

УДК 008

**Смирнова Татьяна Владимировна**

канд. культурологии, доцент кафедры философской антропологии ИСПН, УрФУ им. первого Президента РФ Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург)  
E-mail: smirtavlad@yandex.ru

**Smirnova Tat'yana Vladimirovna**

Candidate of Culturology, Associate Professor at Philosophical Anthropology Chair, ISPS, Ural Federal University named after the First President of Russia B. N. Yeltsin (Ekaterinburg)

**ПРОБЛЕМА ВЗАИМОСВЯЗИ  
РЕЛИГИОЗНОГО И СВЕТСКОГО  
НАЧАЛ В ЧЕЛОВЕКЕ**

**THE PROBLEM OF RELIGIOUS  
AND SECULAR PRINCIPLES  
RELATION IN MAN**

**Аннотация**

Проблема соотношения религиозного и светского начал в человеке тесно связана с проблемой сосуществования мирского и сакрального в культуре, когда культура отождествляется со сферой земных, конечных материальных интересов, а религия – с хранительницей вечных трансцендентных смыслов мистического содержания.

**Ключевые слова:** религиозная антропология; мирское; религиозное; христианская культура; духовная культура.

**Abstract**

The problem of relation of religious and secular principles in man is closely related to the issue of coexistence of the secular and the sacred in the culture where the culture is identified with the sphere of the earthed, finite material interests, and the religion is associated with the keeper of the eternal transcendental meanings of the mystical content.

**Keywords:** religious anthropology; secular; religious; Christian culture; spiritual culture.

В рамках рассматриваемой двуединой проблемы соотношения религиозного и светского измерений в человеке возможны два подхода, два варианта ее решения. Первый связан с поиском единства, гармоничного сосуществования этих двух начал, второй, напротив, рассматривает их как непримиримые, конфликтующие, антагонистичные сферы.

К первой точке зрения на проблему взаимосвязи религии и культуры относятся, в частности, взгляды французского католического философа-неотомиста Жака Маритена. Ж. Маритен связывает культуру, прежде всего, с самосовершенствованием субъекта. «Являясь духом, оживляющим плоть, человек, – пишет он, – обладает прогрессирующей природой <...> Культура столь же естественна для человека, как работа разума и добродетелей, продуктом и земным завершением которых она является: она отвечает конечному предназначению природы человека, но она есть работа разума и свободы, присоединяющих свои усилия к природе. Поскольку это развитие не только материально, но также и принципиально морально, само собой разумеется, что религиозный момент играет здесь главную роль, а цивилизация предстает развивающейся между двумя полюсами: экономическим полюсом, соответствующим наиболее жгучим человеческим потребностям этико-биологического порядка, и полюсом религиозным, соответствующим наиболее жгучим человеческим потребностям, касающимся жизни души» [3. С. 114]. Таким образом Маритен подчеркивает, что культура соприродна духовности, и, следовательно, она, по его мнению, соприродна и религии.

Для Маритена наиболее важной составляющей религии является ее сверхъестественная основа, поэтому она всегда трансцендентна и «строга универсальна» по отношению к любой цивилизации и культуре. Религия, в понимании Маритена,

состоит в двойном отношении с земной реальностью. С одной стороны, христианская религия с необходимостью имманентна культуре, а с другой – абсолютно трансцендентна, когда мы говорим о сверхъестественной ее сущности.

Несмотря на это, для Маритена резкого противоречия между культурой и религией не существует, поскольку для него не существует разделения культуры и цивилизации по критерию принадлежности к духовному или материальному началу. Более того, он пишет, что эти слова для него являются синонимами [3. С. 53]. Для него и культура, и цивилизация, по сути своей, не только материальны, но и духовны. «Культура, или цивилизация, – пишет Маритен, – есть обогащение собственно человеческой жизни, предполагающее не только материальное развитие, необходимое и достаточное для подобающего существования в мире, но и прежде всего моральное совершенствование, развитие спекулятивной и практической активности (художественной и эстетической), заслуживающей названия подлинно человеческого» [Там же. С. 114]. Духовную культуру Маритен ставит выше материальной, хотя их различие оказывается весьма относительным, поскольку они в одинаковой степени охвачены духовностью, проистекающей из нравственных устремлений человека. Именно потому, что Маритен не выделяет доминанту механико-технического начала феномена цивилизации, в его концепции исчезает напряжение между религией и культурой как религией и цивилизацией. Кроме того, автор из священного события явления Христа выводит единство сакрального и мирского, утверждая, что земной смысл истории есть дополнение трансисторического.

Мирской смысл истории предстает в трех своих составляющих, реализующихся в культурно-исторической активности человека. Первый смысл состоит в покорении природы и завоевании автономии для человечества, второй смысл состоит в прогрессе знания, искусства и в первую очередь морали. И третья естественная цель истории заключается в манифестации всех возможностей человеческой природы [2. С. 257]. Но мирской смысл истории предполагает и иной – трансисторический, который никогда полностью не может быть постигнут человечеством. История приобретает смысл в свете явления Христа, к которому тяготеет как к своему центру и финалу. Современные последователи Маритена полагают, что сосуществование «града земного» и «града божия» ведет к торжеству последнего.

Теперь обратимся ко второй точке зрения на отношения религии и культуры. Так, к числу авторов, придерживающихся позиции о противостоянии религии и культуры, относятся, в частности, Т. Элиот и П. Флоренский. На страницах своей работы «Идея христианского общества» Т. Элиот затронул глубокую проблему сосуществования религиозных взглядов и мировоззрения, обусловленного современной секулярной культурой, в сознании одного индивида. Элиот даже называет состояние тех, кто стремится вести религиозную жизнь в нерелигиозном мире, «невыносимым положением» [6. С. 43]. Эта проблема по преимуществу связана с тем, что каждый член современного общества вовлечен «в рамки институтов, от которых мы не можем себя отделить: институтов, чье функционирование представляется уже не просто нейтральным, но нехристианским» [Там же. С. 20]. Положение осложняется тем, что эти нерелигиозные секуляризованные структуры исподволь, неосознаваемым образом оказывают воздействие на верующих, что приводит – когда мы говорим о христианстве – к постепенной и неуклонной дехристианизации оставшейся христианской части общества.

Вообще, в секуляризованном обществе, где религия ограничена рамками частной жизни индивида, где, в свою очередь, она зачастую обречена на сведение к пустым обрядовым формам, очень трудно заставить людей помыслить о религии всерьез. Т. Элиот пишет в этой связи, что если мы отнесемся к христианству пре-

жде всего как к предмету мысли, а не чувства отдельного индивида, то «следствия такого подхода слишком серьезны, чтобы быть приемлемыми для всех: ибо, когда христианская вера является не просто делом чувства, но и мысли, она имеет практические результаты, могущие быть обременительными» [6. С. 9].

В этом состоит еще одно свидетельство того, что религия в современном как европейском, так и российском обществе осталась, по сути своей, в качестве одной из неосознаваемых культурных народных традиций. Для большинства людей, считающих себя христианами, религия, по большому счету, является критерием принадлежности к своей национальной культуре, а не целеполагающим мировоззрением, определяющим жизненные установки. Взятая в этом смысле, религия превращается в выхолощенную форму, лишенную своего существенного содержания. И трудность осмысления настоящего положения дел как раз связана с разрушением иллюзии общества христианской культуры, с необходимостью признать, что «идея нейтрального общества», в котором мы ныне живем, и «идея языческого общества» оказываются тождественны [Там же. С. 10]. В этом мнении Элиота целиком совпадает с позицией Флоренского: для этих авторов нейтральное по отношению к религии общество тождественно языческому, т. е. нерелигиозному. Иными словами, нейтральная культура равнозначна для них антирелигиозной, антихристианской.

Норма религиозного, в частности христианского, поведения подразумевает такое отношение к религии, при котором она должна быть «делом повседневного поведения и обычая, должна быть соединена с общественной жизнью, с бизнесом и развлечениями» [Там же. С. 25]. Однако реальное положение дел не всегда таково. Христианское направление мысли, как называет это состояние Элиот, проявляется лишь время от времени, так как в современном обществе с его непредсказуемой динамикой зачастую поступки даже верующих людей, не говоря уже о неверующих, диктуются обстоятельствами, а не религиозными нормами. С этой точки зрения, само современное общество выступает мощным фактором дехристианизации, поскольку «преобладающая часть механизма современной жизни направлена лишь на санкционирование не-христианских целей, что сам он враждебен не только осознанному стремлению меньшинства к христианской жизни в мире, но и сохранению какого-либо христианского общества» [Там же. С. 28] как такового.

Если рассуждать, исходя из той позиции, что современное общество *враждебно* христианскому мироотношению, то получается, что и современная культура враждебна религиозному мироустройству. П. Флоренский вторит этой мысли британского писателя, когда говорит о противостоянии двух типов культуры: созерцательно-творческого и хищнически-механического, т. е. религиозного и светского [5. С. 55].

Как следствие, такое безрелигиозное, «нейтральное», как называет его Элиот, общество неосознаваемым образом воздействует на верующее меньшинство. Причем этот процесс связан не с размыванием, профанизацией внутреннего содержания религиозной сферы, а с профанизацией представлений о ней. Здесь необходимо подчеркнуть, что обозначенная трансформация затрагивает уровень ментального, личностного восприятия существа религии конкретным индивидом, не касаясь неизменного сакрального религиозного основания. Как правило, индивиды, наиболее подверженные подобному влиянию, теряют сущностную (догматическую, литургическую, церковную) связь с религией и не способны противодействовать обмирщению своего религиозного сознания.

Ситуация сосуществования религиозного и светского секуляризованного полей приводит к формированию в сознании людей *двух стандартов и образов жизни*: один стандарт соответствует религиозному мироотношению, а другой –

светскому. Жак Маритен, к примеру, обращает наше внимание именно на то, что эта ситуация является новшеством Нового времени, когда христианский мир оказался «пораженным дуализмом», поскольку «подчинялся двум противоположным ритмам – религиозному ритму, свойственному времени Церкви и культа, и природному ритму, свойственному времени мира и мирской жизни». По сравнению с этим, «Средние века обладали смысловым единством» [3. С. 103].

Элиот считает позицию разделения жизни мира и жизни духа неприемлемой, так как в растущей сложности современной жизни верующие не просто вынуждены сотрудничать с неверующими, но они неизбежно включены в нерелигиозные институты и системы. При этом религиозные принципы постепенно размываются, поскольку, как на то указывает и Рокитянский [4], секуляризующие тенденции всегда оказываются гораздо сильнее сакрализирующих.

Современный верующий человек вынужден жить по законам двух культурных систем – религиозной и светской, и это коренным образом отличается от ситуации, которая складывалась в традиционном обществе. Там религиозная система ценностей была предписана человеку, т. е. дана изначально как должностная, необходимая и общезначимая.

Поэтому, чтобы избежать ситуации двойных стандартов, внутреннего раскола в индивидууме на христианский и нехристианский образ мироотношения в зависимости от сложившейся ситуации, необходимо достичь «гармонизации обычной жизни во времени и жизни вневременной, духовной» [6. С. 43]. Однако при этом Элиот подчеркивает, что тождественны они никогда не будут, так как Царство Божие на земле неосуществимо. И именно напряжение между земным и небесным, естественным и сверхъестественным, между временем и вечностью будет существовать всегда, «и это напряжение выражает самую суть идеи христианского общества и является основным признаком, отличающим христианское общество от языческого» [Там же. С. 44].

Значит, чтобы быть христианином, недостаточно просто считать себя таковым, но необходимо всей своей жизнью доказывать это, воплощая свои принципы на практике. Христианин в современном мире вынужден во многом идти не благодаря, а вопреки, не приспособившись, а ставя свою позицию в противовес общепринятой. И это состояние оказывается характерным для христианства с самых первых времен его возникновения в лоне иудаизма. Как об этом пишет С. Аверинцев, «по-видимому, христианству противопоказано в некотором смысле, чтобы к нему привыкали» [1. С. 280].

Любопытно, что Маритен не просто вторит протестантскому автору Т. Элиоту, но называет для выражения отношения земного и небесного миров то же состояние – состояние *напряжения* [3. С. 128], также подчеркивая при этом, что «различие временного и духовного предстает как существенно христианское различие. Но это собственно христианское приобретение, обладающее своим полным смыслом и своей полной эффективностью лишь для христианина, если следовать евангельскому слову: “Отдайте кесарю кесарево, а Богу – Богово”» [Там же. С. 116]. Но в то же время Маритен напоминает, что духовный порядок должен оживлять и возвышать временной порядок не путем слияния с ним и превращения в его часть, а путем его трансцендирования, когда духовный порядок предстает как свободный и независимый от временного.

Из всего вышеизложенного вытекает и сопутствующий момент. Он заключается в том, что для искренне верующего индивидуума естественным является стремление к экстраполяции своих убеждений на социокультурную реальность, к осуществлению религиозной культуры и религиозного общества. Так, Т. Элиот и П. Флоренский утверждают, что в идеале нельзя разделять религиозную и свет-

скую, национальную культуру: первая должна объять всю культуру в целом, включая каждую ее составляющую.

### **Литература**

1. Аверинцев С. С. Христианство в истории европейской культуры // Аверинцев С. С. Другой Рим: избранные статьи. – СПб. : Амфора, 2005.
2. Губман Б. Л. Западная философия культуры XX века. – Тверь : Леан, 1997.
3. Маритен Ж. Философ в мире. – М. : Высшая школа, 1994.
4. Рокитянский В. Традиция и дух времени // Пинский А., Рокитянский В. Традиция и мейнстрим. – М. : Путь, 2000.
5. Флоренский П. А. У водоразделов мысли // Христианство и культура. – М. : ООО «Изд-во АСТ» ; Харьков : Фолио, 2001.
6. Элиот Т. С. Идея христианского общества // Элиот Т. С. Избранное. – Т. I–II. – М. : РОССПЭН, 2004.