

## АРХЕОЛОГИЯ РЕЛИГИИ: СО-БЫТИЕ РАЦИОНАЛЬНОСТЕЙ\*

Першин Ю. Ю.

ОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМ. Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО  
Г. ОМСК

Однажды орел спрашивал у ворона: скажи, ворон-птица, отчего живешь ты на белом свете триста лет, а я всего-навсего только тридцать три года? – Оттого, ба-тюшка, отвечал ему ворон, что ты пьешь живую кровь, а я питаюсь мертвечиной. Орел подумал: давай попробуем и мы питаться тем же. Хорошо. Полетели орел да ворон. Вот завидели палую лошадь; спустились и сели. Ворон стал клевать, да похваливать. Орел клонул раз, клонул другой, махнул крылом и сказал ворону: нет, брат ворон; чем триста лет питаться падалью, лучше раз напиться живой кровью, а там что бог даст!

*А. С. Пушкин «Капитанская дочка»*

Социальная динамика современности показывает, что проблема взаимоотношения и соотношения религии, науки и культуры, религиозной веры и рациональности не только претендует на одно из центральных мест в философском дискурсе, но и реально выделяется своей актуальностью. Принято считать, что религиозная вера, по крайней мере, в христианском ее понимании не является ни одним из многочисленных типов и видов рациональности. Она скорее сверхрациональна или даже трансрациональна, выходит за рамки классических норм, эталонов «классической рациональности», и в особенности научной рациональности. [6] Выведение религии за рамки рациональности задает понимание религиозных процедур как таинств, системы действий и идей, обладающих сакральностью. Современная утилитаристская стратегия техногенной цивилизации заново придает актуальность вопросу о соотношении религии и рациональности: возможна ли религиозная рациональность? Насколько опасно встраивать религию в рамки рациональности? Где место человека в манифестации противостояния религии и рациональности? Попытки поиска ответов на эти

---

\* Работа выполнена в рамках Лаборатории архаической мифопоэтики и теологии «АнтропоГопос».

вопросы порождают множество других: от вопроса возможности выбора функциональной религиозности до вопроса адекватности теорий происхождения религии. Все эти вопросы отсылают нас к поиску *архэ* религии как феномена. Любым вероятным результатам этого поиска присуща дискуссионность, религия как «человеческое, слишком человеческое», вероятно, является результатом самого становления человека. Этот фактор и определяет принципиальную незавершенность курса, попытку преодолеть возможную догматичность в суждениях.

**Религия как среда многомерной рациональности.** Очевидно, следует признать парадоксальность исторически сложившейся ситуации. С одной стороны, считается, что рациональному знанию присущ высокий этический и культурный статус, а рационализация природы и общества – это необходимое условие гуманизации. В свою очередь гуманизация выступает в виде прогресса науки, преобразующего окружающий человека мир. Это рассматривается как условие свободы человека от мира, которое, помимо прочего, включает рациональную критику всех «внешних» по отношению к человеку социокультурных феноменов, способствующих дерационализации сознания человека: суеверия, стереотипы, мифы и пр. Наряду с этим иррациональным феноменом считается религия, которой иногда совершенно неправомерно заполняют все многомерное пространство духовности и морали, вследствие чего она оказывается вне рациональной критики. С другой стороны, развитие общества по логике техногенной цивилизации с ее моралью и рациональностью привело отнюдь не к гуманизации и гармонизации отношений человека и природы, а к глобальному экологическому кризису и череде техногенных катастроф.

Конечно, в разные эпохи человечество по-разному понимало рациональность, однако при всей возможной иномерности, к примеру, рациональности Средних веков и рациональности Нового времени, они со-бытийствуют в единой парадигме. Соответственно, последовательность этапов развития этой разной, а по сути – единой, рациональности и привело к созданию и развитию системы социальных механизмов и институтов, имеющих собственную логику функционирования, отчужденных от человека и окружающего его мира, противостоящих ему (парадоксально, но акции «зеленых», направленные на защиту природы, по сути противозаконны). Все разнообразие типов рациональности, результатом развития которых является подобное положение вещей – это разнообразие внутри одного парадигмального пространства, которое и задало развитие многих типов и видов рациональности в той стратегии, которую она изначально несла. Это парадигмальное пространство – религия.

Обычно религию как один из самых мощнейших, влиятельнейших и решающих мировоззренческих факторов сбрасывают со счетов. Считается, что рациональность – научное «изобретение», забывая, не видя, что религиозные воззрения и являются средой, основным фактором, задающим стратегию развития самой рациональности. Рациональность, заданная религией, своеобразно рассматривает проблему взаимоотношения человека и мира, свободу человека, его природу и пр.

Провозглашенное отделение логоса от мифа, которое ставит себе в заслугу научное мировоззрение, якобы привело к отделению научной мысли от религиозной, философии от мифа, рациональной мысли от иррациональной. На самом деле, логос всегда находился под незаметным и мощным влиянием мифа, который более или менее явно участвовал в его формировании. И, следовательно, какой был миф, такой отпечаток и несет «освободившийся» от него логос.

Однако здесь возникает закономерный вопрос: имеет ли религия рациональную стратегию. А как быть с многообразием религиозных дискурсивных полей, которое отнюдь не исчерпывается скудным набором «мировых» религий? Каждая ли религия, в таком случае, имеет свою рациональность, которая, соответственно, влияет на развитие социума?

Постановка подобных вопросов является следствием понимания острой необходимости пересмотра представлений о рациональности. Уже сейчас можно говорить о разных типах и формах рациональности знания и науки [8, с. 3], причем знание не только не противостоит вере, а необходимо включает ее в себя. Взаимоотношения религии и науки в системе культуры тоже не столь просты, как это казалось до недавнего времени, причем критически-рефлексивная рациональность не исключает, а предполагает авторитет традиции. И опять, качество и сама возможность подобных взаимоотношений во многом зависят от того, что мы понимаем под верой, религией, традицией.

Понимать религию как еще одно пространство рациональности возможно при известной доле релятивизма. С одной стороны, считается, что мифология и обыденное сознание – это нерационализованные формы сознания, в которых происходит недопустимая канонизация содержания картины мира. Такая канонизация находится в коренном противоречии с самим духом рациональности, с ее исходными принципами. Принципом и императивом рационально-рефлексивного сознания является положение о том, что реальность всегда шире, богаче, полней любых человеческих представлений об этой реальности. [23, с. 14] Однако, с другой стороны, никоим образом *нельзя постулировать какого-либо окончательного критерия рациональности* (в ча-

стности, научной рациональности), апеллирующего к определенной «парадигмальной» модели мира, вообще к каким-либо содержательным исходным предпосылкам. То, что представляется странным или даже невозможным в рамках принятой в известное время научной картины мира, может быть освоено и осмыслено на ином уровне исходных предпосылок. [23, с. 15] Отсюда, следовательно, *странное* и *невозможное* вполне может быть объяснено рациональными средствами иной парадигмы, в частности, религиозной.

Подобная *иная* рациональность, которую В. С. Швырев называет «открытой», оставаясь научной, должна руководствоваться, по мнению исследователя, несакраментальной фразой: «Этого не может быть, потому что не может быть никогда», а скорее известным шекспировским изречением о тайнах мира, не доступных нашим мудрецам. Поэтому необходимо внимательное и *уважительное отношение к альтернативным картинам мира, возникающим в иных культурных и мировоззренческих традициях*, нежели наша современная наука. Другое дело, что любые самые странные и необычные, с точки зрения привычных стандартов научной рациональности, представления должны быть проработаны научно-рациональным сознанием.

У веры, репрезентирующей одну из картин мира, как считает А. А. Новиков, есть реальные рациональные противовесы, но ей, в сущности, нет альтернативы. [12, с. 27–28] Самые роскошные плоды культуры вырастают лишь на почве «нечистого мышления». Разум с необходимостью покоится на не-разуме; логика – на не-логике (Unlogik). «Чистый» разум никогда не должен забывать, что без внешней опоры его «собственные ноги» повисли бы в воздухе. Проблема типов (или форм) рациональности не только реальна, но и весьма актуальна. Вместе с тем, по мнению Новикова, заслуживает внимания и концепция единства рациональности, понимаемая как диалектическое единство многообразия проявлений разума. Рациональность научная, философская, религиозная и т. д. – не альтернативы, но грани единого и многоликого человеческого разума. Все дело в акцентах, приоритетах: научных, нравственных, художественных и т. д., сменяющихся, но не отменяющих друг друга в силу объективных условий исторического и логического развития человеческой культуры. Выявляя специфику этих особенностей рациональности, вполне допустимо использовать понятия «форма» или «тип» рациональности, тем более, что сама рациональность имеет целый ряд критериев, ни один из которых не обладает абсолютной значимостью. [12, с. 28]

Эти взгляды сходны с позицией В. Г. Федотовой, которая считает, что на разных этапах развития – в традиционном, современном и в

постсовременном обществах – господствуют разные типы рациональности. Само понятие типа рациональности часто используется как эвфемизм, чтобы признать рациональность почти всех форм человеческого отношения к миру – мистических, эмоциональных, аффективных и т. д., так как все это – формы отношения к миру человека разумного. Эта тенденция выражает намерение расширить границы свободы человека за пределы, предлагаемые либеральной западной моделью за пределы, поставленные образом «локковского», т. е. разумного, автономного, эффективного существа, сохраняя при этом ценностное положительное отношение к рациональности. Чтобы защитить нерациональное и иррациональное, пытались сказать: «Это тоже по-своему рационально, здесь другой тип рациональности». Формы рациональности, соответствующие традиционному, современному обществу и модели постсовременного общества, более отвечают понятию «тип» как подвиду и стадии одного и того же явления, в данном случае – рациональности. [20, с. 185]

Многозначность понятия рациональности – исторически сложившееся социально-культурное явление, смысл которого может быть выявлен путем обращения к разным типам рациональности, сформировавшимся в ходе общественного развития, считает И. П. Фарман. [19, с. 198–199] Понимание рациональности широко, и возможно выявление различных ее типов в виде «мироориентаций» в их исторической последовательности: рациональность мифа, специфику античного и средневекового осмысления рациональности, формирование рационализма как направления и культ Разума в эпоху Просвещения, а также кризис буржуазного рационализма вплоть до современного «критического рационализма» в самых многообразных его проявлениях, включая неорационализм, постмодернизм и др. Характер рациональности изменчив, разные типы рациональности развиваются в виде исторических форм разума, диалектически складывающихся из рационального и не-рационального в познании, деятельности и культуре. По Фарману, можно прибегнуть к другому способу типологизации и выделить наряду с «лидирующей» научной рациональностью такие фундаментальные типы, как религия, искусство, различные формы ненаучного знания и т. д., но и в этом случае при рассмотрении их генетических и содержательных отличий друг от друга, а также трансформаций, обусловленных историческим развитием, не обойтись без социокультурного подхода. [19, с. 199]

**Религиозная рациональность: попытка case study.** Итак, налицо положительный ответ на вопрос: может ли религия выступить пространством некой своей, только ей присущей рациональности. Однако

на этом проблема не исчерпывается. Если рациональность исторически приобрела себе право иметь различные формы и типы, то понятие религии тоже далеко не однозначно. Наличие так называемых «мировых» религий уже ставит под сомнение единое понимание религиозности. Такое положение вещей заставляет предпринять попытку определения частного значения и понимания рациональности, религии и веры в православной парадигме. Частное исследование этого вопроса не претендует на полноту, однако дает некоторые ориентиры для дальнейших дискуссий. Обратимся к определению рациональности, данному А. В. Кураевым и В. И. Кураевым. Под рациональностью авторы понимают «так или иначе стандартизируемую и нормализуемую посредством формулирования и использования относительно устойчивых и разделяемых тем или иным сообществом людей, например, ученых, совокупность правил, норм и стандартов деятельности разума как теоретического, например в сфере познания, так и практического. В зависимости от того, трактуется ли эта совокупность норм и правил как некая всеобщая абстрактная внекультурная и внеисторическая характеристика, либо, напротив, подчеркивается социально-историческая культурная детерминированность, а следовательно, и относительность норм, стандартов и правил, мы имеем дело либо с так называемым классическим европейским рационализмом, сформировавшимся в Новое время, либо с различными моделями неклассического рационализма или неорационализма». [6, с. 74]

Подобная релятивистская формулировка рациональности расширяет пространство рациональности до максимальных пределов, включая сюда и гипотетическое знание, а именно, его особый тип, который, как считают авторы, можно обозначить как религиозную веру. Причем суть веры вообще и религиозной веры в особенности состоит, как утверждает, например, В. С. Соловьев, «в признании чего-либо истинным с такой решительностью, которая превосходит силу внешних фактических и формально-логических доказательств». [17, с. 98] Таким образом, оказывается, что постулаты веры сильнее всех рациональных доказательств или, как минимум, представляют собой особый тип рационального, гипотетического знания. В этом отношении интересно заметить, что, следовательно, такой шедевр средневековой схоластики, как доказательства бытия Бога, полностью попадает в сферу рационального. Иными словами, решительность утверждения в религиозной парадигме обладает не меньшей рациональностью, чем построение формально-логических доказательств.

Более того, «религиозная вера есть такое своеобразное духовное состояние, в котором мы согласны признавать, считать достоверным,

утверждать как истину нечто такое, что само по себе не очевидно, не может быть удостоверено, для чего нельзя привести убедительных оснований помимо ссылки на какие-либо тексты или свидетельства, авторитет которых столь высок, что они должны просто безусловно быть приняты (Священное писание, высказывания основателей религии и т. п.). Опираясь на традиции патристической мысли, писания и высказывания ряда православных просветителей, труды некоторых выдающихся русских религиозных философов, православных мыслителей XX столетия, мы стремимся показать, что религиозная вера не есть вера-предположение или вера-авторитет, а особый тип достоверного знания, опирающийся на живой религиозный опыт человека. [6, с. 75] Не будем уделять большого внимания противоречивости высказывания: с одной стороны убедительными основаниями выступают безусловно принятые авторитетные источники, с другой – вера не есть вера-авторитет. Более того, в основу источниковедения всей патристической мысли и далее положены тексты Священного писания, и логика доказательств строится на предположении реальности происходившего в нем, на признании реальности того, что можно назвать событиями, вероятность которых в любой продолжительности времени стремится к нулю, т. е. чуда.

Однако построение *иной*, религиозной рациональности объясняется и с другой точки зрения. Дело в том, что далеко не всегда религиозная вера – неотъемлемый компонент религии. Несмотря на то, что «вера» считается синонимом религии, только христианство начинает характеризовать себя словом «вера». [6, с. 76] В исламе вера – более *верность*, преданность Пророку и его учению. На Востоке вера – это знание высших законов мироздания, знание тайны спасения. Ветхий Завет, по мнению авторов, сближает суть религиозной жизни с «законом». В Пятикнижии слова «вера» нет вообще, а в Ветхом Завете оно впервые появляется только в седьмой книге – кн. Судей (9, 15–16). В русском переводе этого слова нет и здесь. Дело в том, что в еврейском языке вера – «аман» (отсюда аминь) – означает скорее твердость, уверенность. На греческий язык это слово перевели двумя: как «пистис» и «алетейя». Отсюда в русский перевод вошли два ряда библейских текстов, одни из которых говорят о вере, другие – об истине. В каждом случае выпадает половина смысла. [6, с. 76] Однако я полагаю, рациональность «закона» Ветхого Завета далека от рациональности веры, и дело здесь не в неточностях перевода или отсутствии слова с эквивалентным значением. Дохристианский Ветхий Завет ближе не к христианскому пониманию «верь», а к языческому. Вера Нового Завета – это вера, *потому что абсурдно*. Вера Ветхого Завета – это твердая уверен-

ность. Это более знание, потому что оно проверено, удостоверено и теперь наверняка – правильно.

Язычество, считают авторы, не верит в богов и духов, а стремится разобраться в их мире, чтобы подчинить духовный мир себе и своим интересам, полагаясь при этом на магическую технику своих ритуалов и заклинаний. Как писал А. Ф. Лосев, в позднеантичное время религиозное чувство римлян «очень осторожное, малодоверчивое. Римлянин не столько верит, сколько не доверяет. Он держится подальше от богов. Настроение и душевное состояние вообще играли малозначительную роль в этой религии. Надо было уметь выполнить форму культа, надо было знать, какому богу, когда и как молиться – и бог не мог не оказать помощи, он юридически был обязан помогать. Бог обязан действовать, если соблюдены все правила молитвы» [6, с. 35–37]<sup>1</sup>. Однако подобное понимание «языческой веры» близко пониманию веры как знания в Ветхом Завете. Лишь христианин (или человек, выросший в сфере христианского влияния на культуру) скажет: не «я умею», «я знаю», «я выполняю» или «я слушаюсь», но «я верю, верую» [6, с. 76]. Здесь мы видим противопоставление «знаю» и «верю», т. е. вера не есть знание.

Богословские игры смыслами мало помогают в выявлении православно-религиозной рациональности. По утверждениям авторов, с одной стороны, вера и знание – разные вещи, так как в науке и в духовном познании задействованы в принципе разные структуры человеческого существа. [6, с. 82] Вера противоположна знанию не потому, что она неаргументирована или неуверена в своем предмете. Это не некая ущербность знания. Это просто совершенно иная форма установления отношений с Истиной. [6, с. 83]

С другой стороны, их позицию прекрасно выражает цитата А. Лосева: «или вера отличает свой предмет от всякого другого – тогда этот предмет определен и сама вера определена, или вера не отличает своего предмета от всякого другого – и тогда у нее нет ясного предмета, и сама она есть вера ни во что, т. е. не вера. Но что такое фиксирование предмета, который ясно отличен от всякого другого предмета? Это значит, что данный предмет наделен четкими признаками, резко отличающими его от всякого иного. Но учитывать ясные и существен-

---

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Эллинско-римская эстетика I - II веков. – М., 1979. – С. 35–37. Следует отметить, что все же, относительно Греции и раннего Рима, это мнение неверно. Мораль ставилась одним из условий ответа богов. Они не обязаны были отвечать, могли и отказать. См., к примеру, диалог Платона «Алкивиад II». Римляне могли в поздней античности пренебрегать моралью и обязанности богов на свои формальные действия отвечать формально.



ные признаки предмета не значит ли знать предмет? Конечно, да. Мы знаем вещь именно тогда, когда у нас есть такие ее признаки, по которым мы сразу отличим ее от прочих вещей и найдем ее среди пестрого многообразия всего иного. Итак, вера в сущности своей есть знание». [9, с. 104] Здесь можно было бы прекратить прения, но это знание оказывается формальным и номинальным, так как все-таки, по Кураевым, видения Бога нет. Можно видеть что-то «окрест Бога», но не самое бытие Божества, не Его Сущность. [6, с. 86] Следовательно, предмет опять теряет четкие, ясные и существенные признаки, по которым «мы сразу отличим его от прочих вещей». Следовательно, такая вера опять не есть знание.

Однако «доводы сердца» могут договориться с «доводами разума», если последний согласится считать свою собственную, внутреннюю природу не менее важным источником опыта, чем мир внешний. [6, с. 87] Ведь «есть знание, предшествующее вере, и есть знание, порождаемое верой». Конечно, и это последнее знание неполно и апофатично, ибо божественная истина не выразима человеческими словами и мерками. Но принципиальная непознаваемость Божества не должна служить основанием для запрета на духовно-познавательную деятельность вообще [6, с. 88], потому что, если какое-то знание получено нерациональным, нетехнологичным путем, это не значит, что оно не может быть рационализировано позднее. [6, с. 92] Оправдание иррациональности знания опять ведет к тому, что старая максима о философии как служанке богословия может быть истолкована на новый лад, когда рациональность призвана стать служанкой веры.

#### **Религиозный догмат: соотношение свободы и рациональности.**

Одна из границ, по которой происходит разделение рациональности на различные типы и виды, – это, как считает Г. Д. Левин, между религиозным и материалистическим пониманием рациональности. [7, с. 102] Основой рационального поведения следует считать целеполагание, а центральной идеей мировых религий, и в частности, христианства, является спасение души, т. е. достижение вечного блаженства в раю. Для достижения этой цели верующий должен руководствоваться догматами, т. е., как считают А. В. и В. И. Кураевы, итогами веры как познания несомненного, уловленного экзистенциально. Догмат не исчерпывается чисто теоретическим суждением об объективной природе той реальности, с которой верующий имеет дело в религиозном опыте. Истинный смысл догмата не теоретический, а практический. Догматы служат как бы вехами, позволяющими верующему человеку правильно выстроить свой жизненный путь, правильно выбрать жизненные ценности и ориентиры. [6, с. 92] Следовательно, догматы задают рамки

рационального поведения верующего, необходимого для достижения спасения. Это реальный, исторически существующий тип рациональности, определяющий поведение десятков поколений людей или, по Веберу, интеллектуальная рационализация религиозного спасения. [4, с. 96–97] Отсюда вопросы: свободен ли верующий человек, следующий догматам? Каково соотношение догмы и свободы? Можно ли свободу считать основанием нерационального и иррационального?

Основным парадигмальным объектом рациональностной (по аналогии с «истинностной») оценки, как считает А. Л. Никифоров, является деятельность, так как она прежде всего и главным образом может быть рациональной или нерациональной. [11, с. 236–237] Обычно под деятельностью имеют в виду человеческую активность, направленную на изменение и преобразование окружающего человека мира. Это целенаправленная, продуманная активность, завершающаяся некоторым результатом, которая считается рациональной в том случае, когда она приводит к поставленной цели. Критерием рациональности деятельности может быть только достижение цели: если цель достигнута, действия и средства были рациональны; если же цель не достигнута, действия не были рациональны, хотя они могли быть благородны, красивы и т. п. [11, с. 236–238] С этой точки зрения остается открытым вопрос: можно ли считать деятельность верующего рациональной, если целью ставится спасение души.

Однако, чтобы не ждать результата и оценить деятельность как рациональную, «рациональность» чаще всего истолковывают как «разумность», как соответствие некоторым законам разума, стандартам и нормам «разумной» деятельности (вспомним формулировку рациональности Кураевых). Стандарты этой рациональности, которую Никифоров называет логико-методологической рациональностью, формулируются в результате изучения и обобщения случаев успешной, т. е. приводящей к цели, деятельности, а также как следствие нашего познания внешнего мира, открываемых нами взаимосвязей вещей и явлений. Тем не менее, пока не указана цель некоторой активности, мы вообще не можем говорить о ее рациональности или нерациональности, так как деятельность, рациональная по отношению к одной цели, часто не будет рациональной по отношению к другой цели. В этом отношении М. А. Розов говорит о том, что деятельность создается контекстом, или, иными словами, рациональность действия определяется контекстом. [15, с. 155]

У рациональной деятельности, считает Никифоров, есть особенность: она не зависит от человека, т. е. никакие его индивидуальные особенности не важны для такой деятельности и не входят в нее. Ра-

циональная деятельность напоминает естественный процесс, который лишь запускается человеком и не зависит от его личных качеств. Именно поэтому в рационально организованном, к примеру производственном, процессе люди легко взаимозаменяемы: их индивидуальные особенности для этого процесса не важны, они могут проявиться лишь в том случае, если люди действуют нерационально, т. е. нарушают те или другие правила и нормы. Рационально все люди действуют одинаково, но как только они начинают отходить от рациональности, между ними появляются различия. [11, с. 236–240] Следовательно, рациональная деятельность несвободна, свободная деятельность – нерациональна. Рациональная деятельность совершенно не зависит от воли и желаний действующего субъекта, она определяется внешними по отношению к субъекту нормами, за которыми скрывается все та же природная или социальная необходимость. Поэтому рациональная деятельность не предоставляет никаких возможностей для самовыражения субъекта: все рационально действующие люди будут действовать одинаково, не внося в деятельность ничего личного, своеобразного. Но это и означает, что рациональная деятельность несвободна. Если перенести подобную логическую матрицу на сферу религии, то получим следующее: верующий человек рационален, так как следует догмам, ведущим к спасению, но несвободен, т. к. его деятельность рациональна. Однако такое понимание свободы тоже относительно. В чем мы можем видеть свободу? В быстром достижении цели независимо от сопротивления внешнего мира, зная его правила (свобода как познанная необходимость у Спинозы) или в возможности делать свободные, т. е. нецелесообразные действия? Рациональна ли свобода достижения цели, т. е. управление реальностью, противостоящей человеку? Если нарушение стандартов рациональности – один из важнейших признаков свободы [11, с. 236–246], есть ли это свобода быть несвободным от окружающего мира? Религиозная догма (вследствие того, что дает человеку рациональный алгоритм действий для достижения цели – спасения души) обрекает человека на рациональную деятельность. Если цель этой рациональной деятельности нерациональна, следовательно и деятельность нерациональна или становится таковой (если человек ходит по лесу и что-то ищет, мы можем сказать, что это рационально, но только если в лесу есть грибы, а если их там нет?). Следовательно, чтобы деятельность была рациональна, надо просто поверить в спасение души?

Существует и противоположное мнение. К примеру, В. Н. Порус не согласен с Никифоровым, заявляя, что человек, поднявшийся до критики оснований собственной мысли и практики, обретает личностную

уникальность, свободу, принимая в то же время на себя и ответственность. Можно быть одинаково несвободным как в покорном принятии догмы, так и в бунте против нее, если в этом выражается лишь мнение среды, к которой человек принадлежит или против которой выступает. В таких ситуациях человек изначально иррационален, хотя его действия могут казаться рациональными, так как подчиненность нормам рациональности несвободна и неавтономна, а критика-бунт – нерелексивна. Рациональная критика – результат усилия воли и мысли. Чтобы быть рациональным, человек должен быть свободным. В этом, считает Порус, трагедия и парадокс рациональности. Рациональность не может быть несвободной и безличностной, и она же элиминирует свободу и личностное начало. Рациональность возникает в свободном и личностном напряжении духа, но само это усилие устремлено к преодолению субъективности. Рациональность умирает в догме, но воскресает только благодаря догматическим перевоплощениям. [14, с. 274–275] Отсюда мы можем сделать вывод о том, что догмат, возможно, становится рационален во внешней среде относительно той, в которой он создан, так как у стороннего человека есть возможность выбрать его как альтернативный рациональный алгоритм. Но догмат иррационален в той среде, которая его утвердила, так как в этом случае она не дает выбора из разнообразия вариантов догматов и мировоззренческих систем, предлагая их строго ограниченное количество. Здесь человек (как это видно на примере нашего христианизированного и исламизированного социума) изначально несвободен, т. к. покорное принятие догмата санкционировано обществом, в котором конфессиональная система напоминает псевдodemократическую ситуацию двухпартийного доминирования в США.

#### **Человек в предчувствии диалога: ответственность versus страх.**

Рассмотрим взаимоотношения рациональности и свободы по иному. Свобода, уточняет Е. Л. Черткова, существует лишь там, где есть возможность изменения (ситуации, отношения, знания и т. д.). Она не входит в противоречие с рациональностью, как было сказано выше у Никифорова, их единство становится очевидным, если обратить внимание на столь важную характеристику свободы, как ответственность. Без этого говорить о свободе столь же бессмысленно, как и без возможности выбора. Ответственность – это цена, которую мы платим за свободу. Основанный на свободе выбора поступок является рациональным именно в силу ответственности. Рациональность в данном случае означает оправданность поступка перед лицом ответственности. Когда мы говорим о свободе, становится очевидной нетождественность понятий рациональности и целесообразности. Целесообраз-

ность предполагает определяемость поведения извне заданной целью, подчинение ей, что исключает свободу выбора и снимает с действующего субъекта индивидуальную ответственность. [22, с. 257–258] Отсюда, чем меньше свободы, а именно, свободы выбора, и, следовательно, чем больше религиозных догм, производных от них стереотипов поведения и мышления, идеологии и пр. – тем меньше ответственности. Догматичная религия заранее обрекает человека на безответственность, или человек создает догмы для того, чтобы снять с себя ответственность за коммуникацию с миром. Тем более страшна такая безответственность, утверждаемая догматом о божественной милости и всепрощении вкупе с догматом о гневе Божьем. Человек, принимающий догму, рационален в безответственности, более того, она усилена обещанием наказания (страхом), прощения (милости) и закрепления онтологией первичного греха (вины). Не согрешишь – не покаешься. Не покаешься – не спасешься. Следовательно, не согрешишь – не спасешься. Где здесь свобода?

Любая догма – это проторенная тропа, а ответственность несет тот, кто первым проложил ее. Следовательно, ответственность – это ответственность первого поступка, первого действия, первой попытки коммуникации человека и мира, первой попытки их осознанного единства. Но это единое – целое, как писал М. М. Бахтин, – называется механическим, если отдельные элементы его соединены только в пространстве и времени внешней связью, а не проникнуты внутренним единством смысла. Человек существует в мире, но экзистенциально чужд ему. Что же гарантирует внутреннюю связь человека и мира? Только единство ответственности. [2] Ответственный поступок один преодолевает всякую гипотетичность, ведь ответственный поступок есть осуществление решения уже безысходно, непоправимо и невозвратно; поступок – последний итог, всесторонний окончательный вывод; поступок стягивает, соотносит и разрешает в едином и единственном и *уже последнем контексте* и смысл и факт, и общее и индивидуальное, и реальное и идеальное, ибо все входит в его ответственную мотивацию; в поступке выход из только возможности в *единственность раз и навсегда*. Коммуникация человека и мира требует не деятельности, которая может быть иррациональной, а именно поступков. Поступок в его целостности более чем рационален – он *ответствен*. Рациональность – только момент ответственности. [3, с. 103] Для человека, не осознающего ответственность поступка, мир всегда выступает как Змей, который «хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог», деятельность его иррациональна, в том, что он не осознает обреченность на коммуникацию с миром как *единственную онтологическую несво-*

боду. Возможно, выделение человека из мира и произошло благодаря особому дару человека *быть и поступать* в жизни, быть не индифферентным к ней, *реализовать свою единственную и незаменимую причастность бытию со своего единственного места*, т. е. *войти в бытие именно там, где оно не равно себе самому – войти в событие бытия, утвердить свое не-алиби в бытии*, которое превращает пустую возможность в ответственный действительный поступок. [3, с. 113–114] Признание человеком своей единственной причастности к этому миру равно признанию единой единственности этого мира. Здесь – онтологическое стремление человека реализовать эту целостность взаимной единственности бытия каждый последующий момент этого бытия. Это стремление и превращает каждое проявление человеческого – чувство, желание, мысль, настроение, эмоцию – в *активно-ответственный*, а значит, в *рациональный поступок*.

Очевидно ситуация познания и освоения человеком мира, описанная, к примеру, В. П. Тугариновым, когда «... в основе освоения мира человечеством и отдельным индивидом лежит триединый акт: познание – оценка – практика» [18, с. 53], может быть рассмотрена иначе, как ответственная коммуникация человека и мира. Но ее нельзя рассматривать как противостояние человека и мира (экзистенциалистскую заброшенность человека в мир), иначе вместо *онтологии ответственности* мы должны будем признать *онтологию страха*. Страх возможен как постфактум-объяснение рациональности догмы, как апология ее существования. Коммуникация не есть догма. Предвкусение коммуникации не есть страх. Это предвкусение ответственности. Коммуникация (триединый акт) рождается в состоянии возрастающей подготовленности человека ко всегда неожиданной *вспышке, озарению* осознания коммуникации, это *со-бытие* (спровоцированного миром) вопроса человека и ответа мира, это желание сопричастности, экстаз единения, кипплинговское «мы с тобой одной крови», это экзистенциальное состояние удивления. Затем продолжение-повтор, это состояние ожидания счастья причастности «еще раз», это попытка превозмочь невозможное, это сомнение в своих силах: случайность или закономерность? Это смущение, ожидание, неизвестность и непредсказуемость, проверка и утверждение человеческой состоятельности в бытии, понимание собственной значимости для мира. И, наконец, становящийся в бесконечности результат – ритуал как средоточие смысла коммуникации, фиксация пространственно-временных связей и состояний и миф как переход мощи действия в мощь и магию слова, а все вместе – попытка утверждения в вечности. Здесь – изначальная жизнь, подлинный восторг реализации единственности бытия, здесь – празд-

ник. Но это – архаика – не христианские догматические ритуалы, которые испытали воздействие логических законов разума, поскольку доктрина христианства протяженно формируется отчасти и из аристотелевских умозрительных построений. В архаике ритуалы – еще не догма, не форма, а экзистенциальный восторг, праздник: состояние «как в первый раз» – свобода выбора, желание коммуникации, предчувствие ответственности. Именно не онтологический страх перед природой, перед миром, заставляющий «выдумывать» богов, а предчувствие, *предвкушение ответственности*.<sup>1</sup>

Ответственность несет не только тот, кто строит коммуникацию, ритуал-праздник, кто признает одноразовость своих действий, но и все те, кто раз за разом его воспроизводят *единственный раз и как в первый раз*. Не понимающий необходимость сохранения *смысла ответственности* в пространстве ритуала при вхождении в этот ритуал – безответственен. Утрата этого смысла – самая главная утрата ритуала. Без нее ритуал мертв, он становится догмой, попыткой «алиби в бытии». Ритуал – это каждый раз «единственный» поступок, мысль, жест, эмоция, настроение, состояние и смысл. Поступок – квинтэссенция бытия, поэтому *быть – значит поступать, быть – значит обещать диалогически*. [13, с. 108] Реализация причастности бытию рождает диалог, рождает re-ligio: человек – мир, «мы с тобой одной крови, ты и я» – тотемизм – животное с человеческой головой, человек с головой животного.

Мир ответственности – это архаический мир, языческий мир, где единственность и неповторимость не дают места покаянию и прощению, так как повторение упущенных, не реализованных состояний и смыслов заново, с чистого листа невозможно, прощение ничего не изменит, не снимет вину за ошибку, за «грех». Так устроено *единое-*

---

<sup>1</sup> Отношения греков с богами, как считает Ф. Буррио (Буррио Ф. Греки и их боги // Античный вестник. – Омск, 1995. – Вып. III. – С. 158–170) были сходными с взаимоотношениями между людьми. Это «дипломатия, уместная при общении с грозными соседями» (С. 159). Более того, боги представляются грекам не просто «грозными соседями». Из непрерывного общения сторон, а также из того факта, что многие греки (даже не всегда знатные) являлись, по общему признанию, потомками богов (к примеру, родословная Платона восходит к Посейдону, а родословная Аристотеля – к Асклепию), можно сказать, что боги для греков скорее были строгими старшими членами «семьи», представленной полисом. А если так, то из этого *тео-социального симбиоза* следует эксплицировать как онтологический принцип не *страх*, а *ответственность*. Похожий подход присущ также восточным религиозным практикам, где он воплощается в онтологическом принципе *кармы*.

*единственное мир-человек* – через кровь первой жертвы как единение, через первосмысл – мы с ним одной крови. Она пульсирует в ритме слов и поступков, в ее ритме строятся ритуал и праздник. [16, с. 3] Кровь не принимает покаяния и не дает отпущения грехов – кровью смывают вину.

**Необходимость re-ligio: вперед к архаике.** Фалес Милетский относится древней традицией к числу «семи мудрецов». Но он единственный из них, кого называют философом. Фемистий по этому поводу писал, что известные изречения других мудрецов являются полезными и содержащими значительный смысл, но все они «бездоказательные, похожие на приказ и назидające лишь в малой толике добродетели». [21] Это замечание Фемистия может свидетельствовать, с одной стороны, о выходе общественного сознания Древней Эллады на качественно новый уровень самоорганизации, основными принципами которого являются принципы построения теории, один из которых и был упомянут Фемистием. Кроме того, эти принципы подразумевают рационально-понятийные средства представления соответствующего мыслительного материала, выделение исходных основоположений максимальной для данного мыслительного материала общности, а также возможность сформулировать на их основе остальные утверждения. [5] Здесь философия как первоначальная форма рациональности косвенно противопоставляется другим формам (рациональной?) мысли, существовавшим еще до возникновения философии (см. также Ж.-П. Вернан, Ф. Х. Кессиди, А. Н. Чанышев, В. И. Кузищин, В. С. Швырев, А. А. Новиков и др.), таким как мифология и религия. Однако, с другой стороны, я полагаю, Фемистий свидетельствует о том, что к этому времени был утерян смысл единственности и ответственности, т. е. сакральности<sup>1</sup> слова, которое до этого было Логосом, на которое можно было положиться, и в котором нельзя было сомневаться. Логос перестал быть *единым-единственным* с мифом и ему потребовались рациональные доказательства. Миф перестал нести достоверность и ответственность, от размежевания потеряли оба. Философия с самого своего рождения двигалась «от мифа к логосу». А человеку всегда не хватало утраченного мифа. И если мы попытаемся вникнуть в античную традицию мысли и понять, что мы потеряли и

---

<sup>1</sup> В современном смысле понятие сакральности, на мой взгляд, имеет отношение к политическому. Сакральность, табу предполагают запрет, страх перед его нарушением. В нашем случае сакральность предполагает уважение к партнеру диалога, ответственность перед ним.



что обрели с древних времен, то выяснится, что наши приобретения сомнительны, а вот утраты действительно велики. [1, с. 126]

В Средние века доминирующая религиозная доктрина основывалась на авторитете Священного писания, поэтому архаичным называли все дохристианское наследие, всю античность. Но это наследие оказалось не *архаичным*, но *архаическим*<sup>1</sup>. Оно, как считает В. В. Савчук, присутствует в каждом акте сознания и поведения, а также в большей или меньшей степени определяет мотивационную и волевую сферы. Однако, как бы полно ни проявлялось архаическое сознание в тех или иных случаях, реконструировать в первоизданном виде сознание первобытного человека невозможно, как невозможно преодолеть архаические элементы сознания, которые по инерции часто связывают с дикостью, агрессивностью, кровожадностью и прочими проявлениями неискоренимого зла в человеческой натуре. [16, с. 8] Попробовать реконструировать архаическое сознание – значит пытаться восстанавливать единственность, выпросить милость, милостыню у мира, который не знает, что это такое. Но и отождествлять архаику со злом также совершенно неверно. Архаическое сознание — предпосылка всякой сознательности и мысли, условие их жизненности, и поэтому архаическое сознание необходимо культивировать. Ведь полное отречение от архаического сознания возможно лишь как отказ от самого сознания. *Архаическое выражает первый стихийный опыт постижения человеком мира, первый опыт культурных усилий, первой сознательности.* [16, с. 14] В настоящее время рекультивация архаического значит встраивание человеческого в природное. Это усилие, направленное на сведение множества людей в коллективность, формируемую *общим осознанием* принятия новой формы выживания, предполагающей отказ от ряда потребностей и желаний, от иллюзии господства и преимущества в пользу коллективному *состоянию и продвижению*, впитывающему в «я» все большее количество «мы», но, одновременно, направленное по геомагнитным линиям индивидуальной памяти и возбуждающее *чувство уникальности общего рода*, вписанного в обжитый им ландшафт. [16, с. 8–10] Это не новая «соборность», призванная заменить соборность, предлагаемую религией, где человек греховен изна-

---

<sup>1</sup> В этом отношении, как совершенно точно пишет В. В. Савчук (Савчук В. В. *Кровь и культура*. – СПб. Издательство С.-Петербургского университета, 1995. – С. 6–7), следует отличать понятия *архаичное* и *архаическое*. *Архаичное* уместно относить к взглядам недавнего прошлого; оно имеет «привкус» негации и оценки. *Архаическое* – определение сознания, элементов, сторон, уровней сознания первобытного человека.

чально, религией без *архаики, несущей в себе кровь ответственности*, религией–симулякр, от которой осталась только форма, в которую вместо подлинного, изначального смысла и содержания встроены модели, отвечающие на конъюнктурные социальные и политические запросы. Такие модели настроены на тотальность, тоталитарность и вследствие этого порождают альтернативные духовные поиски, так или иначе направленные на возрождение архаического. Это *зов крови*, это поиск некогда *Родного*<sup>1</sup>, свободного и буйно-живого, а не канонического и мертво-холодного. В этом отношении, очевидно, *острой актуальностью обладают рекультивация и возрождение на новой почве архаики тех состояний и смыслов re-ligio, которые не ограничены канонами, ритуальные выражения которых гибки и пластичны и создают дискурсивное поле единственности и ответственности*. Здесь *re-ligio* – попытка вернуться и заново начать изначальный единый-единственный диалог человека и мира. Здесь *re-ligio* – коммуникация, построенная на принципе обратной связи.<sup>2</sup>

Кризисы и проблемы – экологические, социальные и многие другие, – обострившиеся к концу XX в. не дают возможности человеку выбирать: культивировать или не культивировать архаическое сознание. Культивация такого сознания неизбежно ставится проблемой выживания человека в мире и проявляется в переосмыслении способов взаимодействия общества и природы, в возрастании роли нравственного и эстетического отношения к природе. Более того, отношение общества и природы может быть адекватно описано, если оно берется как отношение двух *активных и равноправных начал*. Отношение к природе как к живому существу, как к тому, что не только противостоит человеку или объемлет его, но и указывает на собственную органическую и неорганическую природу человека (поэтому любое описание

---

<sup>1</sup> В настоящее время одной из актуальнейших тем исследований философских наук и религиоведения в России и за рубежом являются тенденции к возрождению традиционных дохристианских духовных основ. Эти основы – конкретные этнические, языческие. Представители такого возрождения в России называют себя *родноверами*, пытаются заново открыть *родные* (Род – бог древних славян) для национальной ментальности онтологические состояния и смыслы, а следовательно, и аутентичные первосмыслы *re-ligio*.

<sup>2</sup> На одной из страниц новых религиозных языческих течений в Интернете, в лекциях по практической теологии (автор А. Н. Северьянов, см.: <http://www.schimanas.narod.ru/book/gesiod.htm>) содержится отличное от традиционного понимание *re-ligio* как *обратной связи* между людьми и богами, основанной на принципе ответственности. Это близко пониманию отношений человека и мира как двух участников диалога, обозначенного в данной статье.

есть описание изнутри, есть самописание), воскрешает в принципиальных моментах архаические формы освоения мира архаического мировоззрения. [16, с. 12]

Это не возврат в некие страшные и темные времена, как пытаются нас уверить распространенные стереотипы, а движение вперед. Событийствуя с христианской рациональностью, архаика также развивалась и совершенствовалась и сейчас представляет ей достаточно серьезную альтернативу. Предлагаемые обычно переосмысление, разработка представлений о разных культурно-исторически обусловленных типах и формах рациональности, поиски ее новых форм и стратегий выживания человека, означают всего лишь игры разума в пределах заданной и доминирующей христианской парадигмы. Реальным выходом из этой ситуации могла бы быть смена стратегии рациональности с учетом *многомерного* пространства архаической рациональности, воссоздание перво смыслов *re-ligio*. Для этого необходима археология религии, а, следовательно, очевидно и неизбежно, археология рациональности, ответственности, коммуникации, свободы и желания; но именно эта парадигма определяет перспективу и направление дальнейших исследований *re-ligio*.

### Библиографический список

1. Автономова, Н. С. Дискуссия / Н. С. Автономова // Исторические типы рациональности / отв. ред. В. А. Лекторский. – М., 1995. – Т. 1. – 350 с.
2. Бахтин, М. М. Искусство и ответственность. – <http://www.philosophy.ru/library/bahtin/otv.html>.
3. Бахтин, М. М. К философии поступка / М. М. Бахтин // Философия и социология науки и техники. Ежегодник: 1984–1985. – М., 1986.
4. Вебер, М. Наука как призвание и профессия / М. Вебер // Избранные произведения. – М., 1990. – С. 732. Цит. по: Левин Г. Д. Causa finalis как критерий рациональности // Исторические типы рациональности. – С. 96–111.
5. Горан, В. П. О социально-исторической обусловленности генезиса греческой философии / В. П. Горан // Гуманитарные науки в Сибири. – 1996. – № 1; 1997. – № 1.
6. Кураев, А. В. Религиозная вера и рациональность / А. В. Кураев, В. И. Кураев // Исторические типы рациональности / отв. ред. В. А. Лекторский. – М., 1995. – Т. 1. – С. 74–95.

7. Левин, Г. Д. Causa finalis как критерий рациональности / Г. Д. Левин // Исторические типы рациональности / отв. ред. В. А. Лекторский. – М., 1995. – Т. 1. – С. 96–111.
8. Лекторский, В. А. Введение / В. А. Лекторский // Исторические типы рациональности / отв. ред. В. А. Лекторский. – М., 1995. – Т. 1. – С. 3.
9. Лосев, А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев // Философия. Мифология. Культура. – М., 1991.
10. Лосев, А. Ф. Эллино-римская эстетика I – II веков / А. Ф. Лосев. – М., 1979.
11. Никифоров, А. Л. Соотношение рациональности и свободы / А. Л. Никифоров // Исторические типы рациональности / отв. ред. В. А. Лекторский. – М., 1995. – С. 236–249. – Т. 1.
12. Новиков, А. А. Рациональность в ее истоках и утратах / А. А. Новиков // Исторические типы рациональности. – С. 26–48.
13. Пешков, И. В. Бахтин М. М.: от философии поступка к риторике поступка / И. В. Пешков. – М.: Лабиринт 1996. – С. 108.
14. Порус, В. Н. Парадоксы научной рациональности и этики / В. Н. Порус // Исторические типы рациональности / отв. ред. В. А. Лекторский. – М., 1995. – С. 265–280. – Т. 1.
15. Розов, М. А. История науки проблема ее рациональной реконструкции / М. А. Розов // Исторические типы рациональности / отв. ред. В. А. Лекторский. – М., 1995. – С. 131–159. – Т. 1.
16. Савчук, В. В. Кровь и культура / В. В. Савчук. – СПб.: Изд-во СПбУ, 1995. – 180 с.
17. Соловьев, В. С. Вера / В. С. Соловьев // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – СПб., 1896. – Т. 6.
18. Тугаринов, В. П. Философия сознания (Современные проблемы) / В. П. Тугаринов. – М.: Мысль, 1971. – С. 53.
19. Фарман, И. П. Рациональность как проблема культуры и познания / И. П. Фарман // Исторические типы рациональности. – С. 198–217.
20. Федотова, В. Г. Рациональность как предпосылка и содержание модернизации общества / В. Г. Федотова // Исторические типы рациональности. – С. 179–197.
21. Фрагменты ранних греческих философов, Ч. 1. – М., 1989, 11 (Фалес) А9.
22. Черткова, Е. Л. Рациональность – критика – свобода / Е. Л. Черткова // Исторические типы рациональности. – С. 250–264.
23. Швырев, В. С. Рациональность в сфере ее возможностей / В. С. Швырев // Исторические типы рациональности. – С. 6–25.