

«Благоразумные» истоки квазирелигиозного идеологизма

Алексей Александрович Лагунов

*Доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии и этнологии
Гуманитарного института Северо-Кавказского федерального университета*

emallag@mail.ru

Аннотация: В статье аргументируется положение, согласно которому существенные мировоззренческие сдвиги в современном обществе обусловлены становлением «идеологии самоабсолютирующегося разума». Утверждается, что мировоззрение в качестве важнейших компонентов включает в себя веру, религию и идеологию, причем идеология является функциональной стороной религии как социальной вероопределенности. Погруженная в относительно-дольный мир человеческой деятельности, идеология несет на себе печать греховности, вера же имеет противоположную направленность — к абсолютно-горнему. Всякая идеология имеет интенцию к тоталитаризму, к подчинению себе всех сторон жизнедеятельности личности, вследствие чего всегда существует возможность «идеологических изъязнов», однако идеологии традиционных религий, находясь в прямой зависимости от вероисповеданий, корректируются, исправляются ими. В тех же случаях, когда идеология становится доминирующей в жизни общности, стремясь подменить собой веру, речь следует вести о возникновении идеологизма. Процесс формирования человеческим разумом идеологий, направленных на общественные изменения в соответствии с заданными этим разумом целями, сопровождается конструированием множества квазирелигий, что придает современной социальной ситуации неустойчивое состояние.

Ключевые слова: квазирелигия, идеология, идеологизм, идеологический плюрализм, мировоззрение, «религии разума», антропоцентризм, секуляризм, язычество, менталитет, тоталитаризм, постсекулярная эпоха.

The “good-reasonable” sources of quasi-religious ideologism

Alexey A. Lagunov

*Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Social Philosophy and Ethnology of the
Humanitarian Institute of the North Caucasus Federal University*

emallag@mail.ru

Abstract: The article argues the position according to which the significant worldview shifts in modern society are due to the formation of the "ideology of a self-absolutizing mind." It is argued that the worldview as the most important components includes faith, religion and ideology. Moreover, ideology is a functional side of religion as a social certainty of faith. Immersed in a relatively longitudinal world of human activity, ideology bears the stamp of sinfulness. Faith, however, has the opposite direction — toward the absolutely mountainous. Every ideology has an intention to totalitarianism, to subjugation to itself of all aspects of the life of the individual. As a result of this, there is always the possibility of “ideological flaws”. However, the ideologies of

traditional religions, being directly dependent on religions, are corrected by them. In those cases when ideology becomes dominant in society, trying to replace faith, we should talk about the emergence of ideologism. The process of the formation by the human mind of ideologies aimed at social change in accordance with the goals set by this mind is accompanied by the construction of many quasireligions. This makes the current social situation unstable.

Keywords: quasireligion, ideology, ideologism, ideological pluralism, worldview, “religions of the mind”, anthropocentrism, secularism, paganism, mentality, totalitarianism, post-secular era.

«...при отсутствии высших убеждений, стремление к земному и благоразумно обыкновенному само собой становится господствующим характером нравственного мира» [1, с. 30].

(И.В. Куреевский).

Паганизация (paganus — язычник; букв.: «сельский житель») современности

Современный мир становится языческим, причем не по форме, не по практикуемым ритуалам и обрядам, а духовно и мировоззренчески. Опасения вызывает не повышение интереса в обществе к «народным» политеистическим мифологиям (в конце концов, этот интерес ограничивается, как правило, развитием игровых фантастических вариантов, имеющих мало общего с конкретно-историческими языческими религиями), а формирующаяся психологическая атмосфера потребительской вседозволенности и прагматического отношения к миру и человеку, обуславливающаяся идеологией самоабсолютирующегося разума, принимающего единственным критерием отношения к действительности собственный «здоровый смысл». Происходящее сегодня повсеместно падение нравов, вызванное релятивизацией морали, т.е. приданием последней относительного статуса, определяемого уже не коллективным разумом, как в стародавние языческие времена, а разумом индивидуализирующимся, постепенно теряющим в множественности частных проявлений свой всеобщий характер — не что иное, как следствие социального объективирования протагоровской максимы: «Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют» [2, с. 158]. Разум, сделавшийся критерием пути, истины и жизни (См.: «Фома сказал Ему: Господи! не знаем, куда идешь; и как можем знать путь? Иисус сказал ему: Я есмь путь и истина и жизнь» [Иоанн. 14:5-6]), но при этом оставшийся «слишком человеческим», с неизбежностью раздробился, дифференцировался («Научный дух могуществен в частностях, но не в целом» [3]). и потерял способность к соборному творчеству, преодолевающему многообразие мнений в единстве общечеловеческих выводов.

В чем же тогда сходство современной ментальной ситуации с архаично-языческой? В обоих случаях определяющим, ключевым словом является «разум». Опираясь именно на его возможности, древний человек пытался объяснить, понять окружающий мир, не выходя за его пределы — и он сформировал стройные мировоззренческие системы, придающие силам мира человеческий характер; с этими силами стало возможно говорить (молитва) и договариваться (жертвоприношения): душевное спокойствие, таким образом, было обеспечено. Современный человек тоже наделяет свой разум практически безграничными полномочиями, однако знаний о природе у него много больше, и — в этом уже коренное отличие — принцип антропоморфизации стихий его уже не устраивает. Остается только

один выход — мировоззренчески антропоцентризовать весь мир. «Антропный принцип» современной науки, в соответствии с которым Вселенная изначально должна иметь ряд определенных свойств, которые позволили бы развиваться разумной (человеческой) жизни, собственно, подытоживает становление антропоцентризма. В результате разум стал не только «автором» мировоззрения, но и целевой причиной всего мироздания, роль которого сводится к исполнению все возрастающих человеческих потребностей, и в этом видится особенная опасность «нового язычества», вооруженного мощной техникой, призванной содействовать преобразовательной деятельности, не подконтрольной никаким высшим идеям и принципам.

Быть может, стоило бы говорить о преемственной эволюции человеческого разума — от языческого антропоморфизма к современному антропоцентризму? Однако исторические факты, связанные с развитием евро-атлантической цивилизации, не позволяют нам этого делать — слишком уж явной является в этих фактах христианская мировоззренческая подоплека; христианство же, как показало время, плохо совместимо с языческими представлениями (хотя порой и парадоксально согласуется с ними в народном сознании), более того, оно им безусловно противоположно, и человеческий, плотский разум, подверженный греховным влияниям, не рассматривается в нем в качестве абсолютного критерия истины, хотя, конечно, и не отрицается вовсе. Поэтому правильнее вести речь не о преемственном постепенном развитии мировоззренческих способностей нашего разума, а о «разрыве», прервавшем эту эволюцию и внесшем в общественное сознание средневековья неповторимый колорит, обуславливающийся теоцентрическими представлениями. Однако последние, предопределив яркую и самобытную культуру, плодами которой до сих пор «питается» современная цивилизация, с течением исторического времени, в котором набирали силу секуляризационные процессы, потеряли свою глубину, воспринимаясь чрезвычайно поверхностно, и в итоге для большинства людей стали мало значимыми. Разум человека «реабилитировал» свои мировоззренческие претензии и постепенно вернулся к языческому мироощущению, уже отличаясь от него значительным влиянием огромного багажа естественнонаучного знания. Замечательно в этом отношении прозрение И.В. Киреевского, еще в 1856 году указавшего на данную тенденцию: «...разница нового философа от древних заключается не в основной точке зрения, до которой возвысился разум, не в особенном способе мышления, им изобретенном, но единственно в dokonченной полноте систематического развития и в этом богатстве умственных приобретений, которое любознательность человека могла собрать ему в течение своих двухтысячелетних исканий. Разум стоит на той же ступени — не выше — и видит ту же последнюю истину — не далее, — только горизонт вокруг яснее обозначился» [1, с. 25-26].

Между тем далеко не всегда замечается, что возрождающееся в своем антропоцентрическом варианте языческое мироощущение ведет не к вселенскому торжеству открывающего все новые тайны мироздания человеческого разума, опирающегося при этом только на собственные силы и возможности, а к его дезориентации в реальности, обуславливающей неспособность человечества справиться с множеством глобальных проблем, источником которых явилось оно само. М. Элиаде писал: «...то, что делают люди по собственному разумению, без обращения к мифической модели, относится к сфере мирского, а это — деятельность пустая, иллюзорная и, в конечном итоге, нереальная. Чем более религиозен человек, тем больше у него образцовых моделей для своих поступков и действий. Или еще: чем более религиозен человек, тем более он

“вписывается” в реальное и тем менее он подвержен риску заблудиться среди не имеющих образца поступков, актов “субъективных” и, в общем, никчемных» [4, с. 297]. Причем стоит отметить, что прогрессирующие процессы секуляризации не обязательно ведут к полному игнорированию традиционных религиозных вероисповеданий: в общественном сознании исторические религии перестают восприниматься как источник «образцовых моделей», и это оказывается определяющим фактором. К примеру, протопресвитер Александр Шмеман говорил и о религиозном секуляризме как неперменной составляющей секуляризационных процессов. Особенно нагляден этот вид секуляризма в условиях американской религиозной жизни, протестантская доминанта которой обусловила перманентную дифференциацию конфессий. Христианская вера здесь теряет былое значение для повседневности, несмотря на то, что США считаются одной из самых религиозных стран мира и подавляющее большинство населения посещает церковь в воскресный день, жизнедеятельность общества определяют идеалы, далекие от христианских или даже им противоположные — увеличение материального благосостояния, погоня за досуговыми удовольствиями, забота о карьере и пр. Религиозный секуляризм, как и всякий другой, «есть не что иное, как утверждение автономии мира, его самодостаточности в смысле причины, знания и действия» [5, с. 80].

По М. Элиаде: «Религиозный человек — это не некая данность; он формирует себя сам по божественным образцам» [4, с. 299]. Реализующаяся в личности религиозность не только мотивирует ее к самосовершенствованию, но и раскрывает перед ней смыслы существования, позволяет отрефлексировать представления о целях собственной жизнедеятельности в их соотнесенности с целями всего бытия, а также выработать систему ценностей, соответствующую этим целям. Именно поэтому «религия — это пример разрешения всякого кризиса бытия... Религиозное решение не только способно преодолеть кризис, оно делает существование открытым к особым ценностям, непреходящим и всеобщим, позволяющим человеку подняться над личными жизненными проблемами и в конечном итоге войти в духовный мир... Благодаря религии и заключенной в ней идеологии человек мог воспользоваться своим индивидуальным опытом и открыть для себя всеобщее» [4, с. 355].

Отказавшись от традиционной религиозности, от возвышающего трансцендирования к абсолютному, самодостаточный разум современного человека переориентировался на постижение относительного мира повседневности, при этом произошло заметное снижение нравственных требований личности к самой себе, ее цели ограничились достижением комфортного бытия, и это привело к переформатированию всех ее ценностей. Действительно, ведь с точки зрения законодательствующего разума бесконечное духовное и нравственное совершенствование человеческой личности «по вертикали» (заданности) является не только недостижимым, но и бесполезным для нее в практическом плане идеалом, вследствие чего ей была предоставлена гораздо более скромная роль «бога горизонтали» (данности). Постепенное отречение человека от высших абсолютных ценностей, основывающихся на неочевидном для утилитарного разума целеполагании, в пользу низших относительных, земных и хорошо понимаемых, стало его «новым грехопадением»: «...неверующий человек утратил способность сознательно жить в религии, т.е. понимать и разделять ее. Но в глубине своего существа человек все еще хранит память о ней, точно так же, как и после первого падения его предок, первый человек Адам, даже духовно ослепленный, все же сохранил в себе разум, позволивший ему отыскать следы Бога, — а они видны в этом Мире. После первого падения религиозность

опустилась до уровня разорванного сознания, после второго она упала еще ниже, в бездны бессознательного; она была забыта» [4, с. 356].

Менталитет: свойства или качества?

Еще раз акцентируем внимание на вышеприведенной мысли М. Элиаде: религиозное решение позволяет человеку открыть всеобщие и непреходящие особые ценности, возвыситься над личностно-жизненными проблемами и войти в духовный мир. Иначе, религиозное решение предоставляет человеку возможность сделаться духовным субъектом, обретшим духовность как свойство (у-своенность), становящееся теперь важнейшим фактором его дальнейшей жизнедеятельности — но только после решения, предполагающего выбор, подчас трудно достигаемый в условиях всеобщего «второго грехопадения». Если точнее, это даже не выбор чего-то, чем человек не обладал ранее, а извлечение собственной религиозности из бездны бессознательного (потому часто встречающийся вопрос о том, обладает ли духовностью атеист, снимается, ведь всякий человек если не религиозен, то, в терминологии М. Элиаде, крипторелигиозен, значит, по самой своей природе не чужд духовности. К тому же заметим, что в христианской традиции духовность не обязательно имеет положительные коннотации, она может быть и отрицательной; началом же духовного роста (или падения) человека является его самоопределение, или религиозное решение.).

Современные общественные науки, как правило, не предпринимают попыток открытия духовного мира, совсем по марксистской методологии надстраивая духовно-нравственную тематику над чем-то, искони свойственным человеку или сопутствующим его жизни — над его физиологией, психикой, коллективной памятью, даже над географическими и историческими условиями существования, не забывают при этом и про экономику. Со времен И. Гердера прочно утвердилось представление о «духе народов», позднее трансформировавшееся в понятие менталитета — некой совокупности стереотипов мышления и действия, априорно наличествующей в конкретной общности. Однако А.С. Панарин, скажем, не беспричинно предполагал, что конструирование понятия менталитета, узаконивающего сегрегацию культур и народов как объективный процесс, вызвано не научной, а идеологической необходимостью. Без достаточных на то оснований «между нашим индивидуальным сознанием и внележащей предметной реальностью вклинивается вездесущий посредник — наиндивидуальные архетипы и мифы, образующие внутренне связанную систему коллективного менталитета» [6, с. 31]. Использование этого понятия становится особенно полезным для либеральной «системы, занятой выбраковкой плохо функционирующего, своевольного и экзотического «человеческого материала»» [6, с. 59].

Вместе с тем, и само понятие «духа народа», зачастую интерпретируемое как его «общая воля», по мнению Л.А. Тихомирова, «существует лишь как унаследованный вывод исторических традиционных привычек, как результат долгого коллективного опыта» [7, с. 122]. Религиозное преклонение перед «общей волей» народа, свойственное революционерам всех мастей — и либералам, и социалистам, и даже анархистам — становится возможным только тогда, когда христианская душа теряет Бога и начинает нуждаться в каком-нибудь кумире: «И кумира этого не из чего создать, кроме общественной жизни, которая одна во всей природе представляет некоторые следы чего-то духовного». Для христианина же, не растерявшего своей веры, «царство мира сего», в котором формируется, в том числе, и «дух народа» — «есть факт простой материальной необходимости, уважаемой, как всякое условие, предписанное божеством для земной

жизни нашей, но, как и все эти условия, непригодное для духовного преклонения. Высшее не склоняется перед низшим» [7, с. 123].

Действительно, понимание «духа народа» и менталитета в качестве предписанных для жизни условий позволяет отстраниться от очередной попытки объективизации истории — ведь те же самые понятия, интерпретируемые как априорные качества представителей конкретной общности, нивелируют личностные компоненты процессов социального развития, гипертрофируя роль больших субъектов исторического процесса. Разумеется, не следует совсем отрицать эту роль, ведь общности — партии, страты, корпорации, этносы, метаэтносы — вполне реально действуют в политической, экономической, культурной жизни; однако при этом нужно помнить, что через эти общности проявляют свою волю все-таки личности, единственные деятели истории. Во всяком случае, именно на этом основан персоналистский религиозно-философский подход, близкий христианскому мировоззрению, в своем универсализме не разделяющему «ни Еллина, ни Иудея» [Кол. 3:11] и утверждающему дифференциацию личностных, а не коллективных способностей («...каждому дается проявление Духа на пользу...» [1 Кор. 12:7]). Если мы обратимся к евангельской притче о талантах, то увидим, что Господин раздавал свое добро на хранение не общностям, а личностям, каждая из которых проявила себя по-своему.

Понятие менталитета, видимо, может быть использовано и при персоналистском подходе — в том случае, если интерпретировать его как проект, который реализуется во времени, в многоаспектном процессе социализации личности, имеющей, к тому же, и априорные особенности. Тогда известный спор между Г. Лейбницем и Дж. Локком легко разрешается в сократовски конструктивном синтезе: появляющийся на свет человек не есть *tabula rasa*, «чистая доска», поскольку, подобно мраморной глыбе, имеет врожденные «прожилки», или «таланты», или особенности характера; на формирование личности оказывают влияние как эти ее априорные особенности, так и условия (Точнее — другие личности, уже сформировавшиеся в определенных конкретно-исторических условиях, а также вся совокупность продуктов культурного творчества прошлого и настоящего времени и, возможно, генетические и географические факторы) в которых она воспитывается и образуется в дальнейшем. Менталитет, или совокупность образов «мыследействий», не дается человеку как доопытные его свойства, он, по факту рождения в конкретных месте и времени, приобретает в процессе социализации, становления личности; но априорно человеку даются те внутренние качества, которые могут со всей полнотой реализоваться в личности, а могут и не быть обнаружены ею в глубинах подсознания. Иначе, менталитет, на наш взгляд, следует полагать совокупностью апостериорных, приобретенных свойств личности (а, абстрагируясь — и общности), и не смешивать его с ее внутренними априорными качествами (Как отмечал Б.М. Кедров отмечал: «Качество и свойство — это не одно и то же. Качество неотъемлемо от вещи: его изменение означает изменение самой вещи; свойство же, напротив, связано с отношением вещи к другим вещам и процессам природы. Значит, оно — относительно. При изменившихся условиях вещь может потерять свое свойство, но так, что сама останется той же качественно определенной вещью» [8]).

Свойства менталитета, «работают» они на сознательном или же бессознательном уровнях, условны, относительно, т.е. связаны с конкретными социальными отношениями, соотносятся с определенным мировоззрением. Думается, именно такой смысл заключен в следующем утверждении святителя Григория Нисского: «Скажу так: три характеристических принадлежности жизни христианина: действие, слово, образ мыслей.

Началом всякого слова служит мысль; второе же место после образа мыслей занимает слово, выражающее звуком напечатленную в душе мысль; третье же место после ума и слова принадлежит деятельности, которая мыслимое переводит в дело» [9, с. 47]. Мысль, слово, дело связаны между собой у христианина именно потому, что мышление его покоится на незыблемых мировоззренческих основаниях, через слово заданный образ мысли реализуется в делах (образ «мыследействий»). Стоит только мировоззрению потерять свою основательность, и образ «мыследействий» изменится, в пределе — до «думаю одно, говорю другое, делаю третье». Именно такие ментальные свойства культивирует современная софистика — постмодернизм, релятивизирующий все и превращающий реальность в виртуальный мир симулякров. Возможность такого мировоззрения появилась вместе с отвержением христианского «личностного решения», в соответствии с которым мы можем, реализуя свою свободу, как полностью погружаться в экзистенцию, данность «горизонталь», поверхности, так и трансцендировать «по вертикали», к заданности, возвышая тем самым и себя, и условия собственного существования.

Таким образом, мы видим, что понятие менталитета, объясняя некоторые свойства общностей, возникающие под влиянием условий, выработанных в процессе их социально-исторического развития, само по себе, даже с учетом «ментальной динамики», не может полностью объяснить качественные идеологические сдвиги, происходящие сегодня в мире и вызывающие его паганизацию. Для некоторого хотя бы приближенного уяснения происходящих процессов следует обратиться к анализу феномена, фундирующего тот или иной конкретный менталитет и задающего ориентиры становления личности — мировоззрения, отличающегося еще большей сложностью и многообразием интерпретаций.

Мировоззрение и идеологический плюрализм

«Взирать на мир» способен, конечно, только живой субъект, личность; об общественном мировоззрении, как и об общественном сознании, мы можем говорить, лишь прибегая к абстрагированию и имея в виду некие интегралы неисчислимых личностных мировоззрений и сознаний. С позиций системного подхода мировоззрение понимается как целостность, включающая в себя множество взаимообусловленных компонентов, среди которых выделим, на наш взгляд, важнейшие: веру, религию, идеологию. Вера как неотъемлемый спутник ограниченного в своих познавательных возможностях человеческого разума, как духовное чувство, направляющее все личностные когнитивные процессы и управляющее ими, в условиях общественной жизни получает формальную и содержательную определенность, тем самым создавая (с необходимостью) многоаспектные социальные феномены — религии, связывающие своих приверженцев как с высшими идеалами (вертикаль), так и между собой (горизонталь). Известно, что нет, и никогда не было во всемирной истории народов, не сформировавших религию, не определивших свою веру. Значит, нет оснований говорить о том, что в наши дни в какой-либо общности вероопределенность, или религия, отсутствует — меняются только форма и содержание этой определенности. Другое дело, что на личностном уровне, действительно, религиозность может не определяться, но это лишь вследствие того, что она, как сказано ранее, «упала... в бездны бессознательного».

В религиях как социальных феноменах аналитически можно выделить две стороны: внутреннюю, обращенную к вероисповеданию, к его охране, трансляции и, возможно, модификации; и внешнюю, направленную на изменение окружающего мира в соответствии

с идеалами, целями и ценностями той или иной конкретной религии. Эта внешняя, функциональная сторона всякой религии, по нашему мнению, и есть идеология, формирующая смысложизненные социальные ориентиры. Нужно сказать, что идеология сама по себе, как понятие, ни хороша, ни плоха, в ней все зависит от содержания, которым мы ее наполняем, а оно обуславливается тем, во что мы верим. В общественной жизни вера движет горами через идеологию («...ибо истинно говорю вам: если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: “перейди отсюда туда”, и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас» [Матф. 17:20]). Но для рождения последней нужна религия, необходима социальная вероопределенность. Именно потому, что в основании всякой идеологии лежит укоренившееся в общности вероисповедание, «идеология ни истинна, ни ложна. Ее вообще нельзя рассматривать с точки зрения истинности и ложности... В отношении идеологии и ее частей уместна оценка в соответствии с критериями эффективности воздействия их на умонастроения и поведение людей. При этом утверждения идеологии не непосредственно соотносятся с реальностью, а опосредованно, то есть в качестве факторов поведения людей и их объединений вплоть до целых стран и народов» [10, с. 299].

Идеология и религия (вера) взаимообусловлены, они не могут существовать друг без друга, и это их сосуществование носит динамический характер, определяемый внутренним противоречием: с одной стороны, идеология есть неотъемлемый атрибут религии, с другой — она как функциональное проявление социальной вероопределенности стремится подменить ее, зачастую даже искажая вероисповедные аксиомы. Это происходит в силу того, что идеология «погружена» в мир человеческой деятельности, греховной по христианскому определению, или, если точнее, несущей на себе печать греховности; вера же имеет противоположную направленность — не к относительно-дольному, а к абсолютно-горнему. Протопресвитер Александр Шмеман характеризовал такую «оторвавшуюся» от вероисповедания идеологию как идеологизм: «Идеологизмом я называю сам факт плененности и одержимости сознания идеологией, сущность которой всегда в сочетании отвлеченной и утопической идейной схемы с абсолютной верой в ее практическую “спасительность” и с фанатическим волевым подчинением ей действительности». Далее он поясняет: «Ибо в основе всякой идеологии лежит всегда определенное и целостное истолкование истории, абсолютизация одной историософской схемы, которая, будучи принята как абсолютная истина, уже не подлежит проверке “действительностью”, а, напротив, сама становится единственным критерием ее понимания и оценки» [5, с. 805]. И констатирует: «Когда-нибудь будет наконец признано как самоочевидная истина, что все идеологии, независимо от того, “левые” они или “правые”, направлены ли они на прошлое или на будущее, рождают рано или поздно один и тот же тип человека: человека, прежде всего, слепого к действительности, хотя, как будто только к ней, ради ее радикального изменения, и обращенного всей своей волей, всей целостностью своей идеологической веры...» [5, с. 807].

Нетрудно заметить, что речь у мыслителя здесь идет не об идеологии вообще, а именно о тоталитарной идеологии, которой «одержимо» сознание, идеологии, действительно сочетающейся с абсолютизированной философско-исторической схемой, принимаемой в качестве истины в последней инстанции. И, как результат — слепота человека к действительности. Именно вследствие того, что его вера стала идеологической. Саму же по себе идеологию о. Александр воспринимал как явление необходимое: «Поскольку смысл и назначение идеологии — раскрывать человеку цель его жизни и

деятельности, она... ищет, прежде всего, того, чтобы человек примирился со своей смертной судьбой и нашел оправдание своего кратковременного существования» [5, с. 70].

Можно сказать, что тоталитарная тенденция свойственна всякой идеологии, поскольку каждая из них в пределе стремится подчинить все стороны жизни человека исповедуемым в религиях мировоззренческим представлениям; но далеко не всякая идеология достигает этого предела, при этом окончательно подменяя собой веру. Выходит, что без идеологий жить человеку нельзя, вместе с тем, и вера в идеологию не является нормальной для общества: между верой и идеологией необходимо наличие посредника, одновременно и разграничивающего, и объединяющего их — традиционной религии как исторически сложившейся социальной вероопределенности. Однако человек по природе своей динамичен, суетен; не удовлетворяясь наличествующим, он распространяет свою творческую активность и в область религиозных исканий. И если бы эта активность проявлялась преемственным образом, мы могли бы вести речь только о совершенствовании в постижении уже имеющихся вероисповеданий, но зачастую прежние религиозные традиции и опыт просто игнорируются, «данность», над возвышением которой уже была проведена определенная духовная работа, совсем не берется во внимание, однако «заданность» гипертрофируется. В качестве эпитафии к ненаписанной еще полностью истории религиозных исканий можно использовать слова из дневниковой записи Л.Н. Толстого от 1855 года: «...вчера разговор о божественном и вере навел меня на великую, громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. Мысль эта — основание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей блаженства на небе, но дающей блаженство на земле» [11, с. 132].

Многочисленные «религии разума», фундирующиеся одной и той же социальной утопией о «Царствии Божиим» на земле, построенном своими руками, «задаются» неустранимой интенцией человека, предпочитающего в собственном сознании «звучать гордо» (В очередной раз удивляешься правоте и тонкости психологического анализа Святых Отцов, почти единодушно утверждавших о том, что источником греховности человека и всех сопутствующих ей бед является его гордыня) к самовозвеличиванию, без всякой опоры на мистическую возвышающую «вертикаль». «Очищенные от веры и таинственности», эти «практические религии», порвавшие связи с традиционными вероисповеданиями, становятся искусственными идеологическими суррогатами, отвергающими все прежние религиозные представления посредством причисления их к заблуждениям, и имеющими изначально тоталитарный характер. Знаменательно, что «религии разума» (или квазирелигии, ведь «Ключ к пониманию отличия квазирелигий от религий — в способе достижения трансцендентных идеалов: в квазирелигиях для этого необходимо и достаточно человеку, обладающему разумом, приложить определенные собственные усилия, в религиях такие усилия тоже необходимы, но недостаточны» [12, с. 150]), только намечаясь в головах своих создателей, уже являются не столько религиями, сколько идеологиями, функционально-практический аспект в них явно превалирует, служит базисом для осмысления онтологической, гносеологической и этической проблематики, подстраивающейся под уже заданный «здоровый смысл». Иначе, человек, создающий такие идеологические продукты, источником «заданности» своей творческой деятельности и критерием ее результатов полагает, ни много, ни мало — собственный обоготворяемый разум, потому вся эта продукция маркируется ярко выраженным

антропоцентризмом (а еще точнее — человекобожеством). В идеологиях, исходящих из вырабатываемых в традиционных религиях представлений о должном, тоже случаются конкретно-исторические «изъяны», однако они не могут напрямую связываться с религиозным вероисповеданием, свидетельствуя о его «дефектности», так же как, к примеру, в христианстве все проявления церковной жизни не могут покрываться «категорией святости», ведь: «Каждый человек, став членом Церкви, привносит в нее или, точнее сказать, вольно или невольно пытается привнести в нее тот груз “мира”, который не может быть изжит в нем без долгого пути истории человека в недрах самой Церкви, пути человека как Церкви» [13, с. 39]. И все эти изъяны со временем Церковью же и устраняются. Не так в «благоразумных религиях»: они не могут устранять в себе изъяны, поскольку изначально имеют их в своем идеологическом фундаменте, над которым надстраивается корректируемое в случае надобности квазирелигиозное вероисповедание. Они не могут совершенствоваться и обмениваться позитивным опытом с исторически устоявшимися идеологиями, так как отвергают всякий традиционно-религиозный опыт, поэтому, вступив в конкурентную среду, в которой присутствуют другие религии и идеологии, они имеют очень мало шансов на успешное развитие. Остается только два выхода: или сектантски изолироваться, или подавлять по мере возможности своих конкурентов.

Наша эпоха часто определяется как постсекулярная. Действительно, «оптимизм секуляризации», как кажется, почти сошел «на нет», в мире ярко проявляется «религиозный ренессанс». Но что возрождается в нем — уважение к традиционным религиям или интерес к языческому вероисповедному многообразию, стимулируемый растущей массой вновь возникающих квазирелигий? Видимо, и то, и другое, как результат — «новая религиозная война», в которой «идет спор не между верой и неверием, а между разными верами». Наша эпоха особенна в сравнении с предыдущими тем, что она «лишена единого объекта веры, единой системы религиозных ценностей, которые были бы безоговорочно приняты всеми» [5, с. 70]. И здесь — еще одна точка соприкосновения современности с архаикой: если в Древнем мире наличествовала множественность политеистических вероисповеданий (а, соответственно, и идеологий), в Средневековье наблюдалось постоянное стремление к установлению идеологического единства, то в наши дни снова оказался реанимированным вероисповедный и идеологический плюрализм.

Сделанная нами выше констатация паганизации современного мира вовсе не утверждает необратимости этого процесса. Традиционные религии по-прежнему остаются действенным фактором социальной жизни, особенно в России. Однако следует учитывать, что свои идеологические стороны они сегодня вынуждены проявлять в особенных условиях, испытывая невиданное доселе противодействие. «Врага» же, как известно, лучше если не «знать в лицо», то хотя бы обозначить его присутствие, к тому же, в идеолого-плюралистической среде понятие врага следует пересматривать, видя в нем, в первую очередь, оппонента в диалогическом процессе, следовательно, стремясь уяснить его позиции и аргументы. Особенная действенность традиционных религий в современной России может быть объяснена тем, что мы исторически «выпали» из общего контекста европейской мировоззренческой инволюции в направлении от теизма через деизм к атеизму и пантеизму, хотя и подверглись ее сильному влиянию. Это влияние, ощущавшееся уже с XVII века, было смягчено петровскими преобразованиями, разделившими российское общество на две мировоззренчески и количественно неравные части — просвещенную элиту и оставшийся в традиционных идеологических рамках народ, вследствие чего европейские Ренессанс и Просвещение не охватили большую часть общества, а

Реформация влияла только косвенно. Возможно, с этим утверждением не согласится «прогрессивно мыслящий» историк, но все же мы не должны забывать о том, что мировоззренческая самобытность (Распространенное сегодня либеральное убеждение в том, что тема этнической, в частности, российской самобытности целиком искусственна и обыгрывается в политических интересах, представляется заблуждением высокого уровня, поскольку несамобытных народов (этносов, наций) просто нет; по крайней мере, до тех пор, пока конкретные народы есть, они самобытны, как самобытна всякая составляющая их личность, идентифицирующая себя с ними) российского народа обусловлена, прежде всего, Православием, как и другими традиционными религиями. Сохранять дальше эту народную самобытность — значит сохранять традиционные религии, тогда будут существовать и «русский мир», и самостоятельное российское государство, а у человечества будет альтернатива, следовательно, свобода и возможность реализации права на выбор.

«Но не должно себя обманывать: христианская нравственность не может пережить учения, служащего ей источником. Лишенная своего родника, она естественно иссякает. Нравственные требования, не оправданные доктриной, скоро теряют свою обязательную силу и превращаются в глазах людей в выражения непоследовательного произвола, правда, привычка некоторое время еще с ними уживается, но затем корысть и страсть отбрасывают их окончательно» [14, с. 160-161].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии. СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2015. 80 с.
2. Антология мировой философии: Античность. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2001. 960 с.
3. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое [Электронный ресурс]. URL: <http://knijky.ru/books/chelovecheskoe-slishkom-chelovecheskoe> (Дата обращения: 27.02.2021).
4. Элиаде М. Священное и мирское // Избранные сочинения. М.: Ладомир, 2000. 414 с.
5. Шмеман А., прот. Собрание статей, 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2011. 896 с.
6. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Алгоритм, 2002. 496 с.
7. Тихомиров Л.А. Критика демократии. М.: Москва, 1997. 672 с.
8. Уемов А.И. Вещи, свойства и отношения [Электронный ресурс]. URL: <http://oldmemory.ru/?file=veschi-svoistva-i-otnoshenia-7> (Дата обращения: 10.03.2020).
9. Григорий Нисский, свт. Избранные творения. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. 384 с.
10. Зиновьев А.А. Запад. М.: Алгоритм, Эксмо, 2007. 512 с.
11. Ростова Н.Н. Имманентизм в русской культуре // Христианское чтение. 2017. № 5. С. 130-143.
12. Лагунов А.А. Постмодернизм и квазирелигии: мировоззренческие параллели // Христианское чтение. 2019. № 4. С. 144-155.
13. Легеев М., свящ. Смысл истории: торжество или кенозис Церкви? К постановке вопроса // Христианское чтение. 2017. № 5. С. 33-43.
14. Хомяков А.С. По поводу послания архиепископа парижского // Хомяков А.С. Сочинения богословские. СПб.: Наука, 1995. С. 107-162.

REFERENCES

1. Kireevskij I.V. O neobhodimosti i vozmozhnosti novyh nachal dlja filosofii. [On the necessity and possibility of new beginnings for philosophy]. St. Petersburg: Obshhestvo pamjati igumenii Taisii, 2015. 80 p. (In Russian)
2. Antologija mirovoj filosofii: Antichnost'. [Anthology of World Philosophy: Antiquity]. Minsk: Harvest, Moscow: AST, 2001. 960 p. (In Russian)
3. Nicshe F. Chelovecheskoe, slishkom chelovecheskoe [Jelektronnyj resurs]. [Human, too human]. URL: <http://knijky.ru/books/chelovecheskoe-slishkom-chelovecheskoe> (Accessed: 27.02.2021). (In Russian)
4. Jeliade M. Svjashhenoe i mirskoe // Izbrannye sochinenija. [Sacred and secular]. Moscow: Ladomir, 2000. 414 p. (In Russian)
5. Shmeman A., prot. Sobranie statej, 1947 – 1983. [Collection of articles, 1947 - 1983]. Moscow: Russkij put', 2011. 896 p. (In Russian)
6. Panarin A.S. Pravoslavnaja civilizacija v global'nom mire. [Orthodox civilization in the global world]. Moscow: Algoritm, 2002. 496 p. (In Russian)
7. Tihomirov L.A. Kritika demokratii. [Criticism of democracy]. Moscow: Moskva, 1997. 672 p. (In Russian)
8. Uemov A.I. Veshhi, svojstva i otnoshenija [Jelektronnyj resurs]. [Things, properties and relationships]. URL: <http://oldmemory.ru/?file=veschi-svoistva-i-otnoshenia-7> (Accessed: 10.03.2020). (In Russian)
9. Grigorij Nisskij, svt. Izbrannye tvorenija. [Selected creations]. Moscow: Izd-vo Sretenskogo monastyrja, 2007. 384 p. (In Russian)
10. Zinov'ev A.A. Zapad. [West]. Moscow: Algoritm, Jeksmo, 2007. 512 p. (In Russian)
11. Rostova N.N. Immanentizm v ruskoj kul'ture [Immanentism in Russian culture] // Hristianskoe chtenie. 2017. № 5. P. 130-143. (In Russian)
12. Lagunov A.A. Postmodernizm i kvazireligii: mirovozzrencheskie paralleli [Postmodernism and quasi-religions: worldview parallels] // Hristianskoe chtenie. 2019. № 4. P. 144-155. (In Russian)
13. Legeev M., svjashh. Smysl istorii: torzhestvo ili kenozis Cerkvi? K postanovke voprosa [The meaning of history: celebration or kenosis of the Church? To the question] // Hristianskoe chtenie. 2017. № 5. P. 33-43. (In Russian)
14. Homjakov A.S. Po povodu poslanija arhiepiskopa parizhskogo // Homjakov A.S. Sochinenija bogoslovskie. [Concerning the message of the archbishop of Paris // Khomyakov A.S. Theological works]. St. Petersburg: Nauka, 1995. P. 107-162. (In Russian)