

СЕКЦИЯ 4

БОГОСЛОВИЕ КУЛЬТУРЫ

КУЛЬТУРА И РЕЛИГИЯ КАК ПРОИЗВОДНЫЕ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ

А. В. Данилов

*Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла
Белорусского государственного университета*

Минск, Беларусь

E-mail: religion@tut.by

Попытаемся проанализировать религию с помощью философского синтеза, т.е. рассмотрим религию как целое и подойдем к ней в свете первичных философских категорий. Так как религиозная природа человека – неслучайная черта, то религия принимает участие в особом паломническом характере человеческого существа. Чтобы прояснить суть этого утверждения мы должны выявить изначальные метафизические категории, в свете которых мы сможем увидеть сущность человека и, следовательно, собственную природу религии.

Человеку свойственно религиозное сознание, которое признает реальность Абсолютного Бытия, с которым оно себя соотносит с помощью смыслополагания. Соответственно и все религии тем или иным образом принимают условие реальности Абсолютного Бытия: Бог (Абсолют) есть единственное Бытие, а все другие (относительные бытия) суть настолько бытийствующие и реализующиеся, насколько они участвуют в Нем, причастны Ему. Исходя из этого, они есть и могут быть лишь с Ним, через Него, в Нем. Каждое существо – лишь искра, луч, часть, образ, явление Его.

Мы не можем не использовать определенной религиозно-философской терминологии, не можем не ограничивать глубину анализа культурным контекстом европейской цивилизации, но будем надеяться, что большинство специалистов в религии согласятся с тем, что будет здесь подразумеваться, если они переформулируют эту проблему иным образом или изложат ее с другими интенциональными акцентами. Несложно, например, заметить, что даже такая «атеистическая религия» как буддизм тхеравады согласится с тем, что мы намереваемся сказать, хотя она должна будет использовать совершенно иную терминологию и модели. Буддизм будет говорить не о «Бог», «Бытии» или «Участии», а об «Абсолюте», о «пустоте», о «чистой последовательности», о «состояниях сознания» и т.д.

«Мы еще не есть бытие», – сформулирует христианин. Он будет подразумевать этим, что наше существо – действительное становление и мы есть то, чем мы становимся быть, т.е. наше бытие – это становящееся бытие или бытие становления. «Мы есть еще не бытие», – переформулирует индуист. Это будет означать для него, что наше бытие – только Брахман (Абсолют): поскольку мы есть, мы есть Брахман, и поскольку мы еще не Брахман, мы еще не Бытие. «Мы еще есть небытие», – уточнит формулировку буддист. Под этим он понимает, что бытие или становление нереальны (майя), реально лишь чистое несубстанциальное «еще», которое в сущности есть «ничто». Итак, религии представили нам три модели понимания Бытия и отношения к нему человека: человек есть ничто, человек есть еще не бытие, человек еще не стал бытием» [2, с. 210].

Смысл человека S складывается из двух компонент: смысла его жизни и смысла его деятельности: $S \equiv SL \wedge SA$. Причем предельное целеполагание в контексте абсолютных ценностей (Z^W) составляет высший смысл жизни человека (SL): $Z^W \equiv SL$, а промежуточное целеполагание в контексте относительных ценностей составляет смысл деятельности человека (SA), куда относятся смысл его повседневной активности, научной, производственной, политической деятельности и т.д. Смысл жизни человека является «главным законом его развития» [6, с. 32], организующим границы смысла его деятельности.

Смысл дологичен. Дологичность смысла жизни исследовал в своих произведениях Фёдор Михайлович Достоевский. В «Дневниках писателя» за 1877 год он пишет: «Разве не то же самое делаем мы, делал я, разумом отыскивая... смысл жизни человека? И разве не то же делают все теории философские, путем мысли странным, несвойственным человеку, приводя его к знанию того, что он давно знает, и так верно знает, что без того и жить бы не мог. Разве не видно ясно в развитии теории каждого философа, что он вперед знает так же несомненно, как и мужик Федор, и ничуть не яснее его, главный смысл жизни и только сомнительным умственным путем хочет вернуться к тому, что всем известно. Ну-ка, пустить одних детей, чтоб они сами приобрели, сделали посуду, подоили молоко и т. д. Стали бы они шалить? Они бы с голоду померли. Ну-ка, пустите нас с нашими страстями, мыслями, без понятия о едином Боге и Творце! Или без понятия того, что есть добро, без объяснения зла нравственного. Ну-ка, без этих понятий постройте что-нибудь! Мы только разрушаем, потому что духовно сыты. Именно дети!» [5, с. 241] Иными словами, если есть «непосредственная любовь к жизни», то «следует и понимание ее смысла» [6, с. 50].

Итак, во всех случаях существует некоторый человек X , обладающий предельной целью Z в контексте абсолютных ценностей W , и существует интенция X к Z в W . Тогда осуществление (актуализация) X есть функция от Z^W и именно религия претендует быть решением формулы $Z^W = \alpha(X)$. Человек может не понимать, но не может не обладать предельной целью, ибо он изначально встроен в единый комплекс разворачивающегося бытия. В то же время человек может не обладать или обладать абсолютными ценностями (т.е. значение W лежит в границах от \emptyset до 1, где 1:= обладание истинными (конструктивными для осуществления человека) абсолютными ценностями, \emptyset := отсутствие таковых или обладание ложными (деструктивными для осуществления человека) абсолютными ценностями).

Вопрос об истинных абсолютных ценностях – это вопрос мирового этоса и относится к сфере морали, как это выглядит в проекте Ганса Кюнга. В нем тезисно озвучивается необходимость единого этоса для человечества в целом: «мир, в котором мы живем, имеет шанс выжить только тогда, когда в нем больше не останется места отличающимся, противоречивым и враждующим друг с другом этикам. Этот единый мир требует базового этоса; это единое мировое сообщество несомненно требует не унифицированной религии и унифицированной идеологии, а связующие и обязательные нормы, ценности, идеалы и цели» [1, с. 14]. В том случае, когда человек не понимает свою предельную цель осуществления, для него отсутствуют абсолютные ценности, но он имеет только относительные. Тогда за цель своей актуализации в бытии он принимает исключительно свою индивидуальность, во имя осуществления которой он стремится к свободе от всего и вся. Однако такая абсолютная свобода требует жертв, и в жертву приносится сам индивидуум: «Всякий, кто хочет главной свободой, тот должен сметь убить себя. Кто смеет убить себя, тот тайну обмана узнал. Дальше нет свободы; тут всё, а дальше нет ничего. Кто смеет убить себя, тот Бог. Теперь всякий может сделать, что Бога не будет и ничего не будет» [4, с. 123].

Итак, человек тем или иным образом осознает высший смысл своей жизни, имеет его, и этот смысл определяет место человека как человека в бытии и является функцией осуществления для каждого человека, организует рамочные условия его жизнедеятельности, причем может быть только одно корректное решение этой функции

(при $W=1$), определенное антропологическим единством человека (единый способ становления в бытии):

$$\forall x(M(x) \supset \exists y(SL(y,x) \wedge y=\alpha(x)))$$

$$\forall x(M(x) \supset SL(\alpha(x),x))$$

Т.е. каждый человек смыслополагает осуществление (актуализацию) своей жизни. Этот процесс смыслополагания определяет экзистенцию человека.

Здесь M := человек; SL := смысл жизни человека; Z := предельная цель; W := абсолютные ценности; RB := религиозное сознание; $\alpha(x)$:= осуществление (актуализация) x .

Вопрос о высшем смысле жизни человека, т.е. о предельной цели осуществления и абсолютных ценностях, является религиозным вопросом. Религиозное сознание конституирует *глобальный горизонт мировосприятия* человека посредством функции смыслополагания, а значит, задает человеку предельное целеполагание и абсолютные ценности в горизонте единства мира:

$$\forall x(M(x) \wedge \exists y SL(y,x) \supset RB(x))$$

Всем людям свойственно религиозное сознание, являющееся смыслообобщающей (целеполагающей и ценностноориентирующей) функцией для каждого человека, и существует только одно истинное решение этой функции:

$$\forall x(M(x) \supset \exists y SL(y,x)), \forall x(M(x) \wedge \exists y SL(y,x) \supset RB(x)) \rightarrow \forall x(M(x) \supset RB(x))$$

$$\forall x(M(x) \supset RB(x, \alpha(x)))$$

$RB(x,y)$:= x имеет религиозное сознание об y .

Т.е. каждый человек имеет религиозное сознание об осуществлении (актуализации) себя.

Но решение этой функции, для того чтобы быть воспринятым человеком, должно быть выражено в понятных ему формах некоторой культурно-исторической подосновы (обычно его родной). Поэтому решение смыслообобщающей (целеполагающей и ценностноориентирующей) функции религиозного сознания представляется в культурно-исторических формах, и это представление человеком своих предельной цели и абсолютных ценностей в конкретной культурно-исторической форме есть его религия (R):

$$\forall x[RB(x, \alpha(x)) \supset \exists z(KF(z) \wedge D(z, \text{что } RB(x, \alpha(x))) \wedge R(\text{что } D(z, \text{что } RB(x, \alpha(x)))))]$$

KF := есть культурная форма; D := выражать; R := быть религией.

Если некто x обладает религиозным сознанием о своем осуществлении (актуализации), то существует некоторая культурная форма z , которая выражает, что он имеет религиозное сознание о своем осуществлении, и религия есть то, что z это выражает. Т.е. религия является выражением религиозного сознания в некоторой культурной форме. Из сказанного следует, что *для религиозного сознания существует как минимум одна культурная форма, в которой оно может себя выразить*. Иными словами, религиозное сознание организует культурную форму. Т.е. и *культура и религия одновременно являются производными религиозного сознания*. Религиозное сознание облачается в некоторую культурную форму и представляет себя социуму в образе религии.

Всем людям свойственно религиозное сознание, являющееся смыслообобщающей (целеполагающей и ценностноориентирующей) функцией для каждого человека, которое представляется в некоторых культурно-исторических формах, именуемых религиями. Итак, есть единство (антропологическое) религиозного сознания и многообразие религий, в которых оно себя контекстуально (культурно и исторически) представляет.

Иначе говоря, религия – это фундаментальная составляющая человеческого существа. Она зависит не только от природы человека, но также и от предельной цели осуществления человека, т.к. сам человек полностью зависит от нее. В религии под предельной целью понимается нечто абсолютное, в основном именуемое Богом. Это означает, что антропологическое изучение религии не будет полноценно, если мы будем отделять природу человека от Бога, рассматривать человека как автономное существо лишь с внешним или внешне-онтологическим отношением к Богу. Это приводит нас к выводу, что природа религии зависит не от автономной природы человека, но от его онтономической структуры как бытия в Боге, с Богом, посредством Бога. Или иными словами, сущность религии принципиально зависит от природы Бога, и религия есть метафизический фактор человека.

Так как человек – не Бог, но имеет собственную и специфическую природу, абсолютно зависящую от Бога (что заложено Богом в характере тварности), и так как Бог неисчерпаем человеком только внутри человека, но более есть рядом с человеком и сверх человека, то религия обладает типичной чертой полярности, характером моста, опирающегося с одной стороны на природу человека, а с другой стороны на природу Бога.

Религия первично зависит от абсолютного, потому что человек есть ни что иное, как конкретно организованное отношение к абсолютному. Это отношение познаваемо настолько, насколько возможно изучение самого человека. Но мы должны понимать, что человек – только одна из систем комплексной ситуации мира. Поэтому религия обладает характером полярной зависимости от обоих: именно от природы Абсолюта, открывающейся в воле Божией, и от природы человека, свидетельствующей о себе в ответе на эту волю.

Предполагаемый в религии опыт откровения требует интерпретации и языка символов, если он не намерен остаться немотствующим, а должен быть передан другим. Так как каждый человек всегда живет в некоем сообществе других людей, создавшем собственную систему коммуникации, то он использует ее для различения и интерпретации религиозных событий. Религиозное откровение должно воплотиться в конкретном языке и облачиться в определенный наряд конкретной культуры. Оно также должно быть выражено в формах, понятиях или образах с определенным конкретным историко-социальным значением.

С другой стороны, сам пророк или провидец не сможет воспринять, понять, а затем передать содержание откровения или видения, если оно никак не будет связано с контекстом культуры, в которой оно происходит, т.е. если оно будет обладать характером историко-культурной независимости. Провидец не может воспринимать и передавать своей социальной группе нечто абсолютно несостыкуемое с контекстом его исторической культуры. Прежде чем откровение или видение преобразуется в религиозное провозвестие и будет передано окружающим, оно должно подвергнуться языковой обработке. Так как провидец не может передать свое видение визуально, он перемещает его в другую, языковую плоскость представления. Итак, он должен задействовать ментальные формы и категориальный аппарат, которые работают в области культуры его сообщества.

Характерный пример социокультурной обработки материала откровения представляют собой видения библейского пророка Амоса (VIII в. до н.э.) в «Книге пророка Амоса» (Ам.7,1 и далее; 8,1 и далее). Речь идет об одном ряде из четырех видений, все из которых выражают угрозу божественной кары. Однако в двух первых видениях кара отклоняется. Амос принимает там на себя классическую пророческую роль просителя, следовательно, он сам становится действующим субъектом внутри видения и желает отклонить кару. Два последних видения структурированы иначе: кара проводится в жизнь, пророк не старается активировать свои просьбы. «Очевидно, Амосу сообщены различные видения, в которых зафиксировано откровение о грядущих катаклизмах. Как только он получает и понимает эти видения, то осмысление откровения подталкивает его рассказать о них обществу и, тем самым, перестроить их в провозвестие кары. Итак, между

видением и провозвестием протекает интенсивный процесс рационального осмысления откровения в контексте социокультурного восприятия» [3, с. 216].

Однако, поскольку переживание откровения по своей сути уникально и не выводится логическим следствием из культурного окружения, то находящийся в распоряжении язык символов показывает себя несовершенным в попытке выразить происшедшее. Содержательный избыток события откровения, выделяющий его из цепочки всех прочих событий повседневности, не может поэтому найти себе равноценное выражение в обыденном языке.

Это объясняет два феномена, практически всегда проявляющиеся при непосредственном религиозном опыте: 1) он повергает человека в неминуемое пред лицом неслыханного, с которым тот сталкивается, 2) он формирует новые представления, выражающиеся в новых словах и понятиях. Впечатляющим примером первого являются мистики, а второго – родоначальники религий, причем нередко они идентичны друг другу. Также во всех религиозных традициях, несмотря на специфически сформированный язык совместимых между собой символов, налицо и такие образы переживания откровения, которые явно чужеродны традиционному языку этих религий, вводят зачастую в заблуждение и являются камнями преткновения, потому что они сообщают о таких религиозных установках, для которых прежде не существовало языковых средств. В наихудшем случае такие установки просто насильственно удаляются из институционализированной религии. В различном виде они вновь всплывают в истории ересей, которая, само собой понятно, не ограничивается лишь христианством. Сюда же относятся и сомнения, в которые часто впадают именно те, кого позднее почитают святыми. В такой перспективе эти сомнения приобретают некоторую убедительность.

Известнейший пример таких религиозных событий – проповедь Иисуса Христа. Он говорит о завершении и исполнении ветхозаветной иудейской веры: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф.5,17). Однако самопонимание Иисуса Христа практически неизбежно должно было быть воспринято массой верующих иудеев, в силу ригористичного понимания закона, как явное богохульство.

Если религия как символическая система культуры является результатом процесса интерпретации первоначального переживания откровения с помощью инструментария культуры определенного народа или конкретной социальной группы, то имманентный процесс развития конкретной религии становится, во-первых, понятнее, а во-вторых, наглядней. Ясно, что религия со своей стороны может стать культурной силой, формирующей практически все основные социальные и коммуникационные структуры. Несоответствие между первичным религиозным опытом и его вторичным культурным опосредованием создает творческое напряжение, постоянно проявляющееся в новых усилиях наиболее подобающим образом выразить религиозное исконное переживание и сохранить его в неискаженном виде. *Всякий удачный результат взаимодействия религии и культуры в контексте религиозного опыта оказывает влияние на социокультурные представления и установки.*

При этом не существует никакого абсолютного масштаба, т.е. критерий приемлемости результата их взаимодействия является переменной величиной относительно конкретного культурного (и религиозно обусловленного) самопонимания. Сложно отделить религиозный опыт из врожденной ему культурной среды и соотнести его с другими событиями. Отсюда можно сделать обратное заключение. Почему определенные религиозные воззрения, обладавшие на предыдущей ступени общественного сознания безусловной значимостью, могут позднее утратить ее? Потому что действующую взаимосвязь между религией и культурой нельзя представить статично, она является динамическим отношением «давать и брать», «оказывать воздействие и испытывать его».

ЛИТЕРАТУРА

1. Küng, H. *Projekt Weltethos*. – München, 1990.
2. Данилов, А. В. *Единство и многообразие религии. Аналитическое религиоведение и теология диалога*. – Минск, 2004.
3. Данилов, А.В. *Основы систематического религиоведения*. – Минск, 2009.
4. Достоевский, Ф. М. *Бесы*. – М., 1990.
5. Достоевский, Ф. М. *Дневник писателя. 1877. Июль-Август* // Достоевский, Ф.М. *Собрание сочинений в 15 томах*. – Т. 14. – СПб., 1995. С. 239–243.
6. Розанов, В. В. *Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского*. – М., 1996.