назвати насамперед Мераба Мамардашвілі, який у своєму інтелектуальному розвитку перебував у плідному діалозі з усією французькою традицією загалом і із французьким структуралізмом зокрема.

Уже в ранній праці «Проблема свідомості в роботах Маркса» (1968 р.) філософ окреслює зовсім інші перспективи «роботи» зі свідомістю, ніж та, що міститься в практиці звичайної «інтроспекції». Своє прочитання праць Маркса він здійснює крізь призму завоювань французької «структуральної революції» й у цьому сенсі, безперечно, «приписує» Марксові те, що містилося у нього лише в зародку й набуло розвитку лише в контексті специфічних проблем другої половини ХХ століття. Однак ці «неточності» інтерпретації (що за умов радянської державності мали також деякий «конспіративний» смисл) і «лаканізація» Маркса дали філософові змогу увиразнити головну передумову свого розгляду свідомості в параметрах «об'єктивних» і «непсихічних», а не суб'єктивно-психологічних¹⁰.

Уже в цій своїй праці Мамардашвілі використовує такі звороти, як «безособистісний аналіз свідомості», «мова Іншого в структурі свідомості» (тут філософ майже дослівно відтворює лаканівську формулу Несвідомого), «предметно-редуктивний аналіз свідомості» тощо. У більш пізній період своєї творчості Мамардашвілі також неодноразово торкався проблеми свідомості як філософської (назагал можна сказати, що ця тема була магістральною), та попри всі модифікації й нові акценти, що їх він робив у зв'язку із цією проблемою, непорушним залишався непсихологічний підхід до свідомості, постійне протиставлення «свідомості» та «психології».

Серед пунктів, що їх можна виокремити в межах цього протиставлення в «пізнього» Мамардашвілі, назвемо пункт про свідомість як «порожнечу» і свідомість як «чисту форму» — положення, які протиставлялися всім «змістовим», феноменологічним, «психічним» концепціям свідомості¹¹.

Уточненням концепту змістової порожнечі свідомості слугує у Мамардашвілі концепт «тавтологій», що *наголошує чисту* структурність свідомості. У числі таких структур, що мають «тавтологічну» природу,

¹⁰ Мамардашвілі М.К. Анализ сознания в работах Маркса // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. — М., 1990. — С. 297.

¹¹ Мамардашвили М.К. Сознание — это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. — С. 76.

мислитель називав «свободу», «добро», «совість», пояснивши цей «тавтологічний» принцип тим, що ці поняття-концепти не можуть виводитися з жодного емпіричного змісту¹². Тема свідомості як «форми» також була лейтмотивом міркувань Мамардашвілі з приводу цього феномена. Так, постулювавши те, що «ймовірна людина» (синонім свідомості) є формою, він уточнює це положення в такий спосіб: «Те, що ми є, це відкладення в нас результату пошуку того, чим ми можемо бути»¹³. Такого штибу «форми», до яких філософ відносить мораль, науку, мистецтво¹⁴, релігію, організують свідомість «ззовні», організують, так би мовити, об'єктивним способом, організують таким чином, яким не в змозі самоорганізуватися «суб'єктивна» «психічна реальність» ані шляхом інтроспекції, ані шляхом «добрих намірів», ані шляхом емоційного прагнення.

Мамардашвілівська тріада характеристик свідомості «Порожнеча—Тавтологія—Форма», що наголошує «об'єктивність» і «структурність» свідомості, дістає свої аналоги в психоаналізі Лакана, який, утім, виробив інший концептуальний апарат для виявлення цих феноменів. На відміну від апарату суто філософського дискурсу, французький психоаналітик працював у рамках концептів фрейдівського психоаналізу й структурної лінгвістики Фердинанда де Соссюра. Тому його основним концептом була не філософська категорія «свідомості», а фрейдівське «несвідоме».

Щоб не повторювати загальновідомі факти, акцентуємо в новому контексті те, що Лакан переосмислив фрейдівське «несвідоме», що формувалося в межах уявлень про «психічну економію», економію лібідональних імпульсів і потягів. Проте для Лакана найтипівшим представником «внутрішньої» й «суб'єктивістської» доктрини несвідомого був не так Фрейд, як Юнг, «цей ретранслятор романтичних уявлень про несвідоме»¹⁵, чия позиція в її чистоті та крайності була неприйнятною й для самого Фрейда.

Свою відому формулу «Несвідоме влаштоване як Мова» французький мислитель, повторюємо, доповнив виміром об'єктивного, яке в нього тому виявляється несвідомим, що воно має принципово *непсихічну Природу!* Цей об'єктивний вимір несвідомого (або свідомості в деякому нетрадиційно-розширювальному сенсі цього слова) був визначений Лаканом у концепті

¹² Мамардашвили М.К. Кантианские вариации // Этика Канта и современность. — Рига, 1989. — С. 212.

¹³ Мамардашвили М.К. Обязательность формы // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. — С. 87.

¹⁴ Зокрема про мистецтво він писав: «Повторюю, у формах мистецтва ми маємо справу з обов'язковістю сильно організованої форми, дотримання якої забезпечує стан за неповного знання ситуації або взагалі неможливості її аналітично уявити». (Мамардашвили М.К. Обязательность формы // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. — С. 89. Підкреслено нами з метою акцентувати значимість цієї думки для формулювання нового співвідношення «релігійної свідомості» та «релігійних практик» у межах «об'єктивної» теорії свідомості.)

¹⁵ Лакан Ж. Семинары. Четыре основных понятия психоанализа // Крига 11(1964). — М., 2004. — С. 30.

Символічного, концепті, що кардинальним чином відрізняється від того наочного «символізму», популяризованого в юнгівських архетипах, символізму, з яким прийнято співвідносити «релігійну свідомість» у згадуваній вище релігієзнавчій літературі.

Згідно з Лаканом, Символічне принципово позбавлене характеристики наочності, оскільки воно є системою, структурно-впорядкованим цілим «мережі означальників» (термін структуральної лінгвістики Соссюра). Проте це ціле «мови», «мережа означальників» ще не зустрілася зі своїм об'єктом, там немає наочного елемента «означуваних», радше Символічне — це онтологічне Місце (улюблена метафора Лакана!), що робить сам процес означування, тобто процес надання *смыслу* можливим (причому можливим у строгому, кантівському, трансцендентальному смислі).

У лаканівському Символічному ще немає смислу, і в цьому один із парадоксів його теорії, доволі важкий для сприйняття, що мислиться в категоріях наочності й предметності. І в цій винятково структурній ролі означальників і Символічного також наявні паралелі з Мамардашвілівськими «формами», «тавтологіями свідомості», «свідомістю як нулем» тощо. За всіх розбіжностей апарату аналізу явищ свідомості, їх об'єднує пафос абстрагування обох від будь-якого змістового наповнення, спроба занурення в якусь першооснову, в джерело, в причину, в трансцендентальну умову всілякого змісту й смислу. Пафос, що його гранично стисло виразив Мамардашвілі в такій формулі: «Свідомість відрізняється від змісту уявлень, від психічного стану»¹⁶.

Ідея свідомості як структурності й організованості в Лакана дістала вияв у тотожності свідомості та суб'єкта, який, проте не має нічого спільного з емпіричним «Я» людини, зі спостережуваними виявами її психічного життя. Для Лакана суб'єкт виступає, насамперед, як «суб'єкт означальників», і саме в цьому пункті виникає постать Іншого або «Великого Іншого», яка не має нічого спільного з конкретною людиною (хоча й може на неї проектуватися), але яка є гарантом символічного порядку, «мережі означальників» і без якої «вироблення Суб'єкта» було б неможливим. Описуючи цю кореляцію «суб'єкта» і «Великого Іншого», Лакан стверджує: «Перш за все я хочу звернути вашу увагу на рису, яку я проводжу, відділяючи й протиставляючи одне одному, стосовно входження в несвідоме, два поля — поле суб'єкта й поле Великого Іншого. Інший є місцем, де розташований ланцюжок означальника — ланцюжок, що управляє всім тим, що, з боку суб'єкта, здатне з'явитися, це поле того живого, де суб'єктові належить з'явитися»¹⁷.

Значимість цього знаменитого лаканівського концепту для опису структури релігійної свідомості, релігійного досвіду й релігійної ідентичності важко переоцінити, адже цей концепт у його нерозривному зв'язку із Символічним може послугувати підґрунтям для розроблення альтернативної панівним стереотипам «об'єктивної» концепції цієї свідомості.

¹⁶ Мамардашвили М.К. Кантианские вариации // Этика Канта и современность. — С. 204.

¹⁷ Лакан Ж. Семинары. Четыре понятия психоанализа. — С.217.

Такими є базові положення лаканівської теорії «об'єктивної» концепції свідомості та несвідомого й нової версії в інтерпретації Символічного, які із цієї концепції випливають, той *філософський екстракт* із праць видатного французького психоаналітика, що полягає, на нашу думку, в акцентуації зовнішнього *поля*, яке формує Суб'єкта. Аналогії з думкою М. Мамардашвілі (який полюбляв ілюструвати цю філософську базову інтуїцію «несубстанціональності» *Я*, зовнішньої причини, що викликала його до життя, словами М. Пруста «людина не вся в людині, ми йдемо до себе здалеку») переконають нас у правомірності такого аналізу й такого підходу, у його великій евристичній силі.

Визнання детермінантної ролі «Великого Іншого» щодо Суб'єкта стосовно нашої проблематики цілком змінюють перспективу розгляду релігійної свідомості, змінюють звичну оптику такого розгляду, відповідно до стереотипів якої «релігійний» вимір свідомість дістає у вигляді певного результату, відповіді на світоглядні пошуки й задоволення конкретних «потреб». «Непсихологічна модель» свідомості Мамардашвілі–Лакана розвертає цю звичну схему й показує, що релігійна *модальність* перебуває не в кінці, а *на початку*, оскільки сама можливість усвідомлення себе як «Я» передбачає існування символічного порядку, нерозривно пов'язаного з постаттю «Великого Іншого». Цей символічний порядок є *онтологічною умовою* існування «Я», «вистрибнути» з якого суб'єкт не може так само, як Мюнхгаузен не зміг витягти себе з болота за волосся. Зрештою, релігійна свідомість спирається не на змістову, а на суто формальну апіорну структуру, аналогічну кантівській *схемі*.

Саме цей «формалізм» і призводить до того, що релігія виникає щоразу, коли «готова» формальна матриця зустрічається зі своїм об'єктом, коли «Великий Інший» із безособової основи «мережі означальників» набуває рис антропоморфного Суб'єкта. Ця можливість миттєвої «змістової трансформації» свідомості як «форми» дає змогу, у свою чергу, пояснити й той факт, що релігія продовжує жити в сучасному суспільстві, що жодна атеїстична пропаганда, жодні успіхи «позитивної» науки неспроможні знищити релігійне начало й «скасувати» релігійні практики.

Таким важливим наслідком застосування зазначених передумов «об'єктивної» концепції релігійної свідомості виступає визнання вторинності, додатковості й «супутнього» характеру таких традиційних «інгредієнтів» релігійної свідомості, як «потреби» (наприклад, потреба в захисті чи позбавлення від страхів або потреба в спасінні). У рамках лаканівського аналізу, втім, як і у французькій традиції як такої, використовують більш глибинний і «метафізичний» концепт «Бажання». За зовнішньої етимологічної подібності з поняттями «потреб» та «інтересів», Бажання в цій традиції розуміється, по-перше, як те, що не цілком контролюється свідомістю¹⁸; по-друге, як те, що має безпосередній стосунок

¹⁸ Для З.Фрейда, вже починаючи із праці про сновидіння, Бажання взагалі виступає як синонім несвідомого.

до ідентичності Суб'єкта в рамках певного символічного порядку¹⁹; по-третє, як те, що визначається в термінах «комунікації» з «Великим Іншим», що вже впритул підводить до феномена «релігійного» (як відомо, латиною термін «*religare*» означає «зв'язок»).

Лаканівська формула Бажання як «бажання Іншого»²⁰ за всієї своєї туманності приховує одну просту річ — передумову, що Інший сам від нас щось хоче. Іншими словами, незалежно від його «природи» й від того, чи приховується за цією постаттю Бог монотеїстичної релігії, ідеологічний апарат держави або кантівський категоричний імператив морального закону, — «Великий Інший» до чогось закликає, щось забороняє, щось накладає у вигляді обов'язку, іноді жадає вгадати його справжнє Бажання (як це має місце в іудаїзмі, про який С.Жижек писав, що іудаїзм — це «травматична зустріч із «безоднею бажуючого Іншого», із його «незбагненним закликком»²¹).

Одвічна, апіорно-формальна присутність «бажання Іншого» в будь-якому проекті індивіда «зібрати» й «утримати» себе як Суб'єкта, повторюємо, зумовлює одвічну «релігійність» структури свідомості, що має схожу структуру й визначає можливість трансформації такої свідомості в традиційну «релігійність». (Дещо пародійним, але глибинно дуже точним прикладом взаємозв'язку необхідності божественної присутності для підтвердження й вищої легітимації соціально-політичного статусу індивіда та його цілісної ідентичності може слугувати знаменитий вислів одного з героїв Достоєвського «Якщо Бога немає, тоді який же я штабс-капітан?!»). Таким чином, беручи за основу головного критерію релігійності не такий «суб'єктивний» критерій як «віра», а більш глибинний «об'єктивний» критерій — наявність в основі символічної системи постаті «Великого Іншого» і передумови «комунікації» із цією постаттю, ми доходимо парадоксальної тези про те, що «віра» є чимось факультативним для певних типів релігійної свідомості й релігійного досвіду. У самому крайньому випадку вона може взагалі бути відсутньою або виступати у вигляді деякої «антивіри», наприклад, радянського *наукового атеїзму*, що мав, як відомо, свою Книгу Буття (діамат), свою апокаліптичну історіософію, вчення про Месію-Пролетаріата, яке через це підпадає під визначення «релігійної свідомості».

Останній пункт, який нам необхідно прояснити на завершення цього параграфа, полягає в констатації перспективи подолання опозиції між «індивідуальним» та «інституціональним», «внутрішнім» та «зовнішнім»,

¹⁹ Мамардашвілі полюбляв повторювати, що «життя порядком живиться», розуміючи під «життям» не просто біологічний процес, а «інше життя», життя, альтеративне стосовно таких прикмет «світу сього», як «хаос», «розпад», «смерть», «неминуче знищення». Релігійні конотації такого розуміння життя є очевидними, хоча філософ не був «віруючим» у звичному смислі цього слова.

²⁰ Класичною формулою Бажання у Лакана є формула «Бажання є бажання Іншого».

²¹ Жижек С. Хрупкий абсолют, или почему стоит бороться за христианское наследие. — М., 2003. — С. 160.

«релігією людини» та «релігією громадянина». Постулат конститутивної ролі постаті «Великого Іншого», насамперед, як «мережі означальників», підводить до висновку, що «інститут» (зокрема, і інститут релігійний) являє собою різновид соціального символізму, «означальників», легітимізованих незримою постаттю Влади. Внаслідок цього інститут як різновид лаканівського Символічного не є об'єктом, з яким «віруючий» індивід співвідносить себе у своїх релігійних пошуках. Сценарій відносин індивідів з інститутом насправді виявляється діаметрально протилежним тому, яким його описують теоретики «раціональної соціальної дії», де інститут постає як продукт «колективної інтенціональності» (як у Дж.Сьорла²²).

Беручи за основу первинність Символічного та «об'єктивного» в детермінації свідомості й суб'єкта, ми можемо зазначити, що релігійний інститут не є результатом «інтенціональності» релігійно налаштованих людей, а й сам її породжує! У рамках таких передумов опозиція «об'єктивне/суб'єктивне» в розумінні соціальних явищ відпадає вже принаймні тому, що інституціональне співвідноситься з **ядром суб'єктивного**, несвідомого індивіда. Лаканівський постулат стосовно «непсихічного» характеру несвідомого дає змогу розвинути цей постулат до формули «Інституціональне і є Несвідоме», формули, що її в багатьох своїх працях намагається донести до читача С.Жижек. Так, наприклад, у праці «Піднесений об'єкт ідеології» він зазначає: «Зовнішній звичай, у праці є матеріальним підґрунтям несвідомого»²³. Цей вислів Жижєка безпосередньо ілюструє «перевернене» для здорового глузду й більшості релігієзнавчих теорій взаємовідношення між релігійною свідомістю, релігійними інститутами й релігійними практиками, відношення, сформульоване ще в славнозвісному «парі» Паскаля: «Поводьтеся так, ніби ви вірите, і віра прийде сама по собі».

Саме ця особливість інституціонального як вияву й вираження Символічного як такого, що являє собою постать «Великого Іншого», і надає Суб'єктові його «суб'єктність» і його «ідентичність», дає нам змогу побудувати методологічний фундамент для **моністичної** теорії релігії, подолати розкол, що традиційно виник між філософією релігії, психологією релігії та соціологією релігії. Понад те, ми переконані, що на іншому методологічному підмурку цей монізм недосяжний.

У контексті ж більш практичних проблем співвідношення релігії та шкільного виховання, хочемо додати, що в нашій роботі ми відстоюємо просвітницький проект раціональності, здобутки якого не треба забувати навіть за умов визнання величезної ролі релігії та релігійних цінностей у сучасній культурі. Іншими словами, ми вважаємо, що учня треба навчити не тільки знати «Закон Божий», але й робити свідомий вибір між релігійною вірою (та різними релігійними конфесіями) та атеїзмом. А навчити цьому можна тільки керуючись максимою Спинози «Не сміятися, не плакати, але

²² Серл Дж. Рациональность в действии. — М., 2004. — С. 75.

²³ Жижек С. Возвышенный объект идеологии. — М., 1999. — С. 47.

розуміти». У всіх інших випадках ми будемо приречені на різновиди духовного авторитаризму.

Олег Козловский. Проблема специфики «религиозного сознания» в современной философии

В статье сделана попытка пересмотра устоявшегося в религиозно-ведческой и социально-философской литературе стереотипа понимания специфики религиозного сознания, предлагается авторское решение дилеммы «ментальное/институциональное» и противоречия между абстрактным психологизмом и абстрактным социологизмом в интерпретации феномена религии.

На основании «объективной» и «непсихологической» концепций сознания М.Мамардашвили и Ж.Лакана автор формулирует методологические принципы монистической парадигмы рассмотрения религии. Использование лакановского положения о детерминирующей роли символической фигуры «Великого Другого» в формировании субъекта дает автору возможность утверждать, что религиозное измерение сознания не является продуктом «вторичной интенциональности» (веры, психологических потребностей), но «объективно» встроено в механизм формирования человеческой идентичности.

Oleg Kozlovsky. The Problem of «Religious Consciousness's» Peculiarity in Contemporary Philosophy

The author has made an attempt to revise the existing stereotype of understanding the religious consciousness's peculiarity in works on religious studies and social philosophy. Some ideas to solve the dilemma «mental/institutional» and contradiction between abstract psychologism and abstract sociologism in interpreting the religion phenomenon have been suggested. The methodological principles of monistic paradigm of interpreting the religion, that are elaborated in the article, are based on M.Mamardashvili's and J. Lacan's «objective» and «non-psychological» theories of consciousness. The author applied Lacan's thesis on symbolic figure's - «Significant Other» - dominating role in a subject's formation. This approach leads to the conclusion that the religious dimension of consciousness is not a product of «secondary intentionality» (belief, psychological needs), but is «objectively» built-in mechanism of identity's formation.