

Россия и западный мир от средневековья к современности: проблемы взаимоотношений

УДК 124.4:316

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ МОДУСЫ РЕЛИГИОЗНОГО ИДЕАЛА

Л.М. Газнюк

*Белгородский государственный национальный
исследовательский университет
e-mail: lgazn@mail.ru*

Анализируется религиозный идеал, который в сопоставлении с Абсолютом приобретает новые дифференциальные признаки в рамках культурных практик визуального поворота в коммуникации, поисков коммуникативной, тотальной этики и виртуального эйдоса, виртуальной эстетики как новой коммуникативной парадигмы. Показано, что в современном мире функционируют ритуальные риторические фигуры замены одного другим, культура подменяется диалогом, диалог универсализируется, превращается в единственный способ коммуникации.

Ключевые слова: религиозный идеал; абсолют; священное; мирское; сакральное; профанное; иерофанное.

Религиозный идеал всегда является отрефлектированным абсолютотом, прошедшим через сферу внесакральной легитимации, где, с одной стороны, существует стремление к оправданию Бога, его определению нерелигиозными, несакральными ценностями и детерминантами (например, философскими, научными и т.п.), а с другой стороны – имеется проблема релятивации, несведения абсолюта к уровню функциональной системы. Религия в контексте сакрального, является главным фактором формирования всех религиозных идеалов. Для «определения проблемы познания Абсолюта в религии и философии сложилось два противоположных подхода: первый – апофатический, с позиций отрицания: об Абсолюте безграничном, бесконечном начале ничего определённого сказать нельзя, кроме того, что он обладает свойствами существования; второй – катафатический, исходящий из того, что Абсолют множественен и совершенен, имеет абсолютную простоту и абсолютную сложность, способность связывать целый универсум воедино, находиться во всём. Различные атрибуты Абсолюта могут быть познаны людьми, но не в полном объёме. Какой именно метод познания Абсолюта следует считать наиболее правильным и действенным? На этот счёт существуют три основные положения. Философы интуитивистской направленности считают, что Абсолют нельзя постичь в

формах образного знания, знака, понятия, ведь его необходимо пережить непосредственно, как нечто прямо представленное нашей совестью, интуиции, вере. Философы-дедуктивисты сомневаются в реальности феномена непосредственного знания и поэтому считают, что можно говорить о логических методах познания Абсолюта, что атрибут Абсолюта можно вывести из общего понятия Абсолюта подобно тому, как из понятия треугольника мы можем вывести всю сумму свойств треугольника. С позиции эмпиризма лучший способ познания Абсолюта заключается в индуктивных обобщениях фактов о целесообразности, связности и гармоничности мира. Абсолют определяется в таких дефинициях: а) личностный Бог (религии авраамического цикла); б) неперсонифицированное бытие как абсолютный виток всего сущего (Брахман); в) Абсолют, внутренне присутствующий в каждом человеке (извечный Атман, Дух святой); г) абсолютная цель (Нирвана); д) Абсолют, который образуется на основании откровения основателя той или иной религии, доктрины, философии (Космический Будда, Превечный Христос); ж) Абсолют как вечный закон (дхарма, дао.). Широкий спектр, соответствующий идеалу в контексте религиозного функционирования идеального как Царства Божьего на земле к небесному царству, существует лишь в потустороннем мире, создавая возможности осмысления идеала в рамках религиозного сознания. Религию можно определить как: Абсолют и феномен единства человека и Абсолюта, Абсолют как идеал, как завершённый, самодостаточный, сам в себе ограниченный, полный принцип бытия, жизни и существования в целом. При этом пытаются редуцировать какой-то один из аспектов и определить религию в одном из пространств её самореализации: в социометрическом, антропомерном или теометрическом пространстве. Эти миры невозможно объединить в определённую метасистему, нельзя даже найти парадигмальные эквивалентности. Они всегда будут редукцией того особенного и важного локуса, что определяется спектром религиозной рефлексии. Однако продолжают попытки исследователей найти действенные механизмы идеации, которые предоставят возможность не перевоплощать социальное в космическое или логическое, а найти те парадигмальные эквивалентности на пути приближения к идеалу, на пути определения того экстракта идеального, что выступает как Абсолют. Абстракция, представленная в рефлексии, даёт возможность определить идеал как проблему абсолютного.

Мирча Элиаде наряду с понятием «теофании», то есть обожествления, вводит более широкое понятие «иерофания», которое имеет более широкий смысл, чем христианские понятия «эпифания», «теофания» – Богоявление: проявление сакрального в профанном «мирском» не является лишь явлением божества людям – разнообразие иерофаний проявляется в мно-

жественности сакральных объектов, явлений природы и т.п.». Элиаде различает иерофанию и кратофанию (греческое «kratos» – власть) – появление незнакомого объекта первично наделяется сверхъестественной силой, но по мере адаптации к повседневным условиям сообщества он теряет свою сверхъестественную власть над людьми [1, с. 428]. М. Элиаде находит базовый принцип, позволяющий определить иерофанию сквозь призму парадигмальных эквивалентов различных религий. Иерофания определяется, по его мнению, через модальности сакрального как исторического события. Он подчеркивает: «Тот факт, что иерофания всегда историческая (т.е. всегда имеет место при определённых обстоятельствах), не исключает для неё возможности быть универсальной. Некоторые иерофании имеют локальное значение, но существуют и такие, которые имеют или приобретают универсальную значимость. Индийцы, например, поклоняются дереву, которое называется Ашваттха; манифестация сакрального именно в этом виде растений действительна для них одних, так как для них Ашваттха является иерофанией, а не простым деревом. Итак, эта иерофания носит не только исторический (что присуще любой иерофании), но и локальный характер» [1, с.19]. В иерофании определяется модус особого или антихололизм. Он свидетельствует о том, что иерофания – это конкретная связь в конкретном историческом топосе, связь конкретного локального социального топоса, вступающего в отношения с Абсолютом. Это свидетельствует о том, что любой религиозный идеал является иерофаническим, то есть культурно и исторически самоопределённым в контексте своего генезиса. Данный идеал имеет модус и модальности: антропологические, социоморфические и теоморфические (космологические), где космос абсолютизируется до определённой сверхличности Бога. Говоря о модальности иерофании, Мирча Элиаде называет два её главных фактора: миф и ритуал. «Различение между уровнем символа и уровнем ритуала является таким, что ритуал никогда не может раскрыть то, что раскрывает символ. Но иерофания, присутствующая в одном аграрном ритуале, предполагает существование системы в целом, то есть множественность модальностей растительной формы сакрального, которые раскрываются с большей или меньшей полнотой в других аграрных иерофаниях» [1, с.25]. Итак, миф как тотальное тождество субъекта и объекта раскрывается в идеации, в ритуализации субъект-объектных отношений. Возникает непосредственный культурно-исторический тип связи, соединяющий профанное и сакральное. Данный тип связи Элиаде и называет иерофанией, поскольку каждая из них раскрывает одну из модальностей сакрального. Он замечает: «Будем пока рассматривать каждое явление – ритуал, миф, космогонию или божество – как иерофанию; попробуем, иначе говоря, рассматривать его

как манифестацию сакрального в ментальном мире тех, для кого оно является таковым» [1, с. 26]. Делается попытка найти метарелигиозную парадигму сравнительного типа, позволяющую универсализировать категории «миф», «религия», «ритуал», «космос», «абсолют» в контексте конкретно-исторической связи, социокультурного функционирования религиозного идеала. Категорию «сакральное», можно расценивать как некий симбиоз всех определений или модальностей религии, идеала, даже – иерофании. Сакральное противоположно светскому, профанному, человеческому; ведь оно признано святыней, подлежит безусловному и трепетному почитанию и сохраняется с особой сокровенностью и всеми возможными последствиями. Сакральное реализуется тождеством веры, надежды и любви, его органом служит человеческое сердце. Сохранение священного отношения к предмету культа, в первую очередь, обеспечивается совестью верующего, ценящего святыни более собственной жизни» [2, с.407–408].

Таким образом, религиозный идеал определяется, во-первых, в разных культурно-исторических модусах, в различных религиозных зонах, сферах религиозного сознания, а во-вторых, как культурно-историческая реальность, иерофания, множественность этих иерофаний как сакральное, как идеал отождествления человека и абсолюта, как священное, заветное, данное традицией и тем, что мы называем священным.

Если осуществить проекцию на данный религиозный идеал как симбиоз иерофании, теофании, кратофании всех тех сфер, в которых определяется контакт, проявление сакрального в чувстве, вере, рефлексии, то можно сказать, что приведенный комплекс является ритуалом, идеацией, отменой идеи-эйдоса, абсолюта. Однако одновременно религиозный идеал связан с умением осуществлять ритуал, молиться, входить в контакт, если он ритуально определён как норма и образец, как некий идеальный топос богообщения. Но человек вступает в извечную дилемму профанного и сакрального. Боги всегда требуют легитимации, и особенно это касается кумиров, искусственно возвышенных на трон и существующих не в традиционных, а в идеологических, политических и коммуникативно-медиаальных религиях. Здесь ритуал требует непрерывной легитимации и бесконечного самопогружения в флэш-имидж, в абсолют презентативности и биополитики, то есть документировании сакральности или псевдосакральности. Вместе с тем, данный топос свидетельствует о том, что существует абсолют, доверие к реальности, которая подпитывается средствами виртуализации, медиализации и информационной и коммуникативной презентативности абсолюта, что попадает в контексте идеации в мифологические клише. Последние проецируются на конкретную политическую, идеологическую ипостась социального проводника сак-

рального, которое уже определяется как идеология, политика, как лучшее устройство социума. Новые социальные идеалы всегда являются продуктом трансформации предшествующих им идеалов. Адам Кадмон в модернизированном христианстве Н. Бердяева почти переходит в его новую Библию завещания святого духа и, находясь на небе и будучи лишённым всех недостатков «ветхого» Адама, создаёт свою модернистскую синкретическую религию как тип соединения, как восьмой день творения, манифестируется как приговор, судьба, христология новейшего человека [3].

Что это, как не формирование новейших религиозных идеалов? И не столько наивно-религиозных, сколько творческих. Даже сам восьмой день творения – это уже не креация из ничего, а продолжение божественного проекта, то есть топос, в котором человек творит уже как субститут бога. Человек обычно действует как иконописец, но иконописец, лишённый сакрального топоса, субститута, а сама формула субституции остаётся. Она и даёт место для нового идеала, полагает Бердяев [3]. Религиозный идеал становится арт-идеалом или идеалом, если не художественным, то, во всяком случае, артизованным (от арт-искусства) религиозным идеалом. Ю. Хабермас в исследовании «Между натурализмом и религией» отмечает: «Две противоположные тенденции характеризуют духовную ситуацию нашего времени – распространение натуралистических картин мира и растущее политическое влияние религиозных ортодоксов. С одной стороны, успехи в биоэнергетике, исследовании мозга и робототехнике сопровождаются евгенистическими надеждами. Благодаря этим программам естественнонаучное объективированное самовосприятие людей должно проникать и в повседневные коммуникативные взаимосвязи. Углубление в перспективу самообъективации, которая сводит всё понятое и пережитое к наблюдаемому, может способствовать также настройке на соответствующую самоинструментализацию ... С этой тенденцией философии связан вызов со стороны сциентистского натурализма» [4, с. 7]. Человек уже устанавливает связи с другими людьми, применяя все средства коммуникации, а не абсолют. Поэтому возникает тенденция или натурализировать, свести к картинке, к имагинации (идентификации) абсолют, или наоборот – отодвинуть абсолют и отдать всё на откуп человеку, развивая другие парадигмы, уже не религиозные, а этические и эстетические.

Список литературы

1. *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения [пер. с англ. Ш. Богиной, Н. Кулаковой, В. Рокитянского, Г. Старостина]. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.
2. *Пивоваров Д.В.* Сакральное / Д.В. Пивоваров // Современный философский словарь. – М., Бишкек, Екатеринбург: Одиссей, 1996. – С. 407–409.

3. Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. – М.: Канон, 1998. – 398 с.
4. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи [пер. с нем. М.Б. Скурагова]. – М.: Весь мир, 2011. – 336 с.

Православная Церковь и государство: проблемы взаимоотношений в контексте отечественной истории

УДК 215.37

ГРАЖДАНСКАЯ РЕЛИГИЯ: СИМВОЛЫ И РИТУАЛЫ

М.В. Бейлин

*Белгородский государственный национальный
исследовательский университет
e-mail: mysh_07@mail.ru*

В статье рассматривается феномен гражданской религии, его сущность и история становления. Обосновано, что гражданская религия не тождественна ни одной из институционализированных религиозных конфессий, хотя она не возникает без развитого религиозного поля страны, она оказывается выше конфессиональных и межрелигиозных границ и оперирует общерелигиозными ценностями (Бог, добро, справедливость, жертвенность, покаяние, искупление) как универсальными доминантами человеческой жизни.

Ключевые слова: гражданская религия, коллективное сознание, солидаризирующая функция, национальная аутентичность, социетальное общество, символы, ритуалы.

Под феноменом гражданской религии понимается развёртывание процессов возникновения и формирования внеконфессиональных структур гражданского общества в религиозной сфере, создания межрелигиозных организаций, выработки базовых принципов и форм общественных, государственных и конфессиональных отношений, образующих совокупность явлений, каждое из которых определяется событийными, временными и пространственными границами, этно-психологической национальной аутентичностью и общественно-политическим контекстом. При изучении феномена гражданской религии следует различать общественно-государственно-конфессиональные отношения как абстрактный процесс, который можно моделировать, и институализацию этих отношений в условиях становления гражданского общества как конкретную национальную организационную форму, возникшую в контексте специфических общественных отношений под влиянием субъективных внерелигиоз-