

11:16]. Вони будуть сидіти на престолах і їм буде надане право судити. [Об. 20:4]. Разом з Христом викуплені досліджують життя тих, хто не вибрав спасіння. І, зрештою, нечестивим буде призначено покарання.

3. Події в кінці тисячі років: у кінці цього періоду наступає друге воскресіння – нечестивих [Об. 20:5]. Сатана також буде звільнений із свого полону. У нього з'явиться ще одна можливість обманювати людей. І він підмовить нечестивих напасти на святе місто [Об. 20:8-9], яке до цього часу опуститься на землю [Об. 21: 2]. Вони оточать Небесний Єрусалим, але з неба впаде вогонь і спалить їх. Це – “смерть друга”. [Об. 20, 14]. Потім Господь створить нове небо і нову Землю, на якій будуть жити вічно вибрані [2 Пет. 3:12; Об. 21:1-2; Настольная книга служителя.- С. 189-190].

Підсумовуючи все вище сказане, можемо стверджувати, що при всій специфіці підходів протестантів до вчення хіліазму, все ж таки вони притримуються єдиної точки зору відносно наступних питань:

1. В останні часи ми спостерігаємо всі ознаки, які передбачалися новозавітними пророцтвами про “страшний суд”, “Армагеддон”, “кінець світу”.
2. Земні уряди доказали свою нездатність керувати цивілізацією і повинен наступити час “Божого правління”. Людство вступило в свою останню стадію (7-е тисячоліття), яке знаменує собою початок перехідного періоду від земного правління до небесного.
3. З другим приходом Божого посланця на Землю наступить період тисячолітнього небесного правління Ісуса Христа із своїми співурядовцями (апостолами і обраними), де буде знищено Сатану, всіх неправедних, земля буде очищена і на ній запанує вічне блаженство.

Як бачимо, при всій специфіці підходів протестантів до вчення хіліазму, все ж таки можна говорити про певну їх подібність в наступних питаннях:

1. Цивілізація прожила шість своїх не найкращих стадій і знаходиться на 7-мій – останній, за якою, згідно апокаліптичним прогнозам буде кінець. Протестантська есхатологія запевняє, що сьогодні є всі ознаки “кінця”.
2. Після “часу кінця” наступить “День Господній” і почнеться будівництво Царства Божого.
3. Царство Боже, згідно протестантському хіліазму, у своєму становленні проходить два етапи:
 - Тисячолітнє Царство на Небі, під час існування якого буде вирішуватися доля людства;

- Знищення сил зла (Сатани), як і нездатної правлячої земної системи і побудова опісля Божого Царства на Землі з його вічним блаженством.

*С. Качурова** (м. Харків)

ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ УСТРІЙ НОВОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ

Друга половина ХХ століття виявилася настільки убогою на події всесвітнього масштабу, що іноді здається, що цих подій не було взагалі. Проте, незважаючи на те, що дотепер питання про критерій «всесвітнього-історичного» так і залишився відкритим. Всі відчують, що відбувається щось зовсім не те, як це було колись. Дійсність, у порівнянні з минулим, бачиться якоюсь карликоподібною, дрібязковою, короткочасною, нічого не вартою.

Кожний історичний народ залишав людству щось своє, особливе, оригінальне: римляни – право, греки – класичне мистецтво і філософію, китайці – порядок та етикет, індуси – споглядання і прагнення до внутрішнього вдосконалення. А ми? Що ми залишимо в дарунок нащадкам? Не розвинути донезмоги індустрію, мета якої – виживати й одержувати задоволення? У порівнянні з здобутками історичних титанів, така спадщина може викликати лише почуття сорому від безглуздої втрати часу.

Історія вгасає (Фукуяма). Людська трагікомедія наближається до фіналу. Сучасні народи, головні діючі особи в ній, змивши грим, забувши про сюжет (де кожний повинен був грати свою роль, свою індивідуальність) тепер за лаштунками, за одним столом святкують свою знеособлену спільність (Ж.-Л.Нансі). Правда, говорячи загальні слова, займаючи загальні місця, задовольняючи загальні потреби (ООН), то один, то інший «герой» раптом впадає в історичне «забуття» і починає «з роллю» поводитися. Тоді сіра істинність дійсності поглинається барвистою підробкою минулого (Німеччина 1933-1945 рр.). Мабуть, втрачена оригінальність вабить до себе, в той час як наявна одноманітність є сумною.

Але ось якийсь незримий режисер владним окриком повертає «кустна» до прозаїчної реальності пост історичного буття. Цей режисер – світський, демократичний, заснований на принципах лібералізму і

* Качурова С.В. – доцент Національної юридичної академії України імені Ярослава Мудрого (м. Харків).

відкритості зовнішній світопорядок. Метою його є загальнолюдські цінності (К.Поппер). Цей світопорядок здійснює свої повноваження через свої представництва – сучасні держави. Він – геній і доля сучасної дійсності. Він – необхідність, протидіяти якій – це виявити себе в ролі або дурня, або блазня.

Може нам на цьому рубежі тільки і залишилося «малювати сірим по сірому» (Гегель), перетворюючи історичне в логічне, якби між нами і нашим предметом не виявилася присутність декого третього. Це – релігійний процес, що продовжується. Він не може не турбувати дійсність і розум, що пізнає її. Чиста рефлексія чистої форми (наука) в чистий зміст (сучасний світопорядок), і навпаки, як через якийсь чудесний магічний кристал переломлюється діяльними сучасними релігіями. Уточнюючи поняття «релігійний процес», зауважимо, що тут лише частково мова йде про ті релігії, що історично завершили себе. Ці, історично завершені, релігії вже оформили себе як ідеологічно, так і політично. Вони вже створили колись відповідні собі зовнішні світопорядки, свої національні держави. Такі релігії набули сили традиції. Жодна держава не в змозі «відвернутися» від них, подібно до того, як доросла людина не може залишитися байдужою до фактів власної біографії.

Не тільки про такі релігії йдеться тут. Вся справа в тому, що поруч з ними, а іноді й у них самих (і навіть на противагу їм), активно заявили про себе інші релігії. З'явилися, з'являються, і, певно що, будуть з'являтимуться релігійні утворення які, ще ніколи не брали участі у створенні власних держав. Вони, природно, сповнені бажання стати історичними і начебто мають на це право. Довго підшукувалося для них назва, що може відбити їх суть («деструктивний культ», «секта», «маргінальна релігія», «нетрадиційна релігія» тощо), доки не зупинилися на понятті «нові релігійні рухи» [Баркер А. Новые религиозные течения. - СПб., 1997.- С. 166].

Наперекір очікуваному, традиційні релігії дуже добре «вписалися» у сучасний світопорядок. Вони поступово до середини ХХ століття (тобто до кінця другої світової війни) чітко визначили три форми церковно-державних відносин: «система відділення», «система конкордат» і «система національної церкви» (навіть у США цей процес завершився до зазначеної дати [Дьюрем К. Свобода релігії: модель США // Моделі церковно-державних відносин країн Західної Європи.- К., 1996.- С. 133]).

Нові релігійні рухи (НРР), навпаки, у сучасній знеособленій спільності народів, націй, держав і культур поводяться подібно новачку, котрий вперше потрапив на світський прийом, у створенні норм

поведінки на якому він не брав особистої участі. Для цих релігій зовнішній світопорядок (а з ним й ідеї демократії, лібералізму, парламентаризму тощо) не умови їхнього власного буття, а умовності. Для них сформовані відношення не є мета, а засіб. Коротше кажучи, для них історія людства не завершена, а тільки починається, і, природно, починається внаслідок їхньої власної появи. Гегель, Маркс, Ніцше, Шпенглер, Фукуяма та інші «ідеологи» кінця історії для них не є авторитетом.

Як же тоді погодити право таких релігій на історичність із правом зовнішнього світопорядку, що через закони про свободу совісті сучасних держав забороняє їм (державам) надавати будь-яку релігійну перевагу? Як відрегулювати роль діючою особою, яка за природою відхиляє будь-яке регулювання? Як укласти в правове поле сучасного світопорядку те, що для самого себе і право і порядок, й не збирається нікуди «вкладатися»?

Це – перший вузол проблеми, що додає тривожну динамічність сірій дійсності постісторичного буття. Величезна кількість публікацій, присвячених цій проблемі, антикультовий рух на Заході і на посткомуністичному просторі, обмеження на діяльність НРР у російському законі 1997 р. і полеміка навколо цього закону – все це свідчить про значущість цієї проблеми [Дьюрем К., Хоумер Б. Аналітична оцінка закону Російської Федерації 1997 року «Про свободу совісті і релігійних об'єднань» // Релігійна свобода: гуманізм і демократизм законодавчих ініціатив у сфері свободи совісті (міжнародний і український контекст).- К., 2000- С. 53].

Що стосується України, то тут ситуація набуває майже драматичного характеру. І якщо загальновідома китайська мудрість співчуває тим, хто живе в епоху змін, то що робити, коли виявляєшся вічна-віч із якою-небудь дуже важливою проблемою, для вирішення якої вже є не один, а цілих два варіанти? Здавалося б, вибери один, кращий і дій. А якщо вони протилежні? Виходить, що ця маргінальність становища ще гірша, ніж життя в епоху змін. Тут доводиться вибирати та ще й відповідати за свій вибір. У цій ситуації вже не покладешся на природний хід речей.

Саме тому Україна змушена вирішувати, що і як реформувати в нині діючому Законі 1990 року про релігію. Цей закон застарів хоча б тому, що держава, яка створила його (СРСР), більше не існує. Примхою долі Україна опинилася у самому центрі (принаймні географічному) двох діаметрально протилежних (методологічно та юридично) підходів до вирішення проблеми самовизначення держави у відношенні до релігії: на Сході – досвід Росії, досвід дебатів із реформи релігійного законодавства 1990 р. від першого проекту 1993 р. до фактично антикультового Закону

1997 р. і 15-літній «іспитовий» термін для НРР як підсумок резюме; на Заході – поправка Сміта про припинення фінансової допомоги Росії (відповідь на російські «ініціативи», правда, поки ще «теоретична») і власний досвід релігійної законотворчості, реалізований у трьох формах церковно-державних відносин.

Як поводитись Україні, світській державі, на території якої діють обидва типи релігійності (як традиційної, так і нетрадиційної)? Піти шляхом свого сусіда, Росії, і узаконити розподіл релігії на три «сорт»: на «своїх», на «традиційних» і на «всі інші». Пропозиція тим спокусливіша, що економічна і політична ситуація цих держав надто подібна. Але що робити тоді з деклараціями про рівноцінність будь-якої релігійності (за умови, звичайно, дотримання суспільного Закону)? Західний досвід теж якийсь двохзначний, тому що дотепер для багатьох європейських держав поняття «національна церква» залишається невід'ємним атрибутом політичного життя (Греція, Швеція, Норвегія, Великобританія і т.д.). Коротше кажучи, Україні, як казковому герою, доля визначила неминучий вибір: ліворуч чи праворуч підеш – може щось і придбаєш, але точно відомо, що заблукаєш, у той час як дорога «прямо» не веде нікуди.

Дійсно, як забезпечити свободу віросповідання без утиску прав релігійної більшості і меншості населення водночас? Це, відоме ще з часів Локка і Джефферсона, питання особливо тоді набуло надзвичайної гостроти, коли виявилися позначені нюанси в термінах “релігійна більшість” і “релігійна меншість”. До середини ХХ ст. виявилось, що як символ “релігійна більшість”, який характеризує завжди віруючих адептів релігії, які мають свою власну історичну традицію, так і символ “релігійна меншість”, який характеризує представників нетрадиційної для цієї ж країни релігії, але традиційної для іншого народу, не вичерпують всього поняття «віруючі». Є й активно діють у соціальному полі адепти таких релігій, які взагалі не мають ніякої історії, а відтак і традиції. Це – ті самі нові релігійні рухи, які привернули до себе увагу, що й характеризує сучасний стан релігії загалом.

Що робити Україні з ними? Вона, як світська держава, може витримати принципи демократизму і лібералізму стосовно проблеми більшості і меншостей, до проблеми різноманіття релігійності. Рівність прав – це вихідне. Але виникає питання: чи гідна релігія, що ще ніяк не зарекомендувала себе в жодному соціумі, цього високого статусу – рівності (адже не наділяємо ж ми дитину, людину ще «в собі», рівними з нами правами)? Втім, це питання настільки ж обґрунтоване, як і контр питання: а чи маємо право ми так питати? Чи справедливо питати,

заздалегідь допускаючи (за рахунок «дроблення» релігійного моноліту на «шматки» віків, стадій, періодів) замість рівності релігій їхню нерівність?

Ця проблема вимагає термінового рішення. Вже сформовану систему взаємодії української держави і традиційних церков варто розглядати як результат тривалого всесвітнього-історичного досвіду. В той же час ні нові релігійні рухи, ні світська держава цього досвіду просто не мають. Відношення підозрілості неминучі. Але в правовому полі закритих відносин бути не може. Проблемний вузол «закручується» тим тугіше, чим безпосередніше всі три його фігуранти (зовнішній світопорядок, сила традиції і нові релігійні рухи) намагаються визначитися один стосовно іншого. Тут у хід йде все – від вибухів у токійському метро (Аум Сінрікйо), масового самогубства (Джон Стоун) до міліцейських кийків (Софійська площа Києва в 1993 р.), безкінечних судових процесів і законодавчих актів.

Людина наділена розумом, зокрема надзвичайною спроможністю відступати від протиріч дійсності на деяку відстань. Ця спроможність складає сутність пізнання. Розумна дистанція так розглядає свій предмет, що це дозволяє їй якщо не «розв'язувати» проблемні вузли (що створюються в ньому), то, принаймні, знаходити рішення, завдяки якому не розірветься «тканина» сучасності.

Наявне буття взаємодіючих моментів новорелігійної ситуації є вихідним, стверджувальним. Певно що пізнавальне ставлення до неї складає суть релігієзнавчої теорії. Хоче того релігієзнавець чи ні, але його міркування над релігією вже є першим запереченням її. Суб'єкт, що це розглядає, немовби визволяє себе від залученості дією. Він неначе стає вільним від упередженого ставлення і до зовнішнього світопорядку, і до традиційних церков, і до нових релігійних рухів. Ця пізнавальна свобода, здається, тільки й дозволяє докопатися до істини що відбуває. Правда, тут виникає побоювання: чи не принесе ця свобода із собою думки про перевагу дослідника?

Історичне релігієзнавство збирає знання про первинні ознаки феномену нової релігійності. Воно, здається, ще цілком не зацікавлене в перекинуванні предмету. Історик релігії, залишаючи феномени нової релігійності в їхній одиничності, говорить про те, що вона «є» у своїй об'єктивності, самостійності й безпосередності. Але чому ж такий опис не задовольняє пізнання? Чому воно на ньому не зупиняється? Чому, скажімо, ретельна фіксація зовнішніх обставин виникнення того чи іншого нового релігійного руху, його подальші етапи соціальної адаптації оцінюються лише як попереднє опрацювання матеріалу? Якщо в історичному (емпіричному) релігієзнавстві йде лише підготовка, то до чого?

Пояснює релігієзнавство – ось той наступний щабель, що обробляє ці дані. Соціологія (психологія, етнологія тощо) релігії зайнята пошуком причин існуючого стан речей. Тут предмет, на противагу історичному релігієзнавству, розглядається як обумовлений (а не безумовний). Розум, що тут пізнає, цікавиться, не стільки тим, чи є предмет, а що він є? Більше того, питають: що є насправді той або інший феномен нової релігійності? Коротше кажучи, це релігієзнавство заздалегідь припускає, що «за спиною» цього феномену є щось приховане, якась причина, яка й керує ним «ззовні».

Для того щоб з'ясувати питання, чи зможуть ці два види пізнання вирішити проблему нової релігійності, чи вони тільки збільшують її, є сенс подивитись на ці намагання з погляду самого предмету. Як ставиться релігія до цих спроб зрозуміти її сутність?

Релігія споконвічно з побоюванням поглядала на всі спроби науки розглянути її з принципу одиничності (випадку) й особливості (підпорядкування закону). Найбільше її користування нею форма обертання в ній. Предмет релігії є дещо загальне (суше як таке). Через взаємодію з останнім релігія «піднімає» людини до рангу цього суцього. Вона робить його носієм не в зневажливому, а в конструктивному змісті (у філософії релігії це називається «релігійним ставленням»). Спілкуючись із Богом, людина навчається бути у світі його (світу) власною мірою. В той же час, теорія нової релігійності зі світу буденності питає про сакральне (священне). Релігія бачить у цьому питанні порожнечу, тому їй передує цілком інший стан (якщо не суєтність, то стурбована зосередженість). Як же тоді можна досягнути свято (а здійснення культових обов'язків для релігійної людини – торжество), будучи зануреним у проблеми буденності? Цей докір зводить нанівець, дезавує методологічну безглуздість абстрактної теорії релігії.

Практика, що виникає з такого пізнання суті релігії, ще сильніше турбує релігію. Тут вона справедливо підозрює абстрактне пізнання в спробі несанкціонованого привнесення їй якогось стороннього змісту. Релігія відверто говорить про інтелектуальну інтервенцію з боку науки (лат. *interventus* – прихід, утручання). Тут цінності світу «нижчого» свавільно переносять у «світ вищий», та ще й вимагають, щоб останній прийняв цю трансплантацію як благо. Коротше кажучи, релігія дуже серйозно ставиться до свого предмету і вимагає серйозного ставлення до себе (принаймні, поважного). Абстрактний розум же і суть релігії, і її сутність вважає настільки несуттєвими, що дозволяє собі ставитися до релігії як до якоїсь неживої речі.

Всі три учасники досліджуваної дії (традиція, світопорядок і нові рухи) з погляду своєї особливої релігійності розуміють, що залишати її

наприволожає, значить тільки поглибити прірву проблеми. Але передоручити її вирішення сторонньому спогляданню (теорії), означає лише поглибити протиріччя. Нова релігійність тут поводить як пташка, що заплуталася в тенетах. Вона борсається, а вузли затягуються все сильніше й сильніше. Навіть «зліт» у теоретичні простори не приносить полегшення, а, навпаки, погрожує повною загибеллю. Різні пояснення одного й того ж явища, тобто звичайнісінька софістика, є розплатою за протилежності суб'єкта й об'єкта абстрактного пізнання.

Таким чином, якщо учасники досліджуваної дії для вирішення проблеми взаємин запросять «теоретика» релігії, то пізнавальна позиція останнього тільки підсилить непорозуміння. Представники нової релігійної ситуації відразу відчують, що щось дуже важливе з їхньої природи обов'язково випускається при такому розгляді. «За дужками» релігієзнавчої теорії негайно виявиться цілісність, загальність, самодостатність феномену релігії. Визнати, що деякі соціальні, економічні чи ж психологічні причини призвели до життя їхню релігію, приміром, для мормонів так само образливо, як і для православних. До віртуозності відшліфованій у природничих науках метод розгляду предмету через причинно-наслідкові відносини негайно ж приводить до катастрофи, якщо його застосувати до духовних систем.

Розглянута проблема, яка перенесена в теорію з практики, аж ніскільки не разв'язалась. Тут кожний учасник соціального конфлікту делегував своєму представнику свої повноваження, свою впевненість. Зовнішній світопорядок представляє тепер «академічне релігієзнавство», силу традиції – «сучасне богослов'я» і НРР – «маргінальна харизма». Внаслідок цього на вихідний проблемний вузол наклався інший. Тепер кожний наступний принцип «ззовні» прагне відстояти свою власну перевагу. Академічне релігієзнавство вважає, що вся релігія знаходиться «поза»; богослов'я – «поза» всі інші релігії. «Батьки – засновники» маргінальної харизми йдуть ще далі; для них усі релігії і всі науки знаходяться «поза». Звичайно, в цьому, теоретичному просторі бомби не вибухають, міліцейські кийки нікого не б'ють. Тут дискутують, але пристрасті не вщухають ні на хвилину. Система виховання й освіти – ось той бажаний приз, до якого рвуться всі три учасники цього онтичного (М.Хайдеггер) дійства.

Проблема, не знайшовши вирішення в соціальній практиці, перемістившись у сферу теорії, тим самим тільки підсилилася. Нова релігійність, розпрощавшись із моментом безпосередньої єдності, розпалася на три системи, що негайно вступили у взаємодію. Утворилася сутність, яку найкраще з'ясувати через форму силогізму (Аристотель).

Залишитися в такому вигляді (у стані безпосереднього поділу) кожна з цих трьох систем так і не змогла. Виявилось, що в наявному бутті сучасної духовності зовнішній світопорядок сам по собі вривається як у сферу традиції, так і в сферу нових релігійних рухів. І не тільки він. Вони відповідають мимоволі тим же самим. Для того, щоб розставити все «по своїх місцях», тобто кожному відвести його простір відповідальності, нова релігійність зажадала теоретичну рефлексію. Остання приймає поставлене завдання. І що ж? Відокремлюючи все від усього, будучи розділеною від самої себе (пізнавальна дистанція), ця теорія наштовхнулася на внутрішній опір свого предмету. Релігія не впізнає себе в результаті цієї рефлексії, тому що таке пізнання спочатку вбиває її дух для того, щоб досліджувати її «тіло».

Але повернутися в початкову єдність уже не можна, тому що розбіг виявився настільки спокусливим, що усвідомлюється його надзвичайна важливість для стабільності системи. Іншими словами, нова релігійність і в пустоті абстрактної тотожності існувати не може, а «розпластавши» себе в трьох ідеологіях, гине. Правильне рішення не змушує себе довго чекати. Потрібно зберегти всю напруженість пізнавальної, руйнуючої дистанції, і при цьому повернутися до цілісного розуміння предмету – нової релігійності. Варто так побудувати науковий виклад сучасної релігійної ситуації, щоб у ньому предмет досліджувався в собі, через себе і для себе. Сучасна філософія розробляє метод пізнання, протилежний теоретичному.

Екзистенціальна філософія розглядає релігію як загальне (як феномен), зміст якого не збігається зі змістом поняття «явище» [Хайдеггер М. Бытие и время.- М., 1997.- С. 12]. Тут предмет, нічим не обумовлений ззовні, сам визначає себе. Іншими словами, проблема протиріччя в цій концепції розглядається як неминучий, необхідний хід, вирішення якого – запорука появи розвиненішої форми. Суттю екзистенціального викладу стає подвійне заперечення, тому що в ньому заперечується «інобуття» абстрактної теорії релігії. Більш того, тільки тепер у науки з'являється можливість включити в систематичне дослідження не тільки онтологічний пристрій сучасної релігійності (традиції світської держави і НРР), але й її онтичний (Хайдеггер) пристрій (богослов'я, академічне релігієзнавство й маргінальну харизму). Ці дві сфери (онтологічна й онтична), у відношення між собою суть дві форми існування того ж самого. Тому вони, незважаючи на свою протилежність, не можуть існувати одна без одної. Взаємодія цих сфер, мабуть, є те, що «зупиняє» історію, не дає їй розвивати свої формації до пустої нескінченності. Наявне буття і рефлексія нової релігійності інтенсифікують постісторичне буття.

Завершені самі по собі і сутності нової релігійності, з одного боку, і екзистенційний метод як сутності науки, з іншої, знаходяться один проти одного, тільки слово «проти» у цьому протистоянні означає скоріше «за». Причому ми тут не створюємо цю ситуацію, а констатуємо її. Релігієзнавці останнім часом усе частіше говорять про методологічну єдність у сфері екзистенціальної філософії [Тихонравов. Ю.В. Судебное религиоведение.- М., 1998.- С. 9]. Виникає можливість філософського змістовно-методологічного синтезу з проблем нової релігійності, при одночасному зверненні як до тієї мови, на якій говорить ця релігійність, так і до мови, на якому говорить наука про неї.

Історія вгасає. Зрозуміти сутність цього процесу, відхилившись від релігійного процесу, значить не зрозуміти нічого. Перше свідчення завершеності всесвітньої історії людства – це релігійний плюралізм, коли різні релігії змушені вести діалог одна з одною. Друге – необхідність для нових релігійних рухів, з одного боку, і для сучасних світських держав, з іншого, включитися в цей діалог. Третє, найважливіше, свідчення – це неминучість рівноцінного поводження форми й змісту (методу і предмету) двох найважливіших інгредієнтів нової релігійності (науки і релігії). Абстракцією «пізнання» розумом віри, втім, так само як і навпаки – впливом релігії на науку, цей процес не з'ясувати. Він за своєю природою не вкладається в це традиційне протиставлення.

Так філософське релігієзнавство стає інтелектуальним простором для реалізації діалогу, що вже почався, історичного і логічного. Устрій нової релігійності в екзистенційному розгляді з боку форми є загальним філософським устроєм. А оскільки нова релігійність і екзистенційна філософія в цьому контексті розглядаються як результат розвитку своїх власних історичних форм, то титули «нова» і «загальна» є синонімами. Тенденція перетворення релігії у філософію і навпаки є найважливіша ознака для розуміння сутності, що відбувається. Суєтність і незначність постісторичного буття є у свою чергу не більше ніж, видимість. Несправжність зовнішнього зумовлена тим, що буття більше не цікавиться змінами, які проходять у ньому самому. Його відтепер хвилює те, як воно існує у своїй протилежності, у пізнанні. Для останнього так само найбільш актуальним є «віднесеність» до буттєвого. Вони обоє доповнюють одне одного.