

Е.Н. Яркова

РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА КАК ПРЕДМЕТ КУЛЬТУРОЛОГИИ: ОПЫТ ТИПОЛОГИИ

Аннотация. Объектом исследования является религиозная культура как одна из форм культуры. В качестве предмета исследования полагаются ценностно-смысловые основания таких выделяемых автором типов религиозной культуры, как: традиционализм, утилитаризм, креативизм. Позиционируя религиозную культуру как не редуцируемую к религии неотъемлемую часть культуры человечества, автор эксплицирует разрушительные и созидательные аспекты различных её типов. В его видении, такие деструктивные явления, как религиозный экстремизм, религиозная ксенофобия являются смысловыми атрибутами традиционалистской религиозной культуры, частично они преодолеваются в утилитаризме и «снимаются» в религиозной культуре креативизма. Алгоритм развития религиозной культуры представлен автором как диалектическая триада, где тезис представляет религиозная культура традиционализма, анти-тезис – религиозная культура утилитаризма и синтез, «снятие» – религиозная культура креативизма. Методология исследования представляет собой синтез таких исследовательских процедур как: метод семантико-аксиологической редукции, в процессе которой исследователь, отсекая внешние, формальные аспекты религиозной культуры, эксплицирует их внутренние содержательные – ценностно-смысловые характеристики; и метод идеального типизирования, направленный на мысленное конструирование моделей религиозной культуры, выступающих как инструменты её познания. Научная новизна заключается в разработке культурологического подхода к исследованию религиозной культуры, суть которого заключается в его направленности на выявление некоторых всеобщих типов религиозной культуры. Использование в качестве инструмента культурологического анализа сформированной автором типологической триады: традиционализм, утилитаризм, креативизм, позволяет развенчать широко распространенную тенденцию отнесения таких разрушительных явлений как религиозный экстремизм, религиозная ксенофобия к той или иной исторически-конкретной религии; эксплицировать универсальную для различных религий семантику такого рода разрушительных феноменов; выработать определённые универсальные семантические антитоды, призванные семантически нейтрализовать эти явления. Автор выдвигает идею, согласно которой смысловым антитодом традиционализма является утилитаризм, расшатывающий свойственный традиционализму экстремизм и ксенофобию; полное подавление этих разрушительных феноменов осуществляется в рамках креативизма, снимающего оппозицию традиционализма и утилитаризма.

Ключевые слова: религиозная культура, религия, культурология, ценности, смыслы, ценностно-смысловая редукция, идеальные типы, традиционализм, утилитаризм, креативизм.

Abstract. The object of study is the religious culture as a form of culture. The author examines religious culture as a phenomenon of culture rather, than an epiphenomenon of religion. He allocates such types of religious culture as: traditionalism, utilitarianism, creativism. In his vision of such destructive phenomenon as religious extremism is semantic attribute of traditionalist religious culture. Partially it is overcome in utilitarianism and removed in the religious culture of creativism. Algorithm development of religious culture presented by the author as a dialectic triad, where the thesis is religious culture of traditionalism, antithesis is religious culture of utilitarianism and synthesis is religious culture of creativism. The methodology of research represents a synthesis of such research procedures as: method of semantic and axiological reduction, in which the researcher cutting off external formal aspects of religious culture explicates their internal informative value-semantic characteristics; and method of ideal typing, aiming at the construction of mental models of religious culture, to serve as its tools of cognition. Scientific novelty and originality consists in development of culturology approach to the study of religious culture, aimed at identifying some general types of religious culture. Use as a tool for cultural study generated by the author of the typological triad: traditionalism, utilitarianism, creativism, allows you: to debunk the widespread tendency for categorizing of such destructive phenomenon as religious extremism as attribute of any concrete-historical religion; to identify universal for different religions, the semantics of this destructive phenomenon; to develop certain universal semantic antidotes to semanti-

cally neutralized this phenomenon. The author puts forward the idea that semantic antidote traditionalism is utilitarianism, shook traditionalism revived extremism and terrorism, suppressing these destructive phenomena is carried out within the framework of creativism, to eliminate the opposition of traditionalism and utilitarianism.

Key words: *semantic and axiological reduction, meanings, values, cultural studies, religion, religious culture, ideal types, traditionalism, utilitarianism, creativism.*

Словосочетание «религиозная культура» изначально содержит в себе проблему, суть которой можно артикулировать в терминах «основного философского вопроса» – что первично религия или культура? В истории теологической, религиоведческой, философской мысли можно обнаружить несколько вариантов ответов на этот вопрос» [1]. Как представляется, эти варианты распадаются на три основные позиции.

Первая, радикально религиозная по своему духу, характеризуется редукцией культуры к религии как сущностному её основанию и источнику, соответственно, исключением самой возможности существования нерелигиозной культуры. Иллюстрацией подобного рода трактовок может служить высказывание П. Тиллиха: «религия – субстанция культуры, культура – форма религии» [2, с. 266]. Понятно, что с такой позиции словосочетание «религиозная культура» выглядит как тавтология, следовательно, не имеет серьёзных оснований для обретения понятийного статуса.

Вторая позиция – радикально антирелигиозная, характеризуется квалификацией религии как антикультуры, соответственно исключением самой возможности существования такого явления как религиозная культура. Активным сторонником этой просветительской по своему духу концепции был В.И. Ленин, рассматривающий в качестве значимой части культурной революции в России борьбу против «религиозного одурачивания» народа, полагающий, что: «...чем больше будет распространяться просвещение в народе, чем более религиозные предрассудки будут вытесняться социалистическим сознанием...» [3, с. 52-56]. Понятно, что с такой позиции словосочетание «религиозная культура» выглядит как нонсенс, соответственно, никоим образом не может претендовать на статус научного понятия.

Третья позиция – как религиозная, так и религиозно индифферентная – характеризуется определением религии как одного из сегментов культуры. Сторонником этой позиции можно считать, например, Д. Аруна, рассматривающего религию как смысловой локус культуры, в котором люди находят смысл своей жизни, как часть культуры, в которой она практикуется [4]. В таком прочтении религия предстаёт как одна из сфер культуры, что исключает возможности редукции религии к куль-

туре, а культуры к религии и, следовательно, создаёт предпосылки превращения словосочетания «религиозная культура» в научное и, в первую очередь, культурологическое понятие.

Актуальность понятия «религиозная культура» представляется чрезвычайно высокой уже потому, что оно обозначает ту сферу культуры, которая играет всё более важную роль в современном глобальном мире. Значимость религиозного фактора в этом мире нашла отражение в идеях «столкновения цивилизаций» С. Хантингтона, «столкновения фундаментализмов» Тарика Али, «отравляющей роли религии в современном обществе» К. Хитченса и др. [5; 6; 7]. Сегодня всё более очевидным становится, что такие разрушительные, смертоносные феномены, как религиозный экстремизм, религиозный терроризм являются продуктами религиозной культуры. Последняя, по нашему твёрдому убеждению, не сводима к религии, хотя и связана с нею неразрывными узами. Кардинально различные типы религиозной культуры могут прорасти на почве одной и той же религии и, наоборот, различные религии могут порождать изоморфные типы религиозной культуры. Последнее утверждение в первом приближении может показаться абсурдным, тем не менее, мы постараемся обосновать его посредством апелляции к культурологическому подходу, который, как представляется, открывает новые грани такого непростого явления как религиозная культура.

Религиозная культура в культурологическом измерении

Специфика культурологического подхода к исследованию религиозной культуры особенно наглядна в его сравнении с религиоведческим подходом.

Религиоведение позиционирует религиозную культуру как, главным образом, атрибут религии, как порождаемую религией ценностно-смысловую систему, выступающую мотивационным основанием религиозной в широком смысле деятельности человека. Исчерпывающее понятие религиозной культуры даёт классик отечественного религиоведения Н.И. Яблоков: «Религиозная культура – это совокупность имеющихся в религии способов и приёмов обеспечения и осуществления бытия человека, которые реализуются в ходе религиозной

деятельности и представлены в её продуктах, несущих религиозные значения и смыслы» [8, с. 212].

Культурологическая оптика отличается от религиоведческой, в первую очередь, тем, что религиозная культура рассматривается как сегмент культуры, одна из её форм, в рамках которой общекультурные ценности и смыслы облекаются в религиозную семантическую оболочку, обретают религиозную концептуализацию. Конечно, такой схематизм, несомненно являющийся условным, может вызвать законное возражение, связанное с констатацией того обстоятельства, что существуют культуры, в которых общекультурные ценности и смыслы носят по определению религиозный характер; что существуют также свободные от религиозной символики, секулярные культуры. Отвечая на эти возражения, необходимо констатировать, что соотношение форм культуры: политической, экономической, научной, религиозной, художественной, в исторической перспективе всегда является собой некую иерархию, которая при этом не является неизменной. Соответственно, религиозная культура может играть в культуре главную роль, подчиняя себе все иные формы культуры, но возможна и иная ситуация, когда роль религиозной культуры второстепенна, когда она низводится до уровня культурной маргинальности, латентности, приобретает черты псевдорелигиозности или атеизма. Однако, как представляется, не существует культур, в которых бы религиозная форма культуры отсутствовала. Нельзя не согласиться с А. Менем, утверждающим, что: «...как только человек становится человеком, он сразу же обретает связь с вечным, то есть у него появляется религия. Фактически искусство, религия и человек – ровесники» [9]. И дело тут даже не в том, что в силу относительности и перманентной неполноты научного знания, всегда будет существовать некая сфера непознанного, порождающая представления о неких иррациональных силах, создающих мир и управляющих им. Дело также не в том, что религия отражает некоторые фундаментальные аспекты человеческого мышления, психологии, социальности, поэтому её вытеснение какой-либо иной формой культуры означало бы полное перерождение человека. Религиозная культура – неотъемлемая часть человеческой культуры главным образом потому, что её в пространстве получают воплощение определённого рода ценности и смыслы, которые в любой другой форме культуры могут быть выражены далеко не столь ёмко и онтологически содержательно. Вместе с тем, забвение или сжатие этих ценностей, по убеждению, исследователей прошлого и настоящего, влечёт вырождение куль-

туры, утрату ею значительной части своего творческого потенциала. О каких ценностях идёт речь?

Первое, о ценности **абсолютного** – безусловного, безотносительного, вечного и всеобщего как экзистенциально значимого для человека идеала. Действительно, существование в зыбком беспочвенном мире тотальной относительности – ситуационной вариативности нравственных норм, перманентной трансформации социальных идеалов, беспредельной фальсификации научных теорий, в мире релятивности и темпоральности, стохастичности и сингулярности есть, по сути, существование в мире абсурда. Абсолютное является важнейшим смыслом, посредством которого человек преодолевает абсурдность своего существования, конституирует мир как целостный и гармоничный, а самого себя как феномен с более значимым, нежели биологическая репродукция или социальная польза, смыслом существования. При этом наиболее релевантное онтологическое обоснование ценности абсолютного находит именно в религиозной культуре, именно в этой сфере культуры, по убеждению В.С. Соловьёва, человек способен уловить высшее, безусловное содержание жизни [10, с. 5].

Второе, о ценности **трансцендентного** как важнейшего измерения человеческого бытия. Идея трансцендентного как сферы запредельного, возвышенного, превосходящего мир, в который включён человек, всегда играла значимую роль в определении смысла человеческой жизни и не только. Например, А.А. Пелипенко и И.Г. Яковенко рассматривают трансцендентное как горизонт возможной системы культурного смыслообразования, как сумму потенциальных смыслов, которой может быть наделён объект. Каждый прорыв за пределы этой системы (трансцендирование) отслаивает от сферы трансцендентного новые смыслы и вписывает их в систему имманентного культурного опыта [11, с. 39-41]. Наиболее последовательное воплощение ценности трансцендентного находит именно в религиозной культуре, поскольку и сама религия вытекает из ощущения разрыва между трансцендентным и имманентным.

Третье, о ценности **сакрального** – священного, воспринимаемого как нечто кардинально отличное от рутинной повседневности, чрезвычайно значительное и важное, выступающее предметом поклонения. Потребность в сакральном – одна из фундаментальных потребностей человека, поскольку священное есть один из метасмыслов, вокруг которого организуется ценностно-смысловое пространство культуры. Ценность сакрального с наибольшей полнотой выражена именно в религиозной культуре, поскольку убеждение в существовании сакраль-

ного, сопричастность к нему, стремление к стяжанию святости составляют суть религии. Р. Отто писал: «...осознание и признание чего либо «священным» является в первую очередь своеобразной оценкой, которая осуществляется *так* только в религиозной области. Правда она тут же переходит и в другие области, например, в область этики, но сама из иного не проистекает» [12, с. 11].

Итак, религиозная культура – вечный спутник человечества. Это обстоятельство становится всё более очевидным на фоне реалий современного мира, где, по свидетельству аналитиков, десакрализация и секуляризация сменяется ресакрализацией и десекуляризацией, идея пострелигиозной культуры вытесняется идеей культуры постсекулярной [13].

Однако вернёмся к проблеме специфики культурологического подхода к изучению религиозной культуры. Суть его заключается, прежде всего, в том, что выделяя в качестве объекта исследования религиозную культуру, религиоведение в качестве предмета исследования полагает те или иные аспекты религии, т.е. религиозная культура рассматривается сквозь призму той или иной конкретной религии. Культурология обращаясь к исследованию религиозной культуры, фокусирует внимание на культурных аспектах, иначе говоря, культурологию интересует не специфика религиозности той или иной религиозной культуры, а специфика её, условно говоря, «культурности». Понятно, что «культурность» выступает в данном случае не как антоним бескультурья, но как синоним ментальности. Последняя, в нашем представлении, есть, ничто иное как, определённая исторически сформировавшаяся ценностно-смысловая система, выступающая мотивационным основанием человеческой деятельности. Собственно говоря, идея выявления ментальных оснований религиозной культуры приходит в голову в результате наблюдения такой интересной закономерности как известная синхрония трансформации различных форм культуры. Скажем, модернизация политической, экономической, нравственной культуры осуществляется параллельно с модернизацией культуры религиозной. Этот факт является серьёзным аргументом в пользу позиции, в русле которой признаётся, что существование и развитие религиозной культуры зависит от общекультурных процессов не меньше, а может быть и значительно больше, нежели от процессов собственно религиозных.

Что касается различий в методологии исследования религиозной культуры религиоведением и культурологией, оно сводится к двум основным параметрам.

Первый. Если религиоведение тяготеет к индивидуализирующему подходу, связанному с выявлением отдельных, особенных, присущих той или иной конкретной религиозной культуре качеств, то культурология, в нашем представлении, должна отдавать предпочтение генерализации, направленной на экспликацию всеобщих оснований, концептуальных принципов, логики религиозной культуры.

Второй. Прибегая к такой краеугольной для социально-гуманитарного знания методологии исследований как метод идеального типизирования, религиоведы фокусируют внимание на локализованных в пространстве и во времени «генетических идеальных типах» (М. Вебер), служащих средством каузального анализа и обобщения индивидуальных исторических явлений. В сущности, типология религиозной культуры в рамках религиоведения совпадает с типологией религий как таковых, например, выделяются культура родоплеменных религий, индуистская, конфуцианская, буддийская, христианская, исламская культуры.

Культурологи, по нашему мнению, должны в большей мере апеллировать к «чистым идеальным типам» (М. Вебер), используемым в качестве инструментов анализа религиозной культуры в целом, безотносительно её к пространственно-временному определению, выделяя, скажем, традиционную, модернистскую и др. религиозную культуру.

Необходимо отметить высокую научную и практическую значимость такого рода культурологической типизации. Отнесение к тому или иному «идеальному чистому типу» религиозной культуры открывает возможности сравнения различных религиозных культур, выявления уровня их конфликтности или толерантности, наконец, выявления механизмов динамики религиозной культуры, её потенциалов к регрессированию или прогрессированию. Эти знания могут служить своего рода сейсмографом, показатели которого в той или иной мере предупреждают о возможных деструктивных явлениях в том или ином регионе мира, а также указывают пути их предотвращения.

Типология религиозной культуры

Преимущества и одновременно недостатки метода «чистого типизирования» заключаются в том, что он вовсе не сводится к выделению неких единственно возможных, «правильных» идеальных типов. Будучи методом творческим, метод «чистого типизирования» предполагает бесчисленное количество вариаций, в зависимости от того, какие аспекты религиозной культуры интересуют исследователя. Предлагаемая автором этих строк, типология

религиозной культуры представляется отнюдь не единственно возможной, скорее это один из путей концептуализации такого сложного явления как религиозная культура. Основным принципом типизации в данном случае выступает способ отношения человека и/или общества к религии, который является проекцией отношения человека и/или общества к миру как таковому. В нашем представлении, существуют три основных модуса осмысления человеком мира и, соответственно, отношения к религии: «религия (мир) как условие», «религия (мир) как средство» и «религия (мир) как цель» и, соответственно, три типа религиозной культуры – традиционализм, утилитаризм, креативизм.

Традиционализм как тип религиозной культуры зиждется на отношении человека к миру и, соответственно, к религии как к условию – вечному и неизменному порядку, очерчивающему существование человека раз и навсегда установленными правилами. Источником этого порядка, в традиционалистском осмыслении, выступает некая сверхчеловеческая, вездесущая сила, верховное существо, всемогущая высшая личность, стоящая над миром и управляющая им. Божественное начало, в традиционалистском осмыслении, характеризуют величие, безграничная власть, оно выступает в качестве высшего законодателя и судьи, учредителя традиции как совокупности норм и регулятивов жизни и деятельности человека. Устойчивый паттерн религиозного традиционализма – партиципация к ценностям абсолютного, трансцендентного, сакрального, и, в той или иной мере, отчуждение от ценностей относительного, имманентного, профанного.

Отношения между человеком и сверхчеловеческим, божественными силами в традиционализме укладываются в формулу «господства – подчинения». Человек в таком контексте позиционируется как раб и воин, что обуславливает его, с одной стороны, сервильную покорность, безропотное смирение, с другой стороны, агрессивный милитаризм, готовность к священной войне за веру.

Существенным семантическим элементом традиционализма является **религиозный авторитаризм**. Авторитарному теистическому мышлению, по убеждению Э. Фромма, свойственно рассматривать бога как символ власти и силы, а человека – как бессилия и покорности [14, с. 166-167].

Подобного рода представления касательно отношений человеческого и божественного порождает целый спектр смыслов, составляющих семантический строй традиционалистской религиозной культуры.

Одна из ключевых интенций традиционализма – **радикальный догматизм**. Догматизм при-

нято рассматривать как неотъемлемое свойство религиозного сознания, вместе с тем, в философии религии сложилась традиция размежевания разных видов догматизма. Главное отличие радикального догматизма заключается в приверженности его носителей к экстраполяции как стратегии осмысления мира, в процессе которой поток мировых событий втискивается неизменные жёсткие смысловые формулы, без учёта конкретных обстоятельств, места и времени, на основе слепого подчинения авторитету. Иными словами суть радикального догматизма – в категорическом неприятии любого рода интерпретации религиозных догм, в педантичном следовании не столько их духу, сколько букве.

Традиционалистская религиозная культура крайне **ригористична** – её носителей характеризуют неконформизм и бескомпромиссность, скрупулёзное соблюдение предписанных божественным законом норм безотносительно к ситуационным реалиям, вопреки целесообразности, интересам людей и общества. Религиозный ригоризм неизбежно ведёт к **религиозному фанатизму** – доведённой до исступления преданности каким-либо верованиям, готовности к самопожертвованию во имя их торжества.

Религиозный фанатизм, в свою очередь, неотделим от: **религиозного монологизма**, ограничивающего мир религиозной культуры рамками «своей» культуры и квалифицирующего иные религиозные культуры как антикультуры; и **радикального изоляционизма**, который отличается его умеренных форм тем, что делает акцент не на утверждении превосходства своего религиозного учения, но на чрезвычайной нетерпимости к иным верованиям, носителям иных религиозных культур.

Радикальный изоляционизм есть не что иное, как **религиозная ксенофобия**, разделяющая мир на «своих» и «чужих». При этом «чужие» оцениваются как носители мирового зла, представители антимира, нелюди.

В сущности, религиозный фанатизм, религиозный монологизм, религиозный изоляционизм, религиозная ксенофобия – есть ступени восхождения от религиозного авторитаризма к **религиозному экстремизму**. Последний связан с актуализацией древнейших родоплеменных представлений, согласно которым «чужой» никогда не может стать «своим», поскольку зло не способно стать добром, следовательно, победа добра возможна только через уничтожение зла. Носитель таких представлений убеждён, что все проблемы выступают как результат козней злых сил, соответственно их решение может быть реализовано только посред-

ством истребления зла и его агентов. Именно в рамках экстремистских представлений страдания и боль одних людей могут служить предметом радости и торжества других.

Религиозная культура традиционалистского типа герметична и статична, поскольку не приемлет изменений и отвергает возможность каких либо влияний. Этот тип религиозной культуры, часто именуемый фундаментализмом, не имеет привязки к какой либо конкретной религии – существуют протестантский, католический, православный, исламский и т.д. фундаментализм.

Утилитаризм как тип религиозной культуры имеет в своём основании отношение к миру и, соответственно, к религии как к средству – источнику человеческого и социального благополучия и счастья. Понятие «утилитарная религиозная культура» возможно, звучит как нонсенс, тем не менее, этот термин не является изобретением автора этих строк. Например, «утилитарной секуляризацией» называл религию древних римлян Гартман [15, с. 188]. Как «утилитарная» характеризуется религиозная культура современной России: «Мы видим, что сама религия подавляющим большинством, в том числе и православных верующих, понимается «не религиозно», а социально-утилитарно, как средство поддержания культуры и морали. Большинство новых верующих называют себя верующими не столько потому, что они действительно верят в Бога и в неотделимые от веры в Бога основные положения религиозного мировоззрения, а потому что считают, что религия – полезна для общества, быть верующим – хорошо (и, очевидно, потому, что это стало «респектабельно»)» [16, с. 86].

Примитивному утилитаризму присуще потребительски-функциональное отношение к религии как к средству достижения политических, экономических, популистских целей. Такое отношение порочно по своей сути, поскольку оно оборачивается, как минимум, лишённым содержания обрядоверием и, как максимум, использующими религию для прикрытия корыстных целей, псевдорелигиозным экстремизмом и терроризмом.

Развитой утилитаризм характеризуется объективировано-оценочным отношением к религии, превращающим её в предмет аналитических размышлений нацеленных на выявление её социальной или антропной пользы/вреда. Здесь возможны два основных пути осмысления религии и соответственно конституирования религиозной культуры.

Первый – осмысление религии как явления негативного, антропно и социально бесполезного, вредоносного, влечет решительное отторжение ре-

лигии, которое может приобретать форму атеизма, антиатеизма, антиклерикализма. Иллюстрацией подобного отношения к религии могут служить воззрения Л. Фейербаха, З. Ницше, З. Фрейда и др. Радикально антирелигиозен современный неоатеизм, один из основателей которого – С. Харрис – в книге с симптоматичным названием «Конец веры» недвусмысленно заявляет, что религию необходимо слать в архив, поскольку религиозная вера не только не приносит никакой пользы здоровью общества, но всегда несёт угрозу терроризма [17]. Однако упование на атеизм едва ли можно считать способом преодоления проблем, которые несёт в себе мир религиозных культур. Вся сложность проблемы заключается в том, что атеизм – утилитаристская разновидность религиозной культуры, он возникает в результате переворачивания, инверсии традиционализма, порождая различного рода псевдорелигиозные культуры, активно использующие религиозную символику и фразеологию. Утилитаристская идея служения благу общества, человека может приобретать типично религиозный пафос, облачатся в ритуальные одежды святой веры. Не случайно русские философы «серебряного века» называли утилитаризм российской радикальной интеллигенции «религией человекобожества», «культом земной пользы» [18]. Замечу, что главный утилитаристский принцип – «наибольшего счастья для наибольшего числа людей» – отнюдь не исключает возможности экстремистских его интерпретаций. Например, П. Батлер утверждает, что: «Некоторые террористы защищают свое право отнимать человеческие жизни, утверждением, что это делается во имя общего блага» [19, с. 1].

Второй – осмысление религии как явления в высшей степени полезного, как основания социальной интеграции, источника психологического комфорта, катализатора культурного развития. Позитивная оценка религии может перерасти в отождествление той или иной религиозной доктрины с доктриной утилитаристской. Так страстным защитником идеи утилитарной сущности христианства был один из зачинателей утилитаризма Дж. Ст. Милль, убежденный, что учение Христа проникнуто истинным духом утилитарианской доктрины [20]. Создателем концепции Христианского утилитаризма принято считать англиканского теолога У. Пейли, утверждающего, что христианство не просто совместимо с утилитаризмом, но является его выражением, поскольку стремление ко всеобщему счастью есть не что иное, как воплощение воли Бога, желающего счастья всем своим творениям [21, с. 58]. Утилитаристскими смыслами пронизана либеральная протестантская теология

А. Гарнака, А. Ричля, Д. Бонхеффера, теологически обосновывающими общественную полезность учения Христа.

Утилитаризм, так или иначе, включает в ценностное пространство религиозной культуры сферу имманентного, профанного, мирского, тем самым способствуя модернизации религиозной культуры. Например, главная цель джадидизма, как одной из версий модернизации ислама, заключается том, чтобы в корне изменить и улучшить жизнь народа, просвещая и образовывая его» [22].

Модернизация религиозной культуры выражается в изменении её смыслового наполнения. Важнейший элемент модернизации – переосмысление идеи бога, высшего божественного начала. Отличительная черта религиозной культуры утилитаристского типа – понимание божественной силы как источника человеческого благополучия и счастья, стремление найти бога внутри мира, растворить в сфере человеческих отношений – морали и этике.

Не менее важный момент – переосмысление отношений человека и сверхчеловеческих, божественных сил. В рамках утилитаризма осуществляется переход от **религиозного авторитаризма** к **религиозному либерализму**, суть которого выражается в антропологизации, социологизации религиозности, перемещении внимания из области божественного в область человеческого. Например, А. Гарнак определяет любовь к ближнему как единственное в нашем мире проявление живой в смирении любви к Богу [23, с. 54].

Утилитаристское понимание божественного, его отношений с человеческим, рождает целый ряд смыслов, которые возникают в результате смысловой инверсии от традиционализма к утилитаризму. Можно обозначить ключевые антитезы.

Во-первых, **радикальный догматизм** традиционализма вытесняется, быть может, не столь радикальным, но **релятивизмом** утилитаризма, что выражается в переходе от экстраполяции религиозных догм как способа осмысления бытия к их интерполяции – включению новых смысловых элементов, позволяющих приспособлять эти догмы к жизненным реалиям. Так, например, Ф. Шлейермахер полагал, что: «...теология должна быть антидогматичной и не сводиться к набору однажды сформулированных и неприкосновенных религиозных истин, а представлять собой своеобразное художественное повествование, в котором бы отражались многообразие и вечная изменчивость религиозной жизни человека» [цит. по: 24, с. 211]. Замечу, что такого плана воззрения опирались на достаточно дерзновенное представление о

Библии как слове человека, отражающего его опыт восприятия бога, но не как слове бога.

Во-вторых, **религиозный ригоризм** сменяется склонностью к **компромиссу** – готовности идти на уступки, не отвергая, но принимая социальные и культурные изменения в обществе. Разумный конформизм в религиозной культуре выражается, в первую очередь, в примирении с мирским, с мобильной повседневностью. Иллюстрацией подобного рода гибкости может служить компромисс между религией и наукой, религией и новыми технологиями, религией и новыми формами социальных отношений.

В-третьих, **религиозный фанатизм** вытесняется идеей **умеренной религиозности** («moderate religiosity»). Симптоматично, что в качестве показателя религиозной умеренности современные авторы позиционируют такие типично утилитаристские критерии как нацеленность на социальную справедливость и равенство [25, с. 13]. Однако, несомненно, истинным антиподом религиозному фанатизму является религиозный индифферентизм, который можно рассматривать как одно из порождений утилитарной религиозности, позиционирующей религию как явление факультативное, культурно периферийное.

В-четвёртых, **религиозный монолизм** и **радикальный изоляционизм** раскалываются под нажимом идеи **религиозного плюрализма**. Показательно, что религиозный плюрализм рассматривается современными исследователями как атрибут демократического общества, как способ достижения социального согласия. А Портерфилд утверждает: «Как модель осмысления религии и религиозного многообразия плюрализм, способен поднимать до самых вдохновляющих высот социально конструктивные аспекты религии, и преуменьшать те аспекты, которые несут социальную дисгармонию» [26, с. 22].

В-пятых, на смену **религиозной ксенофобии** и **экстремизму** приходит идея **веротерпимости**, **религиозной толерантности**. Конечно, принцип веротерпимости до конца не устраняет противостояния различных религиозных культур, однако устанавливает определённые правила игры, не допускающие экстремизм и насилие [27]. Одновременно, этот принцип создаёт определённые предпосылки формирования «открытой религиозности» (В.И. Гараджа), предрасположенной для контакта с другими религиями [28].

В целом религиозная культура утилитаристского типа двойственна по своей сути: с одной стороны, она, несомненно, семантически динамична и открыта, с другой стороны, само отношение к рели-

гии как средству делает эту открытость и динамизм ситуационными и стратегически близорукими.

Креативизм как тип религиозной культуры характеризуется отношением к миру как к цели, что порождает аналогичное отношение к религии – религия рассматривается не как условие и не как средство, а как сфера, в пространстве которой полагаются цели и смыслы человеческого существования. Такого рода отношение к религии находит выражение, например, в концепции ноосферы Тейяра де Шардена, рассматривающего религию как планетарную силу, несущую убежденность в том, что эволюция универсума имеет смысл, она призвана воссоединить людей для достижения космической цели – Божественного совершенства [29, с. 247-257].

Представление о религии как сфере полагания смыслов человеческого бытия наиболее последовательно представлено в религиозном экзистенциализме. Так, с точки зрения Ясперса, постулирующего религию как «присутствие трансценденции», экзистенция как «самобытие» человека неотделима от трансценденции, которая, преодолевая пустоту и бессмысленность его бытия, придает ему ценность и смысл» [30, с. 455].

Однако специфика религиозного креативизма заключается не только и не столько в том, что религия включается в пространство экзистенциального поиска человека. Главное – это восприятие самой религии как творческого начала, как источника творчества. Речь идет не о сакрализации творчества, но о понимании религии как явления по определению творческого. Креативизм в восприятии религии, в первую очередь выражается в осмыслении бога, божественного начала как высшего творческого начала. Такое понимание находим в учении А.Н. Уайтхеда, который полагая, что Вселенная находится в процессе постоянного становления, рассматривает Бога как источник творческой новизны [31, с. 526-532].

Что касается отношений человека и бога, то в пространстве креативистской религиозной культуры они позиционируются в терминах сотворчества, теургии. Так В.С. Соловьев утверждает, что религия не может быть пассивным богопочитанием, богопоклонением, а должна стать активным богодействием, свободной теургией – сотворчеством Бога и человека [32, с. 376-377]. Эти идеи развивает Н.А. Бердяев: «Теургия есть действие человека совместно с Богом, – богодействие, богочеловеческое творчество» [33, с. 241]. Соответственно, в религиозной культуре креативистского типа преодолеваются как **религиозный авторитаризм** традиционализма, так и **религиозный либерализм** утилитаризма, что осуществляется посред-

ством выдвижения идеи религиозного экзистенциализма, суть которой выражается в убеждении, что только через бога человек обретает своё подлинное существование и свою подлинную сущность. Таким образом в семантическом пространстве религиозного креативизма устанавливается диалектическая связь божественного и человеческого, которые были абсолютизированы, соответственно, в традиционализме и утилитаризме. Ростки такого понимания находим в диалектической теологии К. Барта, рассматривающего человека и бога как качественные противоположности, а веру (одновременно, как невыразимую реальность бога и подлинность человеческого бытия) – как вечный диалог бога и человека, в процессе которого человек возвышается над временным и мирским и соединяется с вечным и божественным [34, с. 3-118].

Как представляется, импульс развитию креативистской религиозной культуре создают смысловые оппозиции, формирующиеся в результате столкновения традиционализма и утилитаризма. Как «снимаются» эти оппозиции?

Во-первых, противостояние **догматизма** традиционализма и **релятивизма** утилитаризма «снимается» в идее религиозного **реализма**, что выражается в отказе как от буквалистских экстраполяций в восприятии священных текстов, так и от их психолого-социальных интерполяций. Суть реализма в данном случае заключается в нацеленности на интерпретацию этих текстов, в процессе которой вечное отделяется от временного, ноуменальное от феноменального, содержательное от формального, дух от буквы. Идею «экзистенциальной интерпретации», позволяющей сакральным текстам соотноситься с конкретной экзистенцией, разрабатывал Р. Бульман. Его программа «демифологизации» Нового Завета, нацелена, в первую очередь, на отделение керигмы – слова Бога, от мифа – оболочки, в которую это слово было облечено. По мнению теолога, такая позиция разнится с позициями как ортодоксального богословия, слепо принимающего на веру и керигму, и миф, так и от богословия либерального, отвергающего и то, и другое [35].

Во-вторых, «снятие» традиционалистско-утилитаристской смысловой оппозиции: **религиозный фанатизм** – **религиозный индифферентизм** осуществляется в результате выдвижения идеала **религиозного активизма** – творческого подвижничества, направленного на творческого преобразования мира, приращение бытия, нравственное самосовершенствование. О важности такового вдохновенно писал С. Булгаков: «...если церковная организация не должна остаться навсегда крепостью обскурантизма и реакции и быть приютом

более для усталых и отсталых, чем для работников и мужей, то необходимо должна начаться, рядом с общей молитвой, и общая соборная жизнь в церкви, жизнь, полная духовных даров, в том размахе и диапазоне, от которого не может и не должен отказать современный человек, даже если бы он этого хотел, а, следовательно, должно начаться и культурное творчество. Церковная ограда должна вместить в себе не один только дом для инвалидов и богадельню, для которых в ней находилось место до сих пор, но и рабочую мастерскую, и учёный кабинет, и художественную студию» [36, с. 348].

В-третьих, оппозиция **ригоризм – компромиссность** «снимается» в идее **диалектики** абсолютного и относительного, трансцендентного и имманентного, сакрального и профанного, посредством которой преодолеваются тенденции, как обмирщения религии, так и её отгороженности от мира. В этом ключе мыслит, например, П. Тиллих, выделяющий три формы культуры: гетерономную, навязывающую человеку законы бытия; автономную, предоставляющую человеку рационально конституировать таковые; и теономную, диалектически соединяющую безусловное и обусловленное, абсолютное и относительное [2, с. 226-235].

В-четвертых, смысловые оппозиции **«религиозный монологизм – религиозный плюрализм»** и **«религиозный экстремизм – религиозная толерантность»** «снимаются» в идее **межрелигиозного диалога**. Межрелигиозный диалог – особая форма коммуникации, которая характеризуется ориентацией на паритет ценностей контактирующих субъектов, а также осмысление коммуникации как процесса ценностного синтеза. Движение к диалогу – это процесс формирования неодно-

мерного мышления, которое, не отрицая самобытности, индивидуальности, отдельности различных религиозных миропониманий, открыто для общения и взаимопонимания. М. Бубер рассматривает диалог как условие подлинных отношений между человеком и человеком, человеком и Богом, человеком и миром [37].

В целом, в креативизме преодолеваются как статика традиционализма, так и ситуационная динамика утилитаризма, что происходит в результате определения диалогизма как принципа полагания ценностей и смыслов [38].

Итак, суть культурологического подхода к религиозной культуре выражается, в первую очередь, в его направленности на экспликацию некоторых универсальных для разных религий типов религиозности. Как представляется, это даёт возможность: отказаться от столь распространённого сегодня отождествления тех или иных антигуманных, социально деструктивных явлений с той или иной исторически-конкретной религией; выявить общие для различных религий смысловые основания подобного рода антигуманности и социальной деструктивности; сформировать некие универсальные смысловые антидоты, призванные семантически ослабить, нейтрализовать эти явления. В нашем случае очевидным представляется, что антидотом традиционализма является утилитаризм, который в той или иной мере ослабляет присущий традиционализму экстремизм; однако полное его преодоление возможно лишь в креативизме, снимающем противостояние традиционализма и утилитаризма.

Список литературы:

1. Ларин Ю.В. Проблема соотношения религии и культуры // Вопросы культурологии. 2015. № 3. С. 28-32.
2. Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. 479 с.
3. Ленин В.И. Социализм и религия // Сборник произведений В.И. Ленина. М.: Политиздат, 1981. 384 с.
4. Arun J. Religion as Culture: Anthropological Critique of de Nobili's Approach to Religion and Culture // Interculturation of Religion. Critical Perspectives on Robert de Nobili's Mission in India. Bangalore: Asian Trading Corporation, 2007. P. 19-41.
5. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 603 с.
6. Ali T. The Clash of Fundamentalism: Crusade, Jihads and Modernity. London: Verso, 2002. 344 p.
7. Хитченс К. Бог не любовь: Как религия всё отравляет. М.: Альпина нон-фикшн. 2011. 365 с.
8. Яблоков Н. Основы теоретического религиоведения. М.: Космополис, 1994. 224 с.
9. Мень А.В. Мировая духовная культура. Лекции. URL: http://www.lib.ru/HRISTIAN/MEN/kultura.txt_with-big-pictures.html.
10. Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. М.: Правда, 1989. 735 с.
11. Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. М.: Языки русской культуры, 1998. 376 с.
12. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее сверхъестественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2008. 274 с.
13. Кырлежев А. Постсекулярная концептуализация религии. К постановке проблемы // Государство. Религия. Церковь. 2012. № 2. С. 52-68.
14. Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С. 143-221.
15. Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1. М.: Канон, 1996. 496 с.
16. Воронцова Л.М., Филатов С.Б., Фурман Д.Е. Религия и политика в современном массовом сознании // Социологические исследования. 1995. № 11. С. 81-91.

17. Харрис С. Конец веры. Религия, террор и будущее разума. М.: Эксмо, 2011. 488 с.
18. Вехи: сборник статей о русской интеллигенции Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, М.О. Гершензона, А.С. Изгоева, Б.А. Кистяковского, П.Б. Струве, С.Л. Франка. М.: Новости, 1990. 216 с.
19. Butler P. Foreword: Terrorism and Utilitarianism: Lessons from, and for, Criminal Law // Journal of Criminal Law and Criminology. 2002. Vol. 93. № 1. P. 1-22.
20. Mill J.S. Nature, the Utility of Religion and Theism. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1874. 138 p.
21. Paley W. The Principles of Moral and Political Philosophy. Indianapolis: Liberty Fund, 2002. 481 p.
22. Басыров А.Х. Джадидизм: социально-философский анализ: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Уфа, 2009. 17 с.
23. Гарнак А. Сущность христианства: 16 лекций. М.: INTRADA, 2001. 191 с.
24. История и теория атеизма: Учеб. пособие для филос. фак. и отд-ний ун-тов / Отв. ред. М.П. Новиков. 3-изд., дораб. М.: Мысль, 1987. 475 с.
25. Post Abu Abdurahman Faruq. The Moderate Religion. Clarification of the Moderate, Balanced Religion Between the Extremes of other Religions and their followers. Makkah Al Mukaramah, 2011. 165 p.
26. Porterfield A. Religious Pluralism in Religious Studies // Gods in America: Religious Pluralism in the United States/edited by Charles L. Cohen and Ronald L. Numbers. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 21-42.
27. Kraft J., Basinger D. Religious Tolerance through Humility. Ashgate, 2008. 138 p.
28. Яркова Е.Н. Утилитаризм как импульс динамики общества. Круглый стол учёных // Общественные науки и современность. 1998. № 6. С. 51-63.
29. Тейяр де Шарден П. Феномен человека: Сб. очерков и эссе. М.: Прогресс, 1965. 296 с.
30. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527 с.
31. Whitehead A.N. Process and reality. N.Y.: Macmillan company, 1967. 546 p.
32. Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. 3. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1912. 440 с.
33. Бердяев Н.А. Смысл творчества (Опыт оправдания человека). М.: Изд-во Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1916. 385 с.
34. Барт К. Церковная догматика. Т. 2. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. 712 с.
35. Бульман Р. Избранное: Вера и понимание. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. 752 с.
36. Булгаков С.Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1997. 589 с.
37. Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. 464 с.
38. Рашковский Е.Б. Религия и культура в современной России // Культура и искусство. 2013. № 1. С. 21-25. (DOI: 10.7256/2222-1956.2013.01.2)

References (transliterated):

1. Larin Yu.V. Problema sootnosheniya religii i kul'tury // Voprosy kul'turologii. 2015. № 3. S. 28-32.
2. Tillikh P. Izbrannoe: Teologiya kul'tury. M.: Yurist, 1995. 479 s.
3. Lenin V.I. Sotsializm i religiya // Sbornik proizvedenii V.I. Lenina. M.: Politizdat, 1981. 384 s.
4. Arun J. Religion as Culture: Anthropological Critique of de Nobili's Approach to Religion and Culture // Interculturation of Religion. Critical Perspectives on Robert de Nobili's Mission in India. Bangalore: Asian Trading Corporation, 2007. P. 19-41.
5. Khantington S. Stolknovenie tsivilizatsii. M.: OOO «Izdatel'stvo AST», 2003. 603 s.
6. Ali T. The Clash of Fundamentalism: Crusade, Jihads and Modernity. London: Verso, 2002. 344 p.
7. Khitchens K. Bog ne lyubov': Kak religiya vse otravlyayet. M.: Al'pina non-fikshn. 2011. 365 s.
8. Yablokov N. Osnovy teoreticheskogo religiovedeniya. M.: Kosmopolis, 1994. 224 s.
9. Men' A.V. Mirovaya dukhovnaya kul'tura. Lektsii. URL: http://www.lib.ru/HRISTIAN/MEN/kultura.txt_with-big-pictures.html.
10. Solov'ev V.S. Soch.: v 2 t. T. 2. Chteniya o Bogochelovechestve. Filosofskaya publitsistika. M.: Pravda, 1989. 735 s.
11. Pelipenko A.A., Yakovenko I.G. Kul'tura kak sistema. M.: Yazyki russkoi kul'tury, 1998. 376 s.
12. Otto R. Svyashchennoe. Ob irratsional'nom v idee sverkh'estestvennogo i ego sootnoshenii s ratsional'nym. SPb.: Izd-vo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2008. 274 s.
13. Kyrlezhev A. Postsekulyarnaya kontseptualizatsiya religii. K postanovke problem // Gosudarstvo. Religiya. Tserkov'. 2012. № 2. S. 52-68.
14. Fromm E. Psikhoanaliz i religiya // Sumerki bogov. M.: Politizdat, 1989. S. 143-221.
15. Klassiki mirovogo religiovedeniya. Antologiya. T. 1. M.: Kanon, 1996. 496 s.
16. Vorontsova L.M., Filatov S.B., Furman D.E. Religiya i politika v sovremennom massovom soznanii // Sotsiologicheskie issledovaniya. 1995. № 11. S. 81-91.
17. Kharris S. Konets very. Religiya, terror i budushchee razuma. M.: Eksmo, 2011. 488 s.
18. Vekhi: sbornik statei o russkoi intelligentsii N.A. Berdyayeva, S.N. Bulgakova, M.O. Gershenzona, A.S. Izgoeva, B.A. Kistyakovskogo, P.B. Struve, S.L. Franka. M.: Novosti, 1990. 216 s.
19. Butler P. Foreword: Terrorism and Utilitarianism: Lessons from, and for, Criminal Law // Journal of Criminal Law and Criminology. 2002. Vol. 93. № 1. P. 1-22.
20. Mill J.S. Nature, the Utility of Religion and Theism. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1874. 138 p.
21. Paley W. The Principles of Moral and Political Philosophy. Indianapolis: Liberty Fund, 2002. 481 p.
22. Basyrov A. Kh. Dzhadidizm: sotsial'no-filosofskii analiz: Avtoref. dis. ... kand. filos. nauk. Ufa, 2009. 17 s.
23. Garnak A. Sushchnost' khristianstva: 16 lektsii. M.: INTRADA, 2001. 191 s.
24. Istoriya i teoriya ateizma: Ucheb. posobie dlya filos. fak. i otd-nii un-tov / Otv. red. M.P. Novikov. 3-izd., dorab. M.: Mysl', 1987. 475 s.

25. Post Abu Abdurahman Faruq. The Moderate Religion. Clarification of the Moderate, Balanced Religion Between the Extremes of other Religions and their followers. Makkah Al Mukaramah, 2011. 165 p.
26. Porterfield A. Religious Pluralism in Religious Studies // Gods in America: Religious Pluralism in the United States/edited by Charles L. Cohen and Ronald L. Numbers. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 21-42.
27. Kraft J., Basinger D. Religious Tolerance through Humility. Ashgate, 2008. 138 p.
28. Yarkova E.N. Utilitarizm kak impul's dinamiki obshchestva. Kruglyi stol uchenykh // Obshchestvennye nauki i sovremennost'. 1998. № 6. S. 51-63.
29. Teiyar de Sharden P. Fenomen cheloveka: Sb. ocherkov i esse. M.: Progress, 1965. 296 s.
30. Yaspers K. Smysl i naznachenie istorii. M.: Politizdat, 1991. 527 s.
31. Whitehead A.N. Process and reality. N.Y.: Macmillan company, 1967. 546 p.
32. Solov'ev V.S. Sobr. soch. T. 3. SPb.: Knigoizdatel'skoe Tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1912. 440 s.
33. Berdyaev N.A. Smysl tvorchestva (Opyt opravdaniya cheloveka). M.: Izd-vo G.A. Lemana i S.I. Sakharova, 1916. 385 s.
34. Bart K. Tserkovnaya dogmatika. T. 2. M.: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andrey, 2011. 712 s.
35. Bul'tman R. Izbrannoe: Vera i ponimanie. M.: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya, 2004. 752 s.
36. Bulgakov S.N. Dva grada. Issledovanie o prirode obshchestvennykh idealov. SPb.: Izd-vo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 1997. 589 s.
37. Buber M. Dva obraza very. M.: Respublika, 1995. 464 s.
38. Rashkovskii E.B. Religiya i kul'tura v sovremennoi Rossii // Kul'tura i iskusstvo. 2013. № 1. S. 21-25. (DOI: 10.7256/2222-1956.2013.01.2)