

МОРФОЛОГИЯ ПРОСТРАНСТВА РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ: ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

И. А. Арзуманов

*Иркутский
государственный
университет*

В статье с дедуктивно-индуктивных позиций комплексно-методологических подходов стратифицируется категориально-понятийное соотношение дефиниций «религиозное пространство» и «пространство религиозной культуры». Выявляемая полевая природы конфессиональной стратификации религиозного пространства определяет не только понятийное своеобразие дефиниции «пространство религиозной культуры», но и социофункциональную специфику взаимодействия конфессиональных полей религиозных культур в геополитической проекции.

Ключевые слова: Методология, культура, религия, пространство, конфессиональная стратификация, конфессиональное поле, аксиология, артефакты религиозной культуры.

Понимая под методологией изучение научных методов познания, мы должны определиться в уровне соотношения методологических подходов и методов, применяемых к понятию «религиозное пространство», «пространство религиозной культуры». Это соотношение выстраивается при осознании дедуктивно-индуктивной природы иерархии и уровней выводного знания. Касаясь проблем, связанных с философско-методологическим дискурсом, возможно говорить о трех иерархических уровнях: 1) об уровне фундаментальных философско-антропологических и мировоззренческих положений, раскрывающем сущность самого предмета и объекта исследования (в данном случае – понятийно-семантического ряда факторов культурно-пространственного континуума); 2) о блоке, по сравнению с фундаментальным, обладающем меньшей степенью общности и относящемся преимущественно к кругу вопросов, связанных с анализом структурной, социофункциональной природы понятийного базиса («церковь», «конфессия», «деноминация», «миссия», «поле»), но вместе с тем соответственно интерпретирующем данную совокупность религиознообусловленных факторов в социокультурном и социополитическом континууме; 3) как следствие, о компендиуме социоэмпирических обобщений и операционально интерпретируемых понятий, служащих основой дальнейшего теоретического анализа и играющих основную роль в разработке методики исследования.

На уровне фундаментальных положений, кроме философско-антропологических и мировоззренческих, мы говорим о необходимости рассмотрения фило-



софско-культурологических и культур-религиоведческих подходов, носящих дедуктивную нагрузку. Во втором и третьем уровнях (имплицитно увязываемых с первым) рассматриваемая совокупность категориально-понятийного аппарата индуктивно дифференцируется относительно применяемых методов.

Мировоззренческий аспект исследования религиознообусловленной проблематики в целом коррелирует с целым блоком философских дисциплин, имеющих по самой природе предметных связей аксиоонтологические детерминанты. Духовно-мировоззренческий подход к осмыслению религиознообусловленных феноменов в их социокультурной, временно-пространственной стратификации взаимодополняется деятельно-практическим подходом¹. Анализируя доминирующие факторы философской культуры как «мировоззренческой модели», М. Н. Фомина отмечает, что «мировоззренческий метод определяет область философских интересов и поиск истины, но при этом не учитывает личностно-субъективных особенностей»².

Определение в связи с этим антропологического аспекта в качестве имплицитно интегрирующего философско-мировоззренческий фактор в данном исследовании является методологически основополагающим, субординирующим принципом, детерминирующим основное свойство культуры как системы – ее целостность. Целостность культурной системы, согласно П. А. Сорокину, выражается, прежде всего прочего, в ее внутренней логико-смысловой интегрированности. Логико-смысловое единство элементов культуры представляет собой высшую форму их интеграции, выражающуюся в понятиях «последовательный стиль» или же «последовательное и гармоничное целое» – в отличие от «противоречивой системы стилей», «всякой всячины» и «эклектики»³.

В качестве одной из равноправных областей философии, философия религии вычленяется целым рядом современных российских исследователей – философов и религиоведов. Как считает К. И. Никонов, человековедческое измерение – «имплицитная антропология» – пронизывает всю историю религии и человеческой мысли. Оно связано с выделением в философии самостоятельного раздела и даже дисциплины – «эксплицитной антропологии». В богословии данное положение отражено, соответственно, в теологическом учении о человеке⁴.

Отмечаемая рациональная природа философии религии определяет не только специфику ее проблемных областей, но и широту предметного охвата, базирующуюся на необходимости дифференциации соотношения форм религиозного сознания с такими формами, как вера, верования и их проявления в социоэмпирической плоскости. В этом контексте философия религии предметно сопрягается с культурологическим подходом, поскольку семантико-семиотический ряд естественных и искусственных (вторичных) языков религиозной культуры, семиотически-обусловленного анализа религиозного искусства (например, архитектуры) выступает во временно-пространственной категориальной детерминированности. Само понятие «религиозная культура», как совершенно справедливо отмечает М. Н. Фомина, сформировалось в отечественной философско-культурологической парадигме конца XX столетия «как результат преобразования духовных ценностных приоритетов»⁵ изменение которых, в силу социополитических трансформаций общества, актуализирует проблему его духовных императивов. В границах, обусловленных категориальными императивами духовного бытия социума, религиозно-пространственные доминанты культуры указывают на разные, но взаимосвязанные, аспекты бытия социокультур-

¹ Фомина М. Н. Фомина М. Н. Философская культура: онтологический диалогизм / М.Н. Фомина. Чита, 1999. – С. 18.

² Фомина М. Н. Указ. соч. – С. 13.

³ Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. СПб., 2000. – С. 26.

⁴ См.: Никонов К. И. Современная христианская антропология (опыт философского критического анализа). М., 1983; Он же. Критика антропологического обоснования религии. М., 1989.

⁵ Фомина М. Н. Философская культура. – С. 20.



ных страт общества. В условиях Центрально-Азиатского региона данные характеристики являются качественно-своеобразными аспектами единого культурологического базиса российской Евразии.

Дифференциация методологически модулирующих аспектов пространственных дефиниций – «пространство» культуры, экономики, права, политики – является установочно-базовой в попытках моделирования фундаментальных и в то же время элементарных онтологических структур для характеристики конкретных видов деятельности человека в условиях цивилизационного трансграничья.

В стратификационно-методологическом плане религиозное пространство вычленяется потому, что, во-первых, выступает одной из граней понятия общего «социального пространства» в качестве функциональной характеристики социального бытия как процесса «сочетающихся и сменяющихся друг друга деятельностей людей»⁶, и, во-вторых, обеспечивает логические взаимосвязи в процессе анализа аксиологических детерминант цивилизационно-геополитического дискурса этой же самой деятельности. Данный дискурс связывается с отходом от прежнего узкоклассового подхода к пониманию сущности реальной политической жизни. Необходимость постижения сущности религиозного пространства и времени с неизбежностью вытекает из социально-культурного подхода к истолкованию религиозной культуры, коль скоро она понимается в качестве особого типа человеческой объективной реальности. Пожалуй, основное здесь – окончательно размежеваться с натуралистически-сциентистскими трактовками, ставящими во главу угла физический хронотоп, а остальные виды пространственно-временных отношений рассматривающими как подчиненные, вторичные. Ведь даже в контексте основных положений марксистской философии человеку не дана природа как таковая, ближайшей предпосылкой человеческой реальности выступает предметно-практическая преобразующая деятельность человека, которую он осуществляет совместно с другими людьми, т. е. социальный мир⁷. При этом выявляются культуро-цивилизационные корни целого ряда современных политических антагонизмов, на чем раньше настаивали, например, adeпты евразийского движения: «Этнополитические, личностные, идейные факторы зачастую выступают важнейшими детерминантами конкретных процессов жизни государства, экономики, общества, изменяя во многом взгляд на природу социально-политических процессов»⁸.

Понимание пространства в его социально-временной детерминированности определяет методологическую взаимосвязь пространства религиозной культуры и времени в социальной и трансцендентальной проекциях. В социально-философской проекции методологически важным оказывается понимание «пространства» как «формы взаимодействия, сочетания события» стадийальной сменяемости «объектов», и их состояний и длительности, фиксированных во «времени»⁹. В трансцендентной проекции религиозной культуры будет доминировать понимание природы временно-пространственных характеристик артефактов религиозной культуры, с одной стороны, как визуализированной (например, храмовые ансамбли), а с другой – предельно абстрактной (устное «предание» доктринального уровня религиозного сознания). Но и первое, и второе выступают в качестве определителей важнейших аксиологических форм бытия, форм его трансцендентного обновления, социально-временной трансляции и формирования.

Понимание пространства как того, что является общим всем переживанием, возникающим благодаря органам чувств, выводит его методологические базисные характеристики на антропофилософский уровень в его психологической составляющей.

⁶ Кемеров В. Е. Время социальное и пространство социальное // Современный философский словарь / под общ. ред. В. Е. Кемерова. 3-е изд., испр. и доп. М., 2004. – С. 129.

⁷ Суворова Г. Д. Методологические перспективы изучения искусства как феномена культуры / Г. Д. Суворова, Ю. М. Шор // Искусство в системе культуры. Л., 1986. – С. 260–264.

⁸ Пишун В. К. Политическая философия евразийства. – С. 6.

⁹ Кемеров В. Е. Время и пространство // Современный философский словарь. – С. 128.



Данный аспект предопределяет понимание религиозного пространства не как данности, а как фактора, постоянно наполняющегося множеством более или менее всеобъемлющих систем отношений объектов религиозного пространства. В эволюционном плане для религиозной культуры как аксиодетерминированной подсистемы системы взаимоотношений культура – общество, характерны свойства саморганизации.

Посредством религиозной культуры, как составной части религиозного сознания, происходит «трансляция» смыслообразов «священного», концептуально заложенных в конфессиональных вероучительных положениях. Конфессиональная стратификация религиозной культуры является методологически принципиальной с учетом следующих позиций: 1) «разновекторности» доктринального уровня религиозного сознания конфессиональных институтов мировых религиозных систем; 2) наличия у национальных форм религиозно-мировых институций социополитических границ (так называемых «канонических» территорий структурно-институциональных форм); 3) миссиологической составляющей доктринальных форм религиозного сознания, являющейся базовой в процессах последующей институализации и взаимодействия. «Разнополюсность» мировоззренческих концепций, определяющих идентификацию в конфессиональной страте (как на личностно-субъективном уровне, так и на объективно-общесоциальном, цивилизационном), характеризуется автором как «поле спиритуальной цивилизационно-образующей «заряженности»».

Под «конфессиональным полем» понимается пространство социокультурного континуума, смысловые, мировоззренческие приоритеты которого определяются совокупностью взаимодействий конфессиональных страт религиозного пространства в их антропотеологической специфике. Социально-историческая, религиознообусловленная система конфессиональных мировоззренческих приоритетов в конкретном временно-пространственном измерении определяет не только социокультурные, но и социополитические характеристики конфессиональным полем.

В контексте социального дискурса системность отношений предполагает наличие субъект-объектных отношений в рамках структуризации «религиозного пространства» как «поля» взаимоотношений пространств религиозных культур. Если понимать под религиозной культурой (в ее артефактном пласте религиозного искусства, например) не только проявление активности человеческого духа, но и форму самопознания абсолютного духа, духовной культуры человечества (если брать за основу классические положения немецкой «идеалистической философии», мысливших культуру как систему, а искусство как одну из ее подсистем), то мировоззренческая доминанта и в этом случае определяет философию религии как интегративно-базовый раздел междисциплинарных связей, при которых религия является собственно объектом исследования, а философия религии, в силу родовой общности с философией, объективно выступает в роли методологической детерминанты при комплексном анализе религиозных феноменов (как в целом отмечает М. С. Каган, уже по факту объединения в культуре материальной и духовной активностей человека, делающего культуру «сложной системной целостностью, ибо само соединение материального и духовного может осуществляться ...в сферах техники, идеологии, искусства)»¹⁰. И уже по этой причине встает вопрос о специфичности субъект-объектных взаимоотношений феноменов «полей» пространств религиозных культур как подсистем культуры в ее живой, полифункциональной и динамичной целостности.

Таким образом, методологически коннотация «религиозного пространства» по отношению к целому ряду философских и религиозно-научных дисциплин должна рассматриваться в контексте коннотации философско-мировоззренческого аспекта исследования с объектно-предметной спецификацией философской антропологии.

¹⁰ Каган М. С. Искусство как феномен культуры // Искусство в системе культуры. Л., 1986. – С. 7. Специальный анализ этой проблемы см.: Каган М. С. Диалектика материального и духовного в культуре // Диалектика культуры. Куйбышев, 1982.



Понимание пространства как деятельностной функции трансцендентной идеи дифференцирует пространственные дефиниции в их антропологическом ключе на «внутреннее религиозное пространство» – пространство веры, психологии религии и религиозного опыта и «внешнее религиозное пространство», опосредованное процессами диффузии функциональных составляющих «внутреннего религиозного пространства» в социальное пространство «объективного». Одним из примеров данной стратификации может служить православная культура сотериологического ряда и, отчасти, психо-культура тибетского буддизма (в ее тантрической проекции культа бодисаттвы). И в том и в другом пласте религиозной культуры Центральной Азии качественно-личностные характеристики субъекта религиозного пространства – человека – определяются в их социокультурной и социополитической манифестационной динамике. Апория внутреннего религиозного пространства и его социокультурной и социополитической диффузии в пространство религиозной культуры – рационализма и духовной интенции – носит методологическое значение, лежащее в основе проблем теоретико-культурологического и политологического характера.

«Возможность человека», его изначальная потенциальность по своей природе дуалистически трагична – она двойственна и по факту осознания разрыва между материальным и духовным началом, и по факту осмысления невозможности достижения трансцендентного совершенства. Пространство внутренней картины путей и средств трансцендентного совершенствования (христианство) или превращения (тантризм), так или иначе, лежит в области пространства антропологических возможностей религиозной сотериологии. Данный пласт религиозного пространства является, по сути, мотивационной доминантой процессов усовершенствования «внутреннего» пространства в идеальные формы «возможного» человека в аксиологических детерминантах религиозной культуры.

Данное положение определяет религиозное пространство в качестве функционального производного в процессах познания человеком самого себя и окружающей «действительности». Соотношение процессов моделирования «идеальной действительности» как возможной реальности, с процессами организации пространства как фактора культурной деятельности¹¹, выводит философско-антропологический подход в качестве одной из детерминант структуризации пространства в его проекциях «внутреннего» и «внешнего».

«Внутреннее» религиозное пространство в данном случае – это «пространство мысленного». Мысленная модель духовно-пространственной действительности в ее идеальной проекции методологически стратифицируется антропофилософским подходом в его интенциальной направленности. В антроподоктринальном дискурсе традиционных миссиологических доминант Байкальского региона – православия и ламаизма, – данная дифференциация фиксируется в разновекторности социокультурной интенции сотериологического и эсхатологического характера.

В этом ключе дифференцируются ряд аспектов данной проблематики, имеющие методологическое значение в процессах моделирования аксиологических детерминант «внутреннего» и «внешнего» пространств религиозной культуры в ее антроподоктринальной и социокультурной проекциях. Только выявление фундаментально-методологического характера антропологической составляющей соотношения религиозной культуры и религиозного пространства с культурой в целом способно раскрыть природу религиозного пространства как функции метафизической идеи, а религиозной культуры – как деятельности, сакрализующей пространство социокультурного континуума. Целеполагающая – смыслообразующая, духовно-интенциональная составляющая культуры определенно выявляет в основе всего мировоззренческий блок культурных систем, рассматриваемый нами, прежде всего, в аксиосемиотическом контексте.

¹¹ Флоренский П. А. Анализ пространственности // Иконостас: Избранные труды по искусству. СПб., 1993. – С. 321.



Аксиологический аспект религиозного сознания в социо-культурном контексте определяется как первично-интенциональный, имеющий нравственно-этическое наполнение в этноконфессиональной спецификации (данный посыл важен в силу того, что религиозное сознание, в рамках культур-религиоведческого дискурса, четко подразделяется на два уровня – сознание концептуально-доктринальное и обыденное религиозное сознание). Религиозная духовность касается самого высшего смысла бытия и человеческого назначения, смысла существования, смысла существования самого мира и в этом, как уже отмечалось выше, сопрягается с философско-мировоззренческим подходом. Реализуя свои силы в разнообразных формах культурного творчества, открывая для себя и осваивая мир, человеческий дух приобретает идеальную цель – приобщение к абсолютным началам бытия.

Таким образом мы приходим к констатации методологического положения о том, что религиозная культура как квинтэссенция аксиологического, смыслообразующего потенциала культуры, является структурообразующей составляющей религиозного пространства посредством семиотической иерархизации пространства социокультурного континуума.

Понятие религиозной культуры, разработанное в рамках российской религиоведческой парадигмы, как совокупности способов и приемов обеспечения и осуществления разнопланового бытия человека, которые реализуются в ходе материальной и духовной деятельности и представлены в ее продуктах, передаваемых и осваиваемых новыми поколениями дополняется положениями религиозно-пространственной стратификации пространства культуры в целом. С рассмотренных позиций религиозно-обусловленные аспекты пространственно-временного континуума могут быть истолкованы как измерение особого рода объективной реальности, выявляемые в тесном единстве с общественно-историческими типами духовного производства и мировоззренческими характеристиками эпохи. Данный культурно-методологический срез создает то методологическое своеобразие, которое, на наш взгляд, характерно для социо-культурологических детерминант религиозного пространства.

Обеспечение системности и устойчивости общества, в рамках пространства религиозной культуры, осуществляется через антропологические обоснования. Религиозная культура – сложное комплексное образование, все аспекты которого находят проявление в социокультурной области уже в силу того, что являются личностной трансляцией смыслообразов и значений религиозного сознания.

Опыт переживания Священного, религиозный опыт, характерный для человека любой культуры и религиозной традиции, служит необходимым обоснованием для феноменологического подхода и в исследовании религиозной культуры, поскольку на его основе, посредством феноменологической рефлексии, возможно понять аксиологический базис культуры в ее антропофилософской совокупности. К основным методологическим аспектам стратификации пространства религиозной культуры относятся: 1) сакрализация социального пространства; 2) отражение взаимодействия (полевая природа); 3) социоинтеграционная (дезинтеграционная) функциональность, социополитическая интегрированность и ограниченность.

Данный подход актуален и в связи с тем, что жизненное пространство «человека религиозного» (стремящегося в своем наличном бытии воплотить бытие «священного»), конституировано, прежде всего, его опытом Священного. Наиболее адекватно суть священного пространства определял Х. Керлот, замечая, что оно является промежуточной зоной между хаосом и Космосом. Если воспринимать пространство в качестве царства всего потенциально сущего, то оно – хаотично; если же рассматривать его в качестве сферы, где прибывают все структуры и формы, то оно ближе к Космосу. Последнее положение определяет артефакты религиозной культуры: 1) как сакральных центров культурного пространства; 2) в качестве аксиосемиотических векторов религиозного пространства и пространства религиозной культуры.



В социокультурное пространство аксиологические детерминанты бытия – священное, сакральное – транслируются посредством функций культуры (прежде всего религиозной), результатом чего знаково-символическая система артефактов – предметного мира религиозной культуры, ее семантический ряд – историзирует себя, входя в субъектно-объектные отношения пространственно-временного континуума. Таким образом, мы выходим на понимание религиозной культуры как деятельности по организации религиозного пространства, функционально сакрализирующей все виды социальных пространств в их антропофилософской спецификации.

Учитывая тот факт, что одной из задач данного исследования является раскрытие соотношения религиозного сознания и религиозной культуры в дедуктивных рамках собственно понятия «культура», в ее историко-логической динамике, автор исходит из позиции, что культура (в том числе и религиозная) формирует особые формы деятельности человека. Но и посредством этого человек, в свою очередь, создает единое культурное пространство, в том числе и пространство религиозной культуры и, как неотъемлемую составную часть его, – пространство конфессиональной – православной, католической, протестантской или буддийской – культуры. Данное определение обосновывается пониманием культурного пространства в контексте освоения «логики пространства» и логики «времени» как основы культурно-цивилизационной деятельности

В своей бытийной, онтологической реальности пространство и время неразделимы. Исходный пункт культурологического рассмотрения, опять же, – проблема пространства, ибо в культурной эволюции ценностно-символический смысл пространства в его социокультурной плоскости всегда подразумевает личностно-субъективный взгляд человека и на человека. В контексте данной социокультурной парадигмы, по П. Сорокину, «изучение социокультурного пространства как такового, во всех его сущностных аспектах, является главной задачей...» (10, 185). Ценность индивидуального пространства напрямую зависит не только от внешней семиотики обстоятельств, но и от степени их аксиологической детерминированности, поскольку конкретное пространство индивида может обесцениваться по мере утраты им культурологического смысла.

Таким образом, мы приходим к положению о том, что:

1) религиозное пространство в его историко-культурологическом ракурсе не просто географическое пространство, а пространство артефактов религиозной культуры, а в измерении философско-антропологическом и философско-культурологическом оно детерминировано потребностями, интересами, аксиологическим, семантическим и семиотическим факторами взаимоотношений, целями и ориентирами общества, отраженными в плоскости религиозной культуры.

2) ценностно-культурологический подход обусловлен рядом факторов, отражающих, во-первых, его дедуктивные характеристики (логически выводимые из предметно-объектной стратификации культурологии как науки), и, во-вторых, индуктивной составляющей философско-мировоззренческого базиса культуры – ее религиозно-детерминированной частью – религиозной культурой. Явления из области философии, морали, искусства, исторически вовлекаемые в религиозно-духовную, культурную деятельность и в церковную жизнь, не только определяют ценностно-символический смысл пространства в его социокультурной плоскости, но и личностно-субъективный взгляд человека и на человека. Следовательно,

3) пространство в его философско-антропологическом измерении, отражается в знаково-символической плоскости артефактов религиозной культуры. Обеспечение системности и устойчивости общества, в рамках пространства религиозной культуры, осуществляется через антропологические обоснования, определяя ценность как личностно окрашенное отношение к миру, возникающее не только на основе знания и информации, но и собственного жизненного опыта человека в его субъективности.



Список литературы

1. Парсонс Т. Система координат действия и общая теория действия: культура, личность и место социальных систем // Американская социологическая мысль / под ред. В. И. Добренкова. М., 1994.
2. Парсонс Т. Социальные системы // Личность. Культура. Общество : междисциплинар. науч.-практ. журн. социальных и гуманитарных наук. Т. 5, вып. 1–2 (15–16). М., 2003.
3. Husserl E. Die Krisis der eropichen Wiissenschaften und die transzendente Phamenology. Hamburg, 1977.
4. Лебедев С. Д. Две культуры: религия в светском образовании на рубеже XX–XXI веков : монография. Белгород, 2005.
5. Фомина М. Н. Философская культура: онтологический диалогизм / М.Н. Фомина. Чита, 1999.
6. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. СПб., 2000.
7. Никонов К. И. Современная христианская антропология (опыт философского критического анализа). М., 1983; Он же. Критика антропологического обоснования религии. М., 1989.
8. Кемеров В. Е. Время социальное и пространство социальное // Современный философский словарь / под общ. ред. В. Е. Кемерова. 3-е изд., испр. и доп. М., 2004.
9. Суворова Г. Д. Методологические перспективы изучения искусства как феномена культуры / Г. Д. Суворова, Ю. М. Шор // Искусство в системе культуры. Л., 1986.
10. Пишун В. К. Политическая философия евразийства.
11. Каган М. С. Искусство как феномен культуры // Искусство в системе культуры. Л., 1986. С. 7. Специальный анализ этой проблемы см.: Каган М. С. Диалектика материального и духовного в культуре // Диалектика культуры. Куйбышев, 1982.
12. Флоренский П. А. Анализ пространственности // Иконогас: Избранные труды по искусству. СПб., 1993.

THE MORPHOLOGY OF THE RELIGIOUS CULTURE SPACE: PHILOSOPHICAL METHODOLOGICAL CONTEXT

I. A. Arzumanov

Irkutsk State University

The article stratifies the categorial and determinative correlation between the terms "religious space" and "space of religious culture" from the deductive-inductive positions of the complex methodological approaches. The field-nature of the confessional stratification of the religious space determines not only the conceptional specificity of the "space of religious culture" definition, but also the socio-functional specificity of the interrelation between religious cultures' confessional fields in its geopolitical projection.

Key words: Methodology, culture, religion, space, confessional stratification, confessional field, axiology, religious culture artefacts.