

**ЧЕЛОВЕК. КУЛЬТУРА. ОБЩЕСТВО:
АКТУАЛЬНЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ**

УДК 1:[316:291]

**УНИВЕРСАЛЬНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ
РЕЛИГИОЗНОГО ДЕЙСТВИЯ**

Л.С. Астахова

Аннотация

Религиозный мир есть мир конечных значений, отделенных от другой области конечных значений – мира повседневности. Повседневная жизнь представляет собой реальность, которая интерпретируется людьми и имеет для них субъективную значимость в качестве цельного мира. Эти специфические сферы человеческого опыта – повседневность и религия, как зачастую считается, столь различны и самостоятельны, что для субъекта переход из одной в другую если не невозможен, то потребует от него смыслового скачка, переориентации на иную сферу опыта. И в то же время существует некоторая связующая нить, которая прокладывается между этими мирами, давая возможность существовать в них как в одном большом мире с разными зонами. И речь в данном случае идет вовсе не о религиозном опыте, который лишь приоткрывает завесу мира трансцендентного. Речь идет о религиозном действии. Религиозное действие, как показано в статье, вписывается в зоны повседневной социальной жизни.

Можно спорить относительно того, является ли необходимым выделение специфического религиозного действия из состава социального действия. Однако – и мы намерены это доказать – простое сведение религиозного действия к массиву того, что мы именуем действием социальным, является неправильным. Более того, религиозное поведение – категория крайне объемная, несколько выходящая за рамки социального поведения как такового.

Для человека повседневности его партикулярность является движущим центром любой его деятельности. В то же время восприятие субъектом окружающих его феноменов, как и деятельность, развертывается в системе социальных взаимосвязей и, соответственно, соотносится с развитием человечества в целом. Социальное действие, производимое актором лично, при всей ориентированности на Другого зачастую соотносится не просто с неким субъектом, но и со всем человечеством, родом в целом, и именно эта сторона зачастую подчеркивается в работах социологов, прежде всего функционалистов, обозначающих в религии обожествление всего человечества. Здесь имеет место быть попытка снятия партикулярности за счет ориентированности на социум.

В то же время смысл истинно религиозного действия, опосредованного верой как единственно возможной формой взаимодействия между человеком и трансцендентным, неизбежно будет связан с поиском личного, частного, партикулярного бытия «Я» как в мире повседневности, так и в мире божественного. Это можно наглядно продемонстрировать на примере акта покаяния: это всегда личный, мой собственный акт кающегося, исповедующего свой личный грех, который, возможно, совершался с огромным числом соучастников (здесь мы наблюдаем не совершение греха, а, скорее, социальное взаимодействие, в котором участвует наш актер). Однако его грех – именно грех! – одинок в социальном мире, и покаяние его одиноко, глубоко лично. Таким образом, социальное действие, направленное на включение в..., а подчас и слияние с человечеством, заметно противопоставляется религиозному, с его обособленным субъектом в качестве «верующего».

Естественно, можно возразить, что человечество в порыве религиозного единства изливается в ритуалах, которые являются выражающими их внутреннее состояние, и «если... все партикулярные сознания сливаются в одно общее сознание, то знаки, их выражающие, должны в результате как бы слиться в один-единственный и уникальный знак. Его появление дает индивидам знать, что они едины, и даст им сознание их морального единства» [1, с. 438]. С этой точки зрения все религиозные действия вполне социальны, ибо направлены на единство человечества. Различие можно наблюдать в процессе конституирования смысла действия в жизни «единичной души».

Вновь – вслед за Гуссерлем и Шюцем – обратим внимание на такую отличительную характеристику действия, как активность. В то же время возможность мыслить позволила человеку действовать в соответствии со своими целями, а не только под влиянием инстинктов. Эти две характеристики Шюц фактически объединяет в следующем посыле: «всякая деятельность представляет собой «направленную в будущее» спонтанную активность. Эта «направленность в будущее» не является, однако, особенностью только поведения, поскольку всякий изначально конституирующий процесс, независимо от того, происходит ли он от спонтанной активности или нет, включает в себя направленные в будущее интенционности переживаний» [2, с. 748].

Действие как то, что подлежит осуществлению в ходе деятельности, обладает, по выражению Хайдеггера, «проективным характером», т. е. прежде чем быть совершенным субъектом, оно воображается, реализуется в феномене проектирования. Этот проект содержит в себе, главным образом, ожидания будущего актора, и эти ожидания, естественно, в акте фантазии переживаются им как уже совершенные и даже – как совершенные – абстрактно вполне могут быть отрефлексированы. Ожидания определяют цель предстоящего действия и деятельности, то, чего и надлежит достигнуть этим путем. «Замысел отличается от «действительно полагающей» деятельности тем, что является всего лишь «тенью» деятельности, простым отражением...» [2, с. 763]. В данном случае, предвосхищая действие, направляя вперед в будущее наши активность и ожидания, проектируя и планируя его, мы переживаем его как будущий *религиозный* акт, имея цель и примерную схему действий, субъективно определяемых как религиозные.

Совершая и реализуя (зачастую пофазово) проект действия, распадающийся в опыте на частные действия, и завершая его, субъект рефлексировывает на релевантных для него как для актора особенностях протекания деятельности, полученных результатах и достигнутых целях, зачастую путем сравнения результата с проектом. Рефлексируя – в актах удержания и воспроизведения – над воспоминанием, обращаясь к исполненным и неисполненным ожиданиям, мы предаем совершенному религиозному акту функцию единения, переживаем его уже как социальный акт, как действие в единстве социума.

Религиозный акт крайне зависим от переживания, прежде всего, переживания нами наших фантазий, наших планов. Эти переживания позволяют нам выстраивать последовательную цепь целей, которые нам хотелось бы достигнуть, во взаимоотношениях с Божественным. Более того, далеко не каждая фаза религиозного действия проектируется в ходе наших фантазий исчерпывающе, скорее даже обратное: проект может содержать многообразные лакуны, заполнение которых происходит в процессе осуществления проекта. Скажем, вот я собираюсь причастаться. Проектируя это, я выстраиваю необходимое количество примерных фаз, которые приведут меня к цели – восполнению Благодати через таинство Причастия. Однако четче всего я представляю себе лишь начало и конец действия. Приступив же, я в соответствии с православными традициями провожу достаточное время в посте, ограничивая себя в еде. Окружающие начинают воспринимать меня как чудака, когда я в столовой определяю свое меню с большим разбором, нарушив их ожидания – и я ориентируюсь на них, корректирую свои промежуточные действия. Когда я готовлюсь к исповеди, домашние беспокоят меня – и я корректирую свои действия. В храме я не могу исповедоваться у привычного мне духовника по какой-либо причине – и мне приходится корректировать свой план в соответствии с тем, что для меня важнее: исповедь у одного священника или акт причастия. И, наконец, приступая к Чаше, получаю множественные комментарии от «более воцерковленных» бабушек и либо прислушиваюсь к их репликам, модифицируя некоторые аспекты своего поведения, либо нет.

Таким образом, казалось бы, мы корректируем проекты любых действий, не только религиозных. Однако применительно к теме наших размышлений данная система координат четко обозначает, как изначальный *проект религиозного действия трансформируется* в действие, которое можно классифицировать как *социальное*. Действительно, на каждом этапе осуществления плана религиозного действия я сталкиваюсь с феноменами, переживаемыми как социальные, и именно этот факт заставляет исследователей, прежде всего социологов, отождествлять эти два типа действия. «Любое действие, поскольку оно осуществляется согласно замыслу, представляет собой в отношении пофазового выстраивания актов деятельности смысловой контекст» [2, с. 774]. Другими словами можно сказать, что социальность религиозного действия есть результат ретроспективно схваченного контекста, контекстно связанных фаз религиозных актов.

Однако именно на основании данного проектирующего критерия можно обнаружить первичный признак, принципиально необходимый с точки зрения дефиниции религиозного действия как такового.

Действительно – и это мы вполне наблюдали из приведенного примера – в реализации религиозное действие вполне социально, так как зачастую корректируется с учетом ожиданий окружающих нас членов социума. Действие может произойти или же не произойти. Но на уровне замысла будущее действие может быть как религиозным, так и – не взирая на тот факт, что, реализуясь, направлено оно на поддержание взаимоотношений с трансцендентным – вполне светско-социальным.

Приведем такой пример. Женщина выходит замуж за семинариста, который, заканчивая семинарию, становится священнослужителем. Она не вполне знакома с системой внутренних ритуалов его религии, однако считает для себя необходимым совершать определенные действия из соображений правильно развивающейся карьеры мужа, да и просто, как говорится, «что люди скажут». Ее действия предопределенно будут социальными без всяких религиозных мотивов, так как она ориентируется на свою социальную роль и участвует в религиозных ритуалах по необходимости благополучного существования в обществе и из соображений исполнения роли. Она как актер идентифицирует себя с социально объективированными типизациями поведения – ролями, в данном случае как, скажем, «попадья», но дистанцируется от них по мере внутреннего проектирования своих действий. Исполняя роль, она чувствует себя участницей социального мира, причем посредством осуществляемых действий она не предполагает вступать в какие-либо взаимоотношения с миром трансцендентного. Ее действие не является религиозным, а поведение – церковным при всей внешней созвучности действий ее социальной (религиозной) роли.

И хотя К. Гирц не ставил целью определение характеристик религиозной деятельности, он весьма остроумно отметил: «Заучивание наизусть мифа – это в той же мере религиозная деятельность, в какой и ампутация фаланги пальца» [3, с. 113]. Впрочем, стоит отметить, что мы приводим эту цитату именно в контексте данных размышлений, так как нам видится схожесть примера Гирца с затронутой нами проблемой определения религиозности поведения. В то же время ампутация может быть и ритуальной, совершенной с весьма четкими религиозными целями; эта оговорка становится необходимой, хотя развитие этой темы несколько уводит нас в сторону.

Мы фактически рассмотрели процесс объективации, в том числе смысловой объективации, религиозных переживаний, причем в данном случае отметим, что это есть объективация первого порядка, непосредственно реализуемая актором. Это может быть реализация субъективных собственных значений – в ситуации неинституализированного религиозного опыта, но это может быть и реализованный легитимированный опыт, который, что вполне допустимо, может быть интегрирован в системы значений. Здесь, в принципе, можно обозначить проблему через вероятность признания либо отторжения субъектом общего смысла (эту проблему мы рассмотрим позже через процесс институционализации религиозного опыта). В данном же случае речь идет о том, что религиозное действие может и должно быть интегрировано в системы действий, как процесс лучше всего может быть описано в качестве смысловой объективации «второго порядка» и, наконец, должны быть сформированы универсальные ка-

тегории, придающие смысл, а также нормативный характер дальнейшим практическим императивам.

Универсальные значения придают нормативный порядок религиозному действию, придавая когнитивную обоснованность объективированным значениям. Отметим, что религиозное действие в целом (иногда в совокупности с социальным действием) обладает следующими универсальными категориями, объясняющими данный феномен.

Во-первых, действие всегда субъективно, так как система координат, которая изучается и в которой ориентируется актер, выглядит и строится так, как это представляется именно ему. *Пред-действие* некоего актера интерпретируется, исходя из телесного поведения Другого, вследствие чего формируется процесс уже моего действия.

Во-вторых, действие есть процесс, всегда совершающийся во времени и, в конечном итоге, в пространстве. Прежде всего, проект будущего действия предполагает цель, удаленную во времени. Действие само по себе также обладает длительностью. Однако протяженность во времени религиозного действия может предполагать одновременную длительность, протекающую символически в нескольких временно-пространственных потоках.

В-третьих, действие социальное и действие религиозное всегда связано с нормативной ориентацией актера, мотивированностью, позволяющей ему выбрать из всего наличествующего набора проектов-вариантов наиболее подходящий с точки зрения целей и средств.

И, наконец, еще одна особенность сугубо религиозного действия состоит в том, что если в действии социальном есть возможность обоюдного изучения участников, например эмпирического анализа мотивов их поведения с задействованием опросов, то в нашем случае не существует такой возможности, ибо одной из сторон взаимодействия является Божественное.

Анализ субъективного смысла чужого религиозного действия (да и социального действия вообще) мы и в повседневной жизни начинаем с анализа восприятия себя и Другого как Тела в некоем пространстве, непсихических/психологических/социальных характеристик в первую очередь, а физических – это является прямым результатом того, что Другого мы сначала видим, наблюдаем за его действиями, а потом уже анализируем, что он хотел сказать или подразумевал своим поведением.

Действительно, Чужой предстает перед нами в первую очередь как физическое пространственное изменение состояний некоего тела. Однако чтобы воспринять тело как «Другого», заложить понимание того, что тело одушевлено, нам требуется уже некоторое интерпретативное усилие; и суть даже не в том, что человек по принципу немного солипсист, а в том, что, интерпретируя череду действий, совершаемых «телом», мы формируем модель, идею, ради которой совершаются эти действия, понимая предвосхищаемый результат действующего Другого. Это требует признания в Другом разума, который и сформировал данную цель и осуществляет деятельность для ее достижения. Разум является для нас одной из главных характеристик Другого, на которого ориентируется социальное действие, и, несомненно, для религиозного человека Бог обладает разумом.

Социальное действие предполагает воздействие на физические тела окружающего мира, не только одушевленные, но и просто предметы, изменение в порядке которых может изменить и состояние Другого, на которого направлено действие, и самого Действующего. По изменениям в мире предметов интерпретатор может зачастую судить о внутреннем состоянии Другого и о его мыслительных процессах. Более того, например, Фуко наглядно демонстрирует, как различные области человеческой деятельности оказываются зависимыми от логики смыслов, рождаемой телесностью. Аналогично мы можем сказать и о Другом-Боге. Именно изменения в мире физических предметов дают нам пищу для размышлений о Нем. Например, мы анализируем факты, религиозный опыт, получая материал о планах Другого. Исходя из этих материалов мы формируем свое представление об образе действия Бога, его целеполагании.

Однако в Другом-Боге нет физического тела. Для религиозного человека появляется потребность распространить Бога и в физическом пространстве, так как мыслящему, но имеющему тело существу трудно сопоставлять действия Другого мыслящего существа, которые ограничиваются для интерпретатора играми с Внешним миром. Богу приписывается «симуляция» телесности в соответствии с человеческой идентичностью. Так формируется множественность представлений о физическом выражении Бога, месте его физического нахождения, пребывания в человеческой среде¹.

Одним из первых попыток определения физического выражения Бога можно обнаружить в языческом мире: *Бог везде*. Формировалось и личностное персонифицирование – нет, еще не богов, но духов. Например, в шаманизме внешний вид божественных духов зооморфен, общение звероподобное, речи часто вообще нет... Сходные по структуре рассуждения мы встретим и в других прарелигиях: это абстрактные существа, чаще всего повторяющие формы предметов и существ, духами которых они являются, среди которых – и это представляется нам важным! – нет существ, дающих жизнь миру и людям. Чаще всего мир не антропоморфен, как в монотеизме, человек является в нем чужим существом. Природа не любит человека, она вообще никого не любит, она враждебна человеку, и поэтому человеку духи не могут принести пользу – религиозное поведение призвано скорее лишь уменьшить количество того зла, что духи могут причинить человеку.

Развитые религиозные системы предлагают нам изображения Богов, а также места для особого пребывания Бога, в том числе разнообразные культовые здания. Религии отказываются от зооморфных образов и переходят к антропоморфному виду. Монотеизм предполагает наличие единого Бога, который создает человека «по образу и подобию своему». А вот противные Богу создания носят внешний вид, наилучшим образом описанный в прарелигиях под видом тех самых духов – правителей духовного мира.

¹ Если развивать концепцию В. Подороги, согласно которой существуют тела-каноны, тела-идеалы и тела-модели, т. е. тела, на которые индивид ориентируется, конструируя собственную телесность, то исторически этот подход вполне адекватно описывает и объясняет телесное выражение Бога в различных религиозных форматах, в различных формах и видах, особенно в свете идеи творения человеческого тела «по образу и подобию».

Необходимость обозначения Другого как физически существующего существа – а значит, что необходимым и элементарным критерием для нас будет являться наличие физического тела, имеющего, желательно, определенное местонахождение в физическом пространстве (гора, небо, воздушное пространство, другая планета и т. д.) – является для человека основанием для соотнесения своего поведения с поведением Другого и с тем смыслом, что вкладывает сам человек и Другой в данное поведение. Религиозное поведение, как и социальное поведение вообще, требует данного соотнесения, и поэтому человек пытается элементарно сформировать пространственное физическое местонахождение Бога. Для христианина это может быть храмовое здание, икона, статуя – это определение местонахождения с низшей степенью абстракции. Более высоко находится – и данную интерпретацию уже не всегда даст нам простой прихожанин – нахождение Христа в Чаше: плоть и кровь Бога пребывают там под видом хлеба и вина. Сложно для восприятия обывателя схождение Святого Духа в литургии при освящении Даров. Именно поэтому простейшим по восприятию для прихожан физическим телом Бога является изображенное на иконах (хотя икона лишь образ с точки зрения христианства и она не является копией внешнего вида Бога, не отображает его телесность, более того, нельзя к ней так относиться, ибо это лишь дерево и краски). Именно поэтому происходящее с иконой в глазах людей религиозных требует специальной интерпретации как предпосланный знак со стороны Бога (например, мироточение и кровотоечение пытаются объяснить как предупреждение перед бедами, а в наказание за поругание иконы – как считается – часто следует смерть).

Является ли религиозное действие выражением внутреннего мира человека? Несомненно. Является ли оно выражением религиозных переживаний? Да, однако требует соответствующей интерпретации. Индивидуальные особенности человека, являющиеся просто некоторыми характеристиками, присущими нашему телу (как это справедливо отметил Шюц в рассуждениях о социальном действии вообще), могут сопровождать человека в процессе «выражения его внутреннего переживания», но не быть «произведенным для выражения». Однако и то, что человек выразил, не желая этого, может дать основу для интерпретации наблюдателю. Если рассматривать тело как поле выражения, то изменения этого тела при регулярном анализе дадут материал о переживаниях, происходящих в чужом сознании. Однако если в жизни далеко не все изменения физического тела необходимо интерпретировать как изменения, происходящие в сознании (например, у Шюца приводится пример с лесорубом, который работает, но это не означает, что лесоруб испытывает желание валить лес), то любое религиозное действие все-таки происходит, основываясь на желании самого человека: если человек не хочет молиться, например, он не будет молиться.

В ситуации повседневности телесность переживается субъектом как константа, рассматриваемая им в соотнесении ее с миром, со всем внешним по отношению к субъекту (телесность выступает в качестве границы, разделяющей внешнее и внутреннее). Естественно, что данное переживание ограниченности субъекта во времени и пространстве неизбежно приводит его к мысли о конечности – пределом телесности в некотором роде является смерть. Соответствен-

но, данный мотив – переживание конечности телесности – может, в свою очередь, провоцировать религиозные переживания. С другой стороны, применительно к религиозной сфере зачастую считается, что «в религии тело человека и вовсе ассоциируется с первородной греховностью («плоть»), телесность «мешает» раскрытию человеческого в человеке и нуждается в преодолении» [4, с. 3]; «телесное становится изначально греховной составляющей человека, возникает практика аскезы как избавления от тела» [5, с. 10]. Однако подобная трактовка не вполне верна. Телесность влечет за собой такие качественные характеристики, как тленность, смертность и страстность, которых, как действительно отмечают религии, например христианство, до грехопадения не было. Именно эти качества тела, а не все тело нуждаются в преодолении; качества, присущие телу, но не слитые с ним абсолютно, следовательно, в определенном смысле преодолимые: в противном случае христианство провозгласило бы отказ от тела и освобождение духа (путем, скажем, очистительного самоубийства). Более того, человеческая природа, и прежде всего именно телесность, включена в тело Христово, и уже этот факт показывает перспективную возможность для каждой личности как спасения, так и диалога с Богом, общения, возможность вступать в коммуникации. В данном случае мы сталкиваемся с возможностью внутренней работы в духе свободы субъекта, свободы его выбора: действовать исключительно в соответствии с характеристиками своего тела или двигаться по направлению к Богообщению через преодоление конечности своего тела.

Несомненно, рассматривая Другого с позиции действующего тела, выражающего определенные внутренние состояния, чувства и размышления, мы трактуем не только позы и слова, но и интерпретируем в потоке собственного религиозного опыта, трансформируя его в те позы и слова, которыми мы могли бы этот опыт сами выразить. Но в случае, если мы трактуем религиозные действия Другого или даже действия самого Другого-Бога, здесь закладываются изначальные сложности интерпретации. Этот вопрос всегда затрагивается при анализе смысла выражаемого и смысла подразумеваемого. Однако если мы воспринимаем изменения тела и слова как символы, отражающие непосредственное внутреннее состояние (так, слезы в определенной ситуации могут быть симптомом сострадания, а смех – радости), то религиозные действия и символы могут быть абсолютно противоположного смысла. Аналогично простой формуле «причина-следствие» человек считает, например, что Бог посылает ему болезнь в наказание за некоторые грехи, некогда им совершенные. Логично, что в некоторых случаях человек ропщет, например, когда болеют дети, безгрешные существа. Но – и это уже иной смысловой уровень – Бог может посылать данную болезнь в назидание или с целью воспитания в ребенке уважения к страданиям; мы можем лишь предугадать, что Другой-Бог, возможно, в данном случае предполагает вероятность, что ребенок этот вырастет достаточно жестоким, и гуманнее было бы научить его уважать боль и уметь ее переносить, и в свою очередь, это может привести к изменению характера человека по сравнению с тем, что «должно было быть». Итак, мы видим, что трактовать и интерпретировать данную переменную практически невозможно.

Данный посыл верен, хотя и не в полном объеме, и при перенесении его на действующих Других – людей. В религиозном поведении христианского духовника, воспитывающего послушника, с точки зрения «нормальной» человеческой этики может быть сплошная девиация: это могут быть, например, всяческие унижения, непосильный труд и т. д. Так, в некоторых монастырях при обращении к послушнику его могут годами не называть по имени. В качестве трудового послушания могут назначить, например, сажать в огороде рассаду корнем вверх. Все это абсолютно противоречит нормальной логике. Однако есть вполне разумное для религиозного человека объяснение такого поведения: все эти действия призваны выработать в человеке послушание, обуздание в человеке гордости и самости (для монаха важно сделать не как лучше, а как благословили). Так, духовник в акте выражения (скажем, благословляя «глупость» с точки зрения общества) подразумевает некоторый смысл, который необходимо трактовать здесь и сейчас, применительно к данному лицу, данному действию-выражению, учитывая способ выражения.

В связи с вышеперечисленным появляется необходимость, наконец, сформулировать формы восприятия интерпретатором действующего выражающего субъекта. Во-первых, мы обнаруживаем сам факт осуществления «выразительных движений»: заламывание рук, молитвенная поза, крестное знамение. Во-вторых, физиологическое выражение телом внутреннего состояния: покраснение от стыда, слезы горя или умиления. В-третьих, наконец, слова, сопровождающие действие... В-четвертых, мы можем знать некоторые предшествующие факты, позволяющие нам интерпретировать ситуацию для более правильного понимания: ситуация обретает определенный смысловой контекст, фон, рациональное мотивационное понимание. Таким образом, мы приблизились к глубинному анализу понимания в целом (так, как оно рассматривается у Вебера, в частности).

Другой вариант понимания действия или поведения актора, как зачастую предполагалось, в известной мере связан с выявлением типичного мотива «типических акторов, которые объясняют действие как типическое, происходящее в типической ситуации». «Повсюду, – пишет Шюц, – и в любое время в действиях священников, солдат, слуг, фермеров наблюдается определенная согласованность» [6, с. 106]. Однако хотелось бы разорвать эту гладкую цепь внешне схожих типических действий, в связи с тем что как раз мотивация религиозных актов крайне многовариатна. Пример со священниками вполне адекватен с точки зрения функций, выполняемых ими для социума: действительно, их действия согласованны между собой; выполняя определенные действия, исполняя определенные ритуалы и таинства, они ориентируются на некую картину мира, их жизненный мир требует выполнения именно этих религиозных действий в конкретной данной ситуации. Возможно, что они не вполне задумываются об установках, породивших те или иные действия, возможно даже, что они руководствуются типичными мотивами при исполнении какого-то ритуала. Но далеко не все священники, невзирая на согласованность их деятельности, опираются на типичные мотивы, более того, согласованность совсем не предполагает сведение всех мотивов к типичным с вытекающим, как следствие, отказом от рассмотрения индивидуальных мотивов каждого из священников как личности.

А ведь именно данный анализ мог бы дать нам истинные мотивы религиозных действий, создать примерную картину жизненного мира частного религиозного актора.

Таким образом, ориентироваться на строгую типизацию жизненных миров религиозного актора не представляется возможным: скорее, можно составить некоторую общую классификацию мотивов и установок, однако она не будет абсолютной и всеобъемлющей. Что же касается телесности Бога, то учитывая тот факт, что тело передает смысл во внешний мир прежде всего через касание (по словам Ж.-Л. Нанси) и изолированная коммуникация затрудняет этот процесс в повседневном смысле, а также то, что как феномен телесность есть социальная характеристика существования человека, неканоническая (с точки зрения повседневности) телесность Другого-Бога имеет следствием построение иной, Божественной субъектности; в глазах и умах членов социума подобное существо – Бог – не рефлексивируется как человеческое.

Итак, реальность повседневной жизни организуется вокруг Здесь тела нашего актора. Нам бы хотелось остановиться на пространственно-временном мире, в котором протекает и наша обыденная, и религиозная жизнь в потоке соответствующих переживаний. Реальность религиозного действия в контексте повседневности актер воспринимает не буквально – в зависимости от степени пространственной и временной приближенности или удаленности. Хотя можно сказать, что наибольший интерес представляет для него все же именно та зона, что находится, как говорится, «ближе к телу», то есть которая непосредственно доступна физической манипуляции: реальность, находящаяся в пределах досягаемости; мир, в котором он действует.

Конечно, актер знает и понимает, что у Других есть свои проекты определенных действий, своя «перспектива на общий мир», не тождественная его проектам и планам изменения окружающей действительности. И прежде всего, невзирая на то что они живут в едином мире, для него изменяются пространственные характеристики. В мире повседневности его Здесь – это их Там, его Сейчас длится иначе, нежели Сейчас окружающих. Проекты действий субъекта могут противоречить проектам Других. Для повседневности важнее всего то, что актер всегда знает, что значения, придаваемые им миру и понимаемые им специфическим образом, совпадают с аналогичными процессами у Других: это придает этой реальности общность понимания. Однако с расширением границ реальности в сторону конечности значения меняются.

Прежде всего меняется понимание Здесь и Сейчас настоящего времени.

Действие есть процесс, всегда совершающийся и переживающийся во временно-пространственном мире и, соответственно, интерпретируемый в русле пространственно-временных понятий. Казалось бы, этот мир предлагает нам «стабильные образования: образы, ощущения, объекты. А то, что мы переживаем в длительности, – это вовсе не бытие, четко очерченное и вполне различимое, но постоянный переход от одного Сейчас и Так к новому Сейчас и Так» [2, с. 735]. Действие само по себе также обладает длительностью. Соответственно, структура наших переживаний изменяется в зависимости от того, отдаемся ли мы течению этой длительности или же рефлексивируем относительно их в понятийной пространственно-временной сфере.

Пространственная структура мира, если говорить о мире повседневности, имеет социальное измерение: пересечение зон действия актора и окружающих. Как мы наблюдали, социальное измерение имеет место быть и у религиозной пространственной структуры, однако сфера религиозного действия выходит за рамки простой социальности поиском личного, частного, партикулярного бытия «Я» в трансцендентном мире. Пространственная структура мира религиозного действия значительно расширяется: мифологические характеристики пространства начинают активно его преобразовать.

Религиозный акт – молитва перед образом, иконой – есть осуществление определенного рода действий перед неким изображением, являющимся в мире повседневности лишь доской с красками. Однако «честь иконы к первообразу восходит», т. е. пространственно мы переносим того, кто изображен, к нам, в зону непосредственного общения: пространство и время сжимаются в этом мире до состояния возможной физической манипуляции.

Протяженность во времени религиозного действия может предполагать одновременную длительность, протекающую символически в нескольких временно-пространственных потоках. Временная структура мира преобразуется понимаем длительности действия из Сейчас во Всегда.

Темпоральность – это свойство, присущее сознанию: поток сознания упорядочен во времени, субъект имеет внутреннее ощущение времени. Так, скажем, проект будущего действия предполагает цель, удаленную во времени. Если проект предполагает для своего осуществления наступление определенных временных условий, субъект, прежде чем начать действовать, внутренне отслеживает течение времени. Интерсубъективный мир тоже имеет темпоральное измерение, многослойное и весьма сложное. «Вполне понятно, что темпоральная структура повседневной жизни необычайно сложна, так как разные уровни эмпирической темпоральности все время должны приводиться в соответствие друг с другом» [7, с. 51].

В ситуации повседневного социального взаимодействия *лицом-к-лицу* Другой предстает перед нашим актором в живом настоящем и актер переживается Другим также в живом настоящем. Реальность трансцендентного, переживаясь нами физически, то есть телесно, Здесь и Сейчас, не переживается нами как Здесь и Сейчас, ибо пространственно-временной мир расширяется до пределов нашего визави – иной реальности. Раскрываясь нам через опыт, она предоставляет нам иную темпоральность.

Вообще, крайне важная характеристика религиозного опыта есть одновременность. Это и одновременность соучастия в богослужении, культовом действии, где соприсутствует Бог в полноте: например, Христос сказал: «где двое или трое соберутся во имя мое, там и я посреди них...»; в то же время ради молитвы собирается огромное количество людей по всему миру, веря в одновременность соприсутствия Христа их собранию. Святой Дух также одновременно действует в освящении даров по всему миру. «У Кьеркегора «одновременно» не означает совместно, формирует задачу, поставленную перед верующими: настолько тотально и взаимосвязано опосредовать то, что не совмещается с ними во времени, а именно полноту соприсутствия Христа, чтобы оно тем не

менее познавалось и доподлинно воспринималось как нечто вполне современное, а не во временном отстоянии» [8, с. 173].

В религиозном мире мы говорим не в терминах присутствия, а *со-присутствия*, формирования особого *со-пространства*, *со-времени*. В одном времени и пространстве храма стоят молящиеся, творя зачастую множество *со-молитв*, отдельных и самостоятельных. Однако происходит *со-делание*, общее делание. Где-то здесь кроется и *со-переживание*, *со-чувствие*, и понимание смыслов чужого религиозного акта.

Другой стороной проблемы протяженности временных потоков религиозного мира является тот факт, что религиозное (сакральное) в процессе своего представления приобретает современность, то есть даже совершенное в далеком прошлом (зафиксированное в тексте и вырванное из контекста истории, например тексты службы в контексте всемирной священной истории или событие той же истории, запечатленное, скажем, в иконе) в момент приобщения к ней верующих становится современным, переживание сакрального вновь свежо и реально...

Особый характер течения временных потоков вырывает из исторических контекстов сакральное, заключая его в его собственную сферу. Отчасти можно сопоставить священное бытие с бытием эстетическим (у Гадамера) – с той лишь разницей, что эстетическое бытие не предполагает участия воспринимающего в бытии художественного произведения, а сакральное бытие предполагает соучастие верующего, иначе сам смысл существования религиозных произведений отпадает.

Таким образом, казалось бы, можно сделать вывод, что «природно-социальное» пространство и время можно и нужно противопоставить религиозным. Однако это не так, вернее, не вполне так. Субъекты – религиозные акторы – в то же время являются действующими социальными, живущими и в природно-социальном пространстве повседневности тоже. И только в условиях соотнесения всех действующих субъектов в единую систему координат становится возможным взаимопонимание между акторами, принадлежащими, в конечном итоге, к одному миру.

Религиозное действие уже обусловлено отношениями. Отношения эти строятся как в мире повседневном, так и в мире божественного. Социальные отношения несут в себе подкрепление имеющихся переживаний – разделение схожих переживаний с теми, кто сталкивался с опытом божественного переживания. Таким образом, субъект может вернуть себе акцент реальности знакомого временно-пространственного мира невзирая на то, что повседневная реальность, казалось бы, распадается.

Сравнение и подкрепление – вот один из механизмов, подчеркивающих склонность индивидуальных акторов к интеграции. Сравнение непосредственно воспринимаемых объектов и интересов способствует выработке стандартов оценивания: эти стандарты способны быть как когнитивными стандартами истинности, так и стандартами соответствия вкусам. Действие религиозное всегда связано со стандартами, с нормативной ориентацией актора, позволяющей ему, скажем, выбрать из всего наличествующего набора проектов-вариантов наиболее подходящий с точки зрения целей и средств. В конечном итоге мы до

наблюдения факта религиозного действия наблюдаем процесс формирования ориентации актора по отношению к определенной ситуации.

В конечном счете мы могли бы дать следующее определение. Религиозное действие – система социальных актов, отражающих возникшие у людей сильные, всеобъемлющие и устойчивые мотивации, формирующие представления об общем порядке бытия, до или в процессе которых происходит переключение актора в соответствии с этими представлениями таким образом, что данные представления становятся в его восприятии единственно отражающими реальность, в соответствии с чем и установки, и мотивации, реализуемые актором, становятся или кажутся ему единственно правильными.

Summary

L.S. Astakhova. Universal characteristics of religious action.

Religious world is the world of finite meanings, separated from the other field of finite meanings – everyday world – an integral reality, a source of subjective meanings, interpreted by people. These specific spheres of human experience – everyday life and religion – are usually regarded as totally different and independent, and being thus, the transition from one sphere to the other were impossible but for a leap, a complete change of the experience field. At the same time, however, there is a certain link between these two worlds, which enables us to exist in both of them as in one greater world with two zones. This link is not religious experience, only a little unveiling the transcendent world, but religious action. The religious action is incorporated in the everyday social spheres of life, as can be seen from the article.

Литература

1. *Дюркгейм Э.* Коллективный ритуал // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 438–441.
2. *Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М.: РОССПЭН, 2004. – 1056 с.
3. *Гириц К.* Интерпретация культур // Контексты современности. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1995. – С. 113–116.
4. *Замощанский И.И.* Телесность как смыслообразующий фактор культуры: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Екатеринбург, 2007.
5. *Острый М.В.* Проблема телесности в западном искусстве XX века: онтологический аспект: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Самара, 2007.
6. *Шюц А.* Смысловая структура повседневного мира. Очерки по феноменологической социологии. – М.: Ин-т фонда «Общественное мнение», 2003. – 336 с.
7. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
8. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.

Поступила в редакцию
20.08.07

Астахова Лариса Сергеевна – кандидат социологических наук, доцент кафедры религиоведения философского факультета Казанского государственного университета, докторант.