

suī generis, на языке философии XVIII – начала XIX в. Возьмем на себя смелость сказать, что Шлейермахер лучше кого бы то ни было из мыслителей его времени справился с каждой из этих задач. Его догматика, как мы старались показать, ассимилируя достижения современной ему философии, прежде всего Спинозистской, Лейбницианской, Гегельянской, сохраняет неповторимый облик христианского вероучения, хотя и далекий от средневековой и реформаторской теологии. Что же касается вопроса о теологической преемственности, например, с Лютеровской теологией или шире со схоластическим богословием, то эта тема нам представляется настолько важной, что требует отдельного специального исследования.

ЭВРИСТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ РАЗЛИЧЕНИЯ ПОНЯТИЙ ПРОФАННОЕ И ПОВСЕДНЕВНОЕ НА ПРИМЕРЕ ИЗУЧЕНИЯ КОНЦЕПЦИЙ КУЛЬТУРЫ ХРИСТИАНСКИХ ТЕОЛОГОВ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX – НАЧАЛА XXI В.

А. С. Мартысевич

Минск, Беларусь

Интерпретация и аксиологическая окраска феномена повседневности в той или иной религии тесно взаимосвязана с такой конституирующей религиозное сознание и опыт бинарностью, как «сакральное – профанное»¹. С точки зрения классиков феноменологии религиозного опыта, представления о сакральном и профанном являются базисными для всех религий². Вместе с тем, ряд исследователей указывают на синонимичность понятий профанное и повседневное. Так, например, В. Касьянов,

¹ Следует согласиться с критиками тезиса о том, что «сакральное – профанное» является базисной для всех религий дихотомией (см., например, доклад А. П. Забияко «Религия: опыт понимания и типологии». – Режим доступа <http://religious-life.ru/2013/03/zabiyako-religiya-opyit-ponimaniya-i-tipologii/>), что подтверждается и предлагаемым в статье исследованием, однако стоит признать, что определения сакрального и профанного (не в качестве всегда жесткой дихотомии) являются концептами, конституирующими религиозный опыт.

² *Отто, Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто. – СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. – 272 с.; *Элиаде, М.* Священное и мирское / М. Элиаде; пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

В. Нечипуренко определяют профанное как «аспекты социальной реальности, которые носят обычный и повседневный характер»¹. Н. Аберкромби, С. Хилл, Б. С. Тернер утверждают, что «сакральное отделяется от профанного мира – мирской повседневной реальности тяжелого труда, рабочих и семейных обязанностей»². А. П. Забияко определяет профанное как «уровень обыденного, постороннего, эмпирического, феноменального бытия»³. Целью данной статьи является обоснование несинонимичности понятий повседневное и профанное, а также эвристического потенциала понятия повседневности для религиоведения в качестве концепта, позволяющего преодолеть жесткую оппозицию полюсов дихотомии «сакральное – профанное», а точнее описать те религии (или конфессии), для которых такое жесткое противопоставление не является характерным. Поставленная цель достигается при помощи методов теоретической реконструкции и компаративного анализа. Эмпирическим базисом для данного исследования выступают тексты христианских теологов второй половины XX – начала XXI в.

Этимологически понятие «профанное» восходит к латинскому *profanum*, что означает лишенный святости, нечестивый. Как верно отмечает А. П. Забияко, профанное – мировоззренческая категория, выражающая онтологически и аксиологически низкое положение объекта, не обладающего качеством святости⁴. Исходя из логики отождествления понятий профанное и повседневное, последнее оказывается нечестивым, наделяется отчетливо негативными коннотациями. Более того, независимо друг от друга М. Х. Вагенворт и Э. Бенвенист оспорили устоявшееся толкование приставки *pro* (перед), доказав, что *profanus* означает не

¹ Касьянов, В. В. Словарь специальных терминов / В. В. Касьянов, В. Н. Нечипуренко // Социология права / В. В. Касьянов, В. Н. Нечипуренко. – Ростов н/Д: Феникс, 2001. – С. 196.

² Аберкромби, Н. Социологический словарь / Н. Аберкромби, С. Хилл, Б. С. Тернер. – 2008 [Электронный ресурс] Национальная энциклопедическая служба России. – 2015. – Режим доступа: <http://voluntary.ru/dictionary/874/word/profanoe>. – Дата доступа: 05.01.2015.

³ Забияко, А. П. Профанное / А. П. Забияко // Религиоведение. Энциклопедический словарь. Портал «Религия. История. Философия» [Электронный ресурс]. – М.: Акад. проект, 2006. – Режим доступа: <http://religa.narod.ru/zabijako/p09.htm>. – Дата доступа: 04.01.2015.

⁴ Там же.

несвятой, а **уже** не святой, то есть относится не к месту, а к действию: изгнанию из храма, потере святости. Тем не менее повседневное в качестве обыденной, каждодневной жизни далеко не всегда рассматривается религиозным сознанием как лишенное святости. Так, к примеру, М. Элиаде отмечает, что для человека первобытных обществ вся жизнь в целом может быть освящена: «Это вполне допустимо, ведь все поступки человека были уже совершены *in illo tempore* Богами или Героями-основателями цивилизаций. Они не только внедрили определенные виды работ, способы питания и любви, формы речевого общения и т. п., но даже жесты...»¹. Рассмотрим место и роль понятия «повседневное» в бинарности «сакральное и профанное» на примере христианства.

Трансцендентно-имманентное понимание Бога в христианстве, вера в богочеловеческую сущность Иисуса Христа, особая христианская антропология, включающая концепт святых, особая эсхатология, в которой находит выражение идея «неразделимости Божественного и человеческого, как в личной, так и в общественной жизни человека»², предполагает особое отношение к миру как к сфере человеческого существования. Адам, совершив грехопадение, становится существом профанным, однако Бог, став человеком, указывает путь спасения и тем самым снимает онтологическую профанность мира. Именно поэтому христианами мыслителями второй половины XX – начала XXI в. мир, как правило, не отождествляется со сферой профанного. Так, к примеру, православный мыслитель П. Н. Евдокимов вместо онтологического дуализма Церкви и культуры, сакрального и профанного говорит об этическом дуализме освященного и оскверненного, возможного к проявлению в любых областях человеческой жизнедеятельности. Данный теолог, определяющий культуру как «прелюдию на земле небесного славословия»³, усматривает потенциальную возможность проникнуть во внутрен-

¹ *Элиаде, М.* Священное и мирское / М. Элиаде; пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 106.

² *Мейендорф, И. Ф.* Православие в современном мире / И. Ф. Мейендорф. – М.: Путь, 1997. – С. 225.

³ *Евдокимов, П. Н.* Искусство иконы. Богословие красоты / П. Н. Евдокимов; пер. с фр. иеромон. Димитрия (Захарова), Е. Л. Майданович. – Клин: Христиан. жизнь, 2007. – С. 63.

ний смысл космоса сквозь культуру (наилучшим примером здесь выступает икона). В целом, христианская теология культуры второй половины XX века (П. Н. Евдокимов, В. Г. Флоровский и др. – в православии; Р. Гвардини, Ж. Маритен и др. – в католицизме; П. Тиллих, Р. Х. Нибур и др. – в протестантизме) является примером понимания культуры как феномена, не вписывающегося в дуализм сакрального и профанного.

Как в православии, так и в протестантизме и католицизме 1950-х – первой половины 1960-х гг. указывается, что религия нуждается в культуре как в материале и форме выражения. Такое понимание соотношения культуры и религии репрезентируют Р. Гвардини, Ж. Маритен, Й. Л. Громадка, Э. Л. Мэскол, Р. К. П. Нибур, Р. Х. Нибур, П. Й. Тиллих, А. В. Мень, Л. А. Успенский, Г. В. Флоровский. В теологии католицизма и православия в большей степени акцент делается на ритуальном, институциональном, художественном и архитектурном выражении, а в протестантизме – на языковых формах, которые также всегда укоренены в определенной культуре.

И в богословии православия, и в теологии католицизма, и в теологии протестантизма этого периода отмечается стремление обосновать необходимость религии для культуры. Р. Гвардини, Ж. Маритен, П. Й. Тиллих, П. Н. Евдокимов, А. В. Мень, Г. В. Флоровский понимают религию как творческий источник, субстанцию культуры; Р. Гвардини, Й. Л. Громадка, Р. К. П. Нибур, Р. Х. Нибур, Г. В. Флоровский – как элемент, обеспечивающий жизнеспособность культуры. Например, протестантский теолог Р. К. П. Нибур отмечает, что культура гибнет вследствие потери свободы, а источником этой свободы является вера в Бога. С точки зрения П. Й. Тиллиха, культуру, религию и мораль как элементы единства духа можно различить, но нельзя разделить: религиозное самотрансцендирование может происходить лишь в сформированном безусловным императивом «я» и обретает форму лишь в универсуме смысла, в культуре. Католический мыслитель Р. Гвардини отмечает, что культура без религии неизбежно склоняется к насилию и, как следствие, самоуничтожению. Православный богослов Г. В. Флоровский пишет, что «творчество питается и черпает свои силы из глубин духовной жизни»¹.

¹ Флоровский, Г. В. Христианство и цивилизация / Г. В. Флоровский // Избранные богословские статьи / Г. В. Флоровский. – М., 2000. – С. 223.

А. В. Мень говорит об «укорененности культуры в почве веры»¹.

Следует также подчеркнуть, что степень взаимосвязи культуры и религии у различных теологов различна: от постулирования отсутствия четких границ (в идеале) между религией и культурой в работах П. Н. Евдокимова, когда культура, направленная на служение Богу, «сливается с литургией, ... становится *славословием*»², до относительной автономизации религии и культуры в концепциях Р. Х. Нибура и Й. Л. Громадки.

Как для теологии православия, так и для теологии католицизма, и для теологии протестантизма характерна тенденция (окончательно оформившаяся к началу второй половины XX в.) нахождения среднего пути между противопоставлением культуры и Бога и их слиянием. Различные авторы пытаются преодолеть эти крайности различным образом: через предпочтение типа «Христос – преобразователь культуры»³ среди возможных соотношений Христа и культуры (Р. Х. Нибур), через постулирование эсхатологической цели культуры (Р. Гвардини, Ж. Маритен, П. Й. Тиллих, П. Н. Евдокимов, А. В. Мень, Г. В. Флоровский). Например, П. Н. Евдокимов пишет: «Ни одна форма жизни и культуры не чужда Богу... .. Его спасающая Любовь обнимает все, ничто не исключено из Предначертаний Божиих...»⁴.

Более того, в конце XX – начале XXI в. в христианских концепциях культуры осуществляется «поворот к повседневности», связанный с так называемым антропологическим поворотом в философско-богословской мысли XX в. В христианских концепциях культуры этого периода поворот к повседневности выражается, прежде всего, в отрицании культурного элитаризма, в тематиза-

¹ Мень, А. В. История религии. В поисках Пути, Истины и Жизни: в 7 т. / протоиер. А. В. Мень. – М.: Слово, 1991–1992. – Т. 1: Истоки религии / предисл. С. С. Аверинцева. – 1991. – С. 27.

² Евдокимов, П. Н. Искусство иконы. Богословие красоты / П. Н. Евдокимов; пер. с фр. иеромон. Димитрия (Захарова), Е. Л. Майданович. – Клин: Христиан. жизнь, 2007. – С. 76.

³ Нибур, Р. Х. Христос и культура / Р. Х. Нибур // Христос и культура: избр. тр. Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура; сост.: П. С. Гуревич, С. Я. Левит. – М.: Юрист, 1996. – С. 159.

⁴ Евдокимов, П. Н. Искусство иконы. Богословие красоты / П. Н. Евдокимов; пер. с фр. иеромон. Димитрия (Захарова), Е. Л. Майданович. – Клин: Христиан. жизнь, 2007. – С. 59.

ции необходимости изменения культуры как повседневных способов действия и, в целом, в рассмотрении культуры как стиля жизни. П. Пупар подчеркивает, что католическая Церковь после II Ватиканского собора «отказывается от «аристократического» понимания культуры...»¹. Действительно, например, Иоанн Павел II отмечает, что культура – это не особые достижения наиболее развитых личностей, но специфический модус человеческого существования, включающего и повседневность. Греческий православный богослов Х. Яннарас культуру понимает также в расширительном смысле, акцентируя внимание на повседневной жизни: «...Все мы живущие в тех условиях (т. е. условиях жизни), которые диктует господствующая в наши дни культура, научились мыслить и учимся, как нам диктуют обычаи и рефлексy (культура) нашей повседневной жизни...»². Англиканский теолог Т. М. Мур подчеркивает, что каждый человек является творцом культуры, а также полагает, что культура включает в себя повседневность: «Она [культура – А. М.] включает в себя язык, при помощи которого мы коммуницируем, трудовую этику, характеризующую нас на работе или в школе, и наши политические убеждения, точно также как и нашу повседневную рутину, предпочтения в фасонах одежды, манеры, и даже декор в наших домах и наши повседневные привычки»³. Дж. Х. Йодер отмечает, что при анализе культуры необходимо стремиться трансформировать, прежде всего, повседневные способы жизни, работы, отношений. К. Таннер указывает, что культура включает в себя культуру повседневности, а *высокая культура* является интегральной частью повседневности⁴. Следует здесь добавить, что все эти мыслители указывают на возможность богочеловеческой культуры, а значит, и богочеловеческой повседневности как ее части.

Таким образом, несмотря на то, что и понятие профанное, и понятие повседневное описывают «мирскую» сферу, сферу дея-

¹ Пупар, П. Церковь и культура. Заметки о папстве разума / П. Пупар. – Милан: Христиан. Россия; М.: Благовест, 1993. – С. 10.

² Яннарас, Х. Эсхатологическое учение Церкви / Х. Яннарас // Материалы богословской конференции Русской Православной Церкви, Москва, 14–17 нояб. 2005 г. / Синод. богосл. комис. – М., 2007. – С. 23.

³ Moore, T. M. Culture matters: a call for consensus on Christian cultural engagement / T. M. Moore. – Grand Rapids : Brazos Press, 2007. – P. 108.

⁴ Tanner, K. Theories of culture: a new agenda for theology / K. Tanner. – Minneapolis: Fortress, 1997. – P. 70.

тельности человека, необходимо подчеркнуть несводимость этих понятий друг к другу: профанное – категория аксиологическая и онтологическая, повседневное – категория антропологическая. Более того, если остановиться на определении профанного как лишнего святого, можно утверждать, что повседневное в религиозном сознании далеко не всегда отождествляется с профанным, но лишь частично пересекается с ним. М. Элиаде, анализируя архаическую религиозность, указывает на противоположность Священного Времени религиозных праздников, с одной стороны, и Мирского Времени – «обычной временной протяженности, в которой разворачиваются действия, лишённые религиозной значимости»¹, – с другой. Таким образом, центральным в различении сакрального и профанного в архаических религиях является религиозная значимость события или феномена, а следовательно, повседневность, наполненная религиозной значимостью, может быть священной. То же можно сказать относительно христианства. Так, каждодневная рутинная помощь больному входит в сферу повседневного, но, в контексте христианского мировоззрения, может быть рассмотрена в качестве служения Богу. Как отмечает митр. Иерофей (Влахос), «очистившись, ум человека озаряется, и тогда ... можно сказать, что сама жизнь и само тело человека является богословием»², т. е. вся жизнь преображенного христианина становится молитвой, включая его повседневность. Категория повседневности, используемая вместе с понятиями сакральное и профанное, позволяет описать особое отношение к миру в христианстве.

К ВОПРОСУ О ПОКАЯННОЙ ПРАКТИКЕ В ИСЛАМЕ

Т. В. Бершицкая

Москва, Россия

Покаяние является одной из основных частей религиозной практики во многих религиозных системах. Ислам в этом отношении не является исключением. Необходимость покаянной дисциплины обуславливается сотериологическими представлениями и связана с нравственными нормами, отраженными в предписаниях шариата.

¹ Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде; пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 49.

² (Влахос), Иерофей, митр. Православная психотерапия / (Влахос), Иерофей, митр. – Св.Троицкая Сергиева Лавра, 2004. – С. 146.