

ЛІТЕРАТУРА

1. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Эдмунд Гуссерль. Философия как строгая наука; [пер. с нем. сост., подгот. текста и примеч. О. А. Сердюкова]. – Новочеркасск : САГУНА, 1994. – С. 49–100.
2. Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем.]. – М. : Республика, 1993. – 447 с.
3. Сартр Ж.-П. Буття та ніщо : нарис феноменологічної онтології / Жан-Поль Сартр; [пер. з фр. В. Ляха, П. Тарашука]. – К. : Основи, 2001. – 845 с.

Э. И. Мартынюк,

*кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры общегуманитарных дисциплин,
Международный гуманитарный университет*

Е. Э. Никитченко,

*кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры общегуманитарных дисциплин,
Международный гуманитарный университет*

РАЦИОНАЛИЗАЦИЯ КУЛЬТОВЫХ ДЕЯНИЙ КАК КОНВЕРГЕНТНЫЙ ПРОЦЕСС СОВРЕМЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ

Начнем с истории религий. Во всех верах, начиная с первобытных верований, во всех традиционных религиях, во всех современных деноминациях, вплоть до новейших религий принято обязательное совершение определенных комплексов деяний (совершение каких-либо действий или воздержание от них). Действия эти весьма разнообразны: танцы, произнесение определённых текстов, глоссолалия, возлежания, возлияния, принятие пищи и т. д. и т. п. в том числе и поклоны. Помимо своего символического значения (как соединение двух миров: низшего и высшего, видимого и невидимого) они от века побуждали верующих к тому, что мы бы могли сейчас назвать гимнастикой тела. Обратим наше внимание сейчас только на необходимость кланяться при совершении церковных обрядов.

Особую важность именно этого обрядового действия, можно подчеркнуть хотя бы тем, что словосочетание «форма поклонения» в русском языке употребляется при характеристике любой религии или конфессии, начиная от описания первобытных верований, вплоть до фиксируемых отличий в современной религиозности. Как нам представляется, каким бы не был каждый конкретный культ (тут, как совокупность религиозно-значимых деяний) в нем могут быть элементы, способствующие ухудшению восприятия верующими религиозного содержания осуществляемого ритуала. Например, длительное стояние во время литургий, длительное пребывание на коленях во время молитв, длительное лежание перед предметом культа или длительное продвижение ползком во время паломничества и т. д. и т. п. Всё это может вызвать застойные явления в мышцах или даже судороги в них, впрочем, как и другие негативные последствия для человеческого организма.

А ведь известно, что поклоны является основой любой оздоровительной гимнастики. Они не только укрепляют мышцы поясницы, но благотворно влияют на все органы человеческого тела. При правильном дыхании, кланяющийся (поклоняющийся) улучшает работу своих легких, всего кровеносного механизма, им-

мунную систему. Так что ни в коем случае нельзя отказываться от поклонов в религиозно-обрядовой практике. Ибо кроме своего религиозного значения они имеют еще и медицинскую целесообразность. То есть, если перевести последнее умозаключение на философский язык, то кроме теистической рациональности в обосновании необходимости осуществлять поклоны при богослужении, можно воспользоваться и научно обоснованной (в данном случае лишь медицинской) аргументацией (в рациональности которой вроде бы никто не сомневается, по крайней мере, до того, как философ встретится с подобного рода «аргументами»). А ведь подобные основания можно подвести под любое обрядовое деяние, связанное с тем или иным движением тела, или даже его отсутствием (воздержанием).

Наша попытка гипотетической аргументации в пользу именно поклонов приведена в качестве модели очень распространённых в СМИ суждений, свидетельствующих о том, что помимо ранее возникшей рационализации религиозных верований и предписаний, современному философу приходится принять к сведению активно формирующийся комплекс рационализации культовых действий.

Применимы ли к этим суждениям те же процедуры лингво-аналитического анализа, как к тем, что утверждают трансцендентные аспекты любого верования? Являются ли они столь же значащими сколь те, что оценивают этическую состоятельность религиозных предписаний. Ибо здесь мы имеем дело все-таки с достаточно новой формой обоснования сверхъестественного, рациональной, но не сводимой собственно к религии, а может именно потому и более убедительной для ряда современных верующих, особо не стремящихся к теологическому пониманию обрядовой стороны жизни церкви.

Но в свете аналитической философии именно научность, опытное знание является достаточным критерием истинности суждения, критерием обоснования его подлинной значимости, в том числе и об сверхъестественном. Следовательно, здесь уже может идти речь о рациональной проверке суждений, претендующих на научную рациональность. Задача заключается в том, чтобы определить, насколько они рациональны, если с их помощью обосновываются иррациональное религиозное восприятие действительности, религиозная картина мира. Ведь именно из религиозного объяснения мира, ещё точнее из вытекающих из неё предписаний, воспитывается необходимость совершения тех или культовых деяний. И, как известно, до поры до времени для исполнения обрядов было достаточно лишь религиозного обоснования. Оно, конечно, тоже не было лишено религиозной рациональности и чувственного отношения к фактам заболевания либо исцеления, и т. д., во всяком случае, этической рациональности религии вообще и обрядовых действий в частности («день всепрощения, пасхальные поцелуи, взаимные поклоны и т. д. и т. п.». Так как поступая таким (нравственным) образом ты угождаешь Богу, следовательно надеешься на его милость. Но и эта – этическая – рациональность, может и не теряя своей значимости дополняется сейчас научной.

Даже на приведенном нами примере (а мы думаем, что их может продолжить любой читатель данной статьи) видно как широк диапазон притязаний этой новой рациональности: 1) невозможно себе представить религию, к которой она бы не имела отношения; 2) она обращена практически ко всем религиозным практикам; 3) и нет ни одного конкретного обряда, которого можно было бы вывести из потока подобных рассуждений.

Приступая к анализу значимости рациональных суждений подобного типа, с одной стороны мы обращаемся к ним просто как к одному из современных аспектов рационализации религии, но с другой стороны мы понимаем:

1) что подобные «научные» рекомендации важны для многих людей тем, что побуждают их заниматься физкультурой, для тех особенно, кто без подобной мотивации не стал бы заниматься полезными для организма физическими нагрузками. Правда, большинство из них вряд ли тяготеет к чтению философских статей о рациональности;

2) элементарная философская свобода требует от нас точно такого же отношения к исследуемому типу рациональности, как и к любым другим умозаключениям и понятиям, в том числе относящимся к религии вообще и к конкретным конфессиям и их обрядам, в частности;

3) мы сознательно не рассматриваем здесь аргументацию в пользу новых сциентистских практик («группа здоровья», «лечебного голодания», последователей диет – солевой, бессолевой, сыроядения, и т. п.) ибо здоровье в этих новейших оздоровительных организациях и есть основной целью их деятельности, а религиозная рациональность лишь помогает её достижению. Хотя способы их рационализации здоровья во много схожи с медицинской целесообразностью, в собственно религиозной сфере. Отдельный интерес представляет проблема их взаимосвязи и общей обусловленности;

4) кроме того, мы признаем, что на практике в отдельных случаях благотворное влияние научной рациональности религиозной обрядности подтверждается не собственно ее религиозная значимость, а психотерапевтическая целесообразность её использования;

5) особенный интерес данная проблема вызывает еще и потому, что по мнению многих исследований истории религии религиозные практики предшествуют религиозному осмыслению окружающего мира, в том числе и теоретическому (то есть, рациональному). В этом понимании религиозная практика является основой и источником религии, ритуал предшествует его интерпретации. Если подобные утверждения соответствуют и современной реальности, то, в свою очередь научная рационализация не меняя самого обрядового деяния, может способствовать секуляризации обрядового действия. И это, если следовать гегелевской диалектике весьма вероятно.

Правда последнее обстоятельство выходит за пределы задач аналитической философии, если оценивать не значимость подобных суждений для рационализации, обоснования полезности религиозных предписаний в сфере соблюдения религиозных действий, а их значение для конкретного верующего в его повседневной религиозной практике, то и тут оценка аргументации в пользу практики с помощью медицинской целесообразности представляется далеко не однозначной.

С одной стороны, подобные «научно» обоснованные взгляды на сущность отдельных аспектов религиозной практики может способствовать укреплению желания верующих им следовать, а с другой стороны, они («научно» обоснованные) могут способствовать упразднению значимости собственно религиозного обоснования этих действий (например, как знак равенства между Авраамом и Богом в случае с обрезанием) А упразднение конкретного религиозного значения того или иного обряда, может способствовать его секуляризации, а в целом подвергнуть секуляризации религиозных деяний, подвергнуть деградации еще один пласт ре-

лигии в целом. Возможен и третий вариант, когда собственно религиозные и «научные» взгляды на природу религиозной обрядности, существуют параллельно, не влияя друг на друга при принятии конкретным верующему решения исполнять какое-либо обрядовое действие или нет.

Поскольку практически все суждения приведенные в статье носят дискуссионный характер, в конце мы бы хотели констатировать, что все попытки обосновать необходимость соблюдения религиозной обрядности с помощью рационализации научной (в данном случае медицинской, хотя есть множества подобных суждений апеллирующих к физике, химии, биологии и т. п., что на наш взгляд, не имеет здесь принципиального значения) целесообразности с эпистемиологической точки зрения носят весьма противоречивый характер, а с точки зрения онтологии – весьма ситуативны, чтобы выступать в качестве какой-либо закономерности. Очевидно, что речь идет лишь об одной из тенденций в религиозной жизни современного общества, которые мы называем конвергентными и дивергентными процессами в религиозной жизни современного общества, обусловленных изменениями в воспроизводстве глобализирующегося общества в целом.

*Л. О. Панкова,
кандидат философских наук,
доцент кафедры общегуманитарных дисциплин,
Международный гуманитарный университет*

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ВЛИЯНИЯ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ НА ОБЩЕСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ

Философское знание со времён его зарождения в Западном обществе относится к высокой культуре, поскольку требует глубокой теоретической подготовки и направлено на интеллектуально-нравственное совершенствование человека. В силу специфики своей проблематики, касающейся предельно общих вопросов бытия человека и мироздания, философия представляет интерес для узкой интеллектуальной среды.

Влияние общества и истории на развитие философии очевидно и неоспоримо. Согласно Гегелю, философия – это эпоха, схваченная в мысли. Действительно, философское мышление, отмеченное знаком вечности, актуализирует вневременные идеи применительно к конкретному периоду истории. Но каково же обратное влияние философских идей на общество? Является ли философия в силу её «элитарности» замкнутой, изолированной от массового сознания интеллектуальной сферой? Да, философия функционирует в основном на метасоциальном уровне, поскольку связана с рефлексией и критикой общественной практики. Некоторые философские идеи, тем не менее, способны глубоко внедряться в массовое сознание и оказывать значительное влияние на исторический процесс. В первую очередь это относится к политической философии.

Великую французскую буржуазную революцию с полным правом можно назвать «философской революцией». Поддержка буржуазии способствовала распространению философских идей просветителей и внедрению их в общественное сознание. Французские просветители изменили мировоззрение общества и стали катализатором грандиозных преобразований, в результате которых родилась со-