

А.И. Бобков

## **СВЯЗЬ ЭТНОЦЕНТРИЗМА И РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА КАК КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ ОСНОВА ПОИСКА КОНСОЛИДИРУЮЩЕЙ ИДЕОЛОГИИ СОВРЕМЕННЫХ ОБЩЕСТВ**

Проблема смысла и ценности религиозного опыта в современной философии носит вполне актуальный характер. Его проявления можно увидеть в тех аспектах поведения социальных общностей, которые связаны как с интегративными, так и с конфликтными способами взаимодействия между социальными системами. Особенно ярко, на наш взгляд, аксиологический и экзистенциальный характер религиозного опыта отражается в межэтнических контактах. Во многих случаях межэтнические контакты происходят на основе стереотипов поведения и восприятия, которые, в свою очередь, приводят либо к конфликтному, либо комплиментарному состоянию межэтнического взаимодействия.

В свою очередь, стереотипы поведения и восприятия, находящиеся в основе образования характера межэтнических контактов, не могут быть поняты и структурированы без опоры на тот факт, что религиозный опыт является той основой восприятия чужого этноса, на которой и произрастают эти стереотипы.

Здесь как раз и кроется великая загадка социогенетических и социокультурных феноменов, которые, в свою очередь, в современных условиях играют все более активную роль в качестве альтернатив глобальных процессов. Поэтому межэтнические взаимодействия следует начинать не с анализа экономических и политических аспектов, а с анализа состояния религиозного опыта или иной этнической общности.

При этом необходимо сказать, что религиозный опыт, как объект исследования в контексте предлагаемой проблемы, может быть взят только «публичный религиозный опыт». Сущностную особенность этого опыта отечественный исследователь Ю.А. Кимелев выразил следующим образом: «Религиозный опыт, ставший публичным – это религиозный опыт, который получил вербализацию, т. е. оказался облеченным в язык, а также получил тематизацию»[1,63].

В свете нашей проблемы данное определение может быть истолко-

вано в двух направлениях: во-первых, религиозный опыт мог получить «вербализацию» и «тематизацию» в контексте культуры конкретной этнической общности, в состав которой входят носители этого религиозного опыта, и, во-вторых, он мог получить «вербализацию» и «тематизацию» от представителей иной этнической общности, что в итоге могло привести к значительному искажению как аксиологического, так и экзистенциального характера этого опыта. Используемый в этом случае компаративистский подход, а также строгая дифференциация этих двух направлений, возможно, даст объективную картину, проясняющую роль религиозного опыта в образовании полей межэтнических взаимодействий.

Очень часто во многих теоретических работах межэтническое взаимодействие и внутриэтническое самопознание не связывают с религиозным опытом. В некоторых случаях их даже противопоставляют и в итоге не понимают ни межэтнического, ни этического.

Например, И.А Ильин замечал: «Народ может иметь общую культуру (в смысле произведений); он может иметь однородное строение культурно-творящего акта; но он не имеет единой, общей всем душевной субстанции»[2,44].

Однако в условиях межэтнических контактов, а также в условиях этнического самопознания мы вдруг наталкиваемся на это «общее, единое». Не опровергая слов И.А. Ильина, следует заметить, что душевной субстанции, возможно, нет, а вот духовная субстанция, все-таки, существует. Вместе с этим нам необходимо объяснить, что духовная субстанция обнаруживается в условиях определенного душевного дискомфорта, происходящего именно в результате подмены единой духовной субстанции, на якобы «единую душевную» субстанцию.

Если решать вопрос с точки зрения этой подмены, то, безусловно, что не существует ни этноса, ни религиозного опыта, а лишь серьезные психические расстройства и теоретические заблуждения, приводящие людей к необъяснимым формам поведения и восприятия. Оценка этих форм заключается в том, что личности и этносы, переживающие их, во многом испытывают процесс дивергенции. Утраты, связанные с этими формами, кажутся сторонниками этого подхода невозполнимыми и опасными. Однако причина опять же кроется в том, что за «религиозный опыт» очень часто принимают атеистические, безрелигиозные состояния человеческого поведения, человеческой психики. Это происходит в силу того, что «опыт» отличается и от повседневного, трезвого наблюдения, и от научного опыта во всей его сложности и утонченности. Именно эта особенность религиозного опыта дает людям повод совсем забывать о нем, пренебрегать им и не заботиться о его углублении и очищении. От этого человеческая религиозность вырождается, становится беспредметной, мутится, скудеет, слабеет или ведет к всевозможным соблазнам и извращениям» [2, 40]. Тем и отличается

религиозный опыт от своих извращений, что его цель не в подчинении человека человеку, а в возвышении человека до состояния самопознающего и самоуправляемого субъекта.

«Религиозный опыт» – это опыт очищения и углубления традиции, которая дает как раз то состояние, которое и называется духовным единством этноса. Опора на традицию, в свою очередь, и способствует установлению подлинной природы того или иного стереотипа. Без учета религиозного опыта эти стереотипы будут относиться к дезинтегрированным, а не целостным состояниям этноса. Они будут восприниматься как заблуждения, а не просветления, а если этнос действительно «исчезнет», как необходимая единица смыслополагания человеческой жизни, а также ценностно-образующий субъект, позволяющий личности оказаться в центре шкалы «отнесения к ценности». «Исчезновение» этноса никому и никогда не приносило положительных результатов, ибо приводило к утрате ценности мировоззрения и мироощущения.

«Возрождение» же этноса, в свою очередь, является ничем иным, как признанием наличия иных способов поведения, чем те, которые диктует трезвый рассудок и «утонченная научность». Ведь в трезвом рассудке и утонченной научности не существует способов познания, самодостаточности и самобытности, самопознания и совсем не существует субъективной «комплиментарности».

Комплиментарность – это не сведение к единому знаменателю этнических культур, а выбор союзников с сохранением ими своей неповторимой субъектности. Для сторонников «расколдованного» мира этот термин и способ поведения очень опасен, ибо он позволяет найти иные значения для слов, стоящих у основания этого мира, таких как «власть», «престиж» и «богатство». Комплиментарность позволяет вырвать из их рук монополию на производство «сакральных символических систем». Поэтому, чтобы расправиться с этносом, необходимо в значительной степени разорвать этнические стереотипы и религиозный опыт, ибо этнос и обнаруживается в этой связи. Здесь уместно вспомнить слова С.Н. Булгакова, утверждавшего, что «Вся история человечества, что касается его религиозного самосознания, превращается в какую-то совершенно религиозную загадку или просто нелепость, если не признать, что она опирается на живой религиозный опыт, т. е. если не признать, что все народы как-то видели и знали свои божества, знали о них не из одного катехизиса»[3,17].

Уничтожение связи этнических стереотипов с религиозным опытом, в свою очередь, позволяет сделать из этих стереотипов определенные средства политического манипулирования, провозгласив путь их преодоления путем самосовершенствования и цивилизованности. Входя в «расколдованный мир», человек, в сущности, становится правящим меньшинством, который, в свою очередь, рисует образ коллективной души по заранее ото-

бранной схеме, в которой этнос подменяется толпой. Этнос отделяется от природы, через расколдовывание последней и через свое собственное расколдовывание. Этнос превращается в «стадо», а природа в «мастерскую».

Такой подход свойственен конкретному субъекту – «западному человеку», который уже вполне отчетливо доказал, что этнос не существует, ибо сам никогда этносом не был и быть не мог в силу своей наследственности римской цивилизации. Устанавливая преграду между природой и этносом, с одной стороны, личностью и этносом, с другой стороны, этносом и религией, с третьей стороны, тщательно скрывает смысл этого «преградостроительства». Клод Леви-Строс очень точно выявил его и сделал достоянием мысли: «...эта преграда, становясь, все более непроницаемой, используется для отделения одних людей от других и для оправдания в глазах все более сокращающегося меньшинства его претензий быть единственной человеческой цивилизацией. Такая цивилизация, основанная на принципе и идее повышенного мнения о себе, является гнилой с самого своего рождения» [4, 26].

Отсюда возможно, и «закат Европы», который предвидел Шпенглер. Из мира изгоняется тайна, вместе с тайной изгоняется общение с божественным, а значит, изгоняется этнос. Всюду балом правит часть, а не целое. Это говорит о том, что многочисленные аксиологические и экзистенциальные проблемы будут разрешены не в сторону ценности, и смысло содержания целого, а в сторону ценности и смысло содержания части.

Разорвав этнические стереотипы с религиозным опытом, можно манипулировать и теми, и другим. Всякое учение, стремящееся к восстановлению ценности этих двух вещей, будет не вписываться в картину научного мира, неслучайно Карл-Густав Юнг отмечал, что, в конце концов, познающий субъект преследует одну очень важную цель «завоевать и подчинить себе простую естественность жизни» [5,522]. Это касается субъекта, который не устанавливает искусственных преград между естественно связанными частями.

Конечно, в свете этнических стереотипов мир кажется довольно упрощенным, а социальные субъекты довольно примитивными, однако если глубже посмотреть на самостоятельную вербализацию и тематизацию, то можно вполне объективно увидеть сложное мировоззренческое развитие, которое привело к столь простым стереотипным высказываниям. Восстановление изучения связи этнических стереотипов с религиозным опытом способствует значительному повышению онтолого-гносеологической плодотворности последнего.

Для иллюстрации связи этнических стереотипов и религиозного опыта, на наш взгляд, необходимо понять, что любой этнический стереотип происходит от этноцентризма. Только этноцентризм способен выработать определенные стереотипы поведения и мировосприятия, позволяющие эт-

носу выразить свое отношение к другим этносам и к своему историческому прошлому.

В условиях преодоления этноцентризма, замены его на культурный релятивизм стереотипы действительно теряют свою ценность, точнее провозглашаются «аутсайдерскими» позициями. Масштаб этих позиций довольно трудно оценить в силу их отрицательного восприятия.

Между тем один из создателей понятия «этноцентризм» Уильям Самнер четко определял его как «универсальное свойство человека оценивать все явления в масштабе ценностей – той этнической группы, к которой он принадлежит» [6,423].

Универсальность оценки – это как раз то, что одновременно указывает на тот факт, что этнические стереотипы свойственны абсолютно всем субъектам, а во-вторых, указывает на ту связь, которая является предметом нашего обсуждения, т. е. связь религиозного опыта и этнических стереотипов. Стереотипы восприятия определенных социальных институтов, других этнических общностей во многом носят этноцентрический характер, в свою очередь, порожденный религиозным опытом.

Чтобы указать на это генетическое родство, нам следует процитировать одно место из дневника основателя секты квакеров Джорджа Фокса: «Я должен был вызвать память о крови, пролитой тысячу лет тому назад, которая пропитала мостовые улиц» [7,6].

«Кровь и «почва» – основные составляющие этноцентризма, обретенны у этого носителя религиозного опыта. На это же указывает и возглас неофита, приведенный Мирчей Элиаде: «Я нахожусь в Центре Мира». Именно Центр Мира порождает этноцентризм, а, значит, религиозный опыт, строящий этот центр мира, и является основой этнических стереотипов, составляющих ткань этноцентризма.

Неслучайно тот же Мирча Элиаде отмечал: «С символом Центра Мира мы встретимся повсюду» [8,31]. Это можно подтвердить тезисом И. Ильина: «Человек есть личность и призван утверждать и развивать в себе личное начало, т. е. стать в порядке мироздания духовно-излучающим центром» [2,59].

Таким образом, мы видим, что важной аксиомой религиозного опыта является воспроизводство этноцентризма, который, в свою очередь, является одним из важных условий антропоцентризма. Человек, разделивший религиозный опыт и этноцентризм, может вполне легко поменять его на национализм, который, в свою очередь, примет за этноцентризм. Однако национализм отличен от этноцентризма тем, что он идеологичен и безрелигиозен. Между ними нет абсолютно никакой связи. Национализм – это суверенитет без самобытности. Этноцентризм не является предтечей национализма, его предтеча – это политическая идеология капитализма, которому, по мнению Макса Вебера, достаточно было уничтожить религию,

чтобы заполучить власть, престиж и богатство в свои руки. Одна из составляющих этнического мировоззрения – магия была вытеснена с поля культуры и социума, ибо, по мнению Вебера: «Магия равносильна рутине в области техники и экономики» [9, 325]. Так как религия и магия являются одними из форм проявления этнических стереотипов, то с пренебрежением к магии возникло ее отождествление с религией, что, в свою очередь, привело к отождествлению обоих с примитивизацией человеческого мировоззрения.

Таким образом, наметив некоторые проблемные аспекты связи этнических стереотипов и религиозного опыта, мы пришли к выводу о том, что эта связь носит весьма перспективный характер и нуждается в дальнейшем глубоком исследовании. Для успеха этого исследования необходимо во многих случаях преодолевать те искусственные разрывы, которые были созданы благодаря стремлению западной цивилизации быть единственным центром общечеловеческого на планете Земля.

Наряду с вышеприведенным аспектом исследуемой нами проблемы нельзя не заметить того факта, что современный характер развития социальной философии свидетельствует о том, что центральными проблемами ее исследований все чаще и чаще признаются проблемы социальной полисубъектности, толерантности и самоидентификации. При этом наиболее важным принципом для решения этих проблем на уровне философского знания, на наш взгляд, является принцип обнаружения таких социальных субъектов, которые до этого считались не участвующими в создании моделей социальной реальности в силу «овеществления» социального бытия.

Многие проблемы генезиса социальных институтов объяснялись по принципу позитивного мировосприятия, который может быть обозначен как «факт, объясненный фактом». Таким образом, из социальной реальности исключались целые пласты знания о ней, исходящие как раз из того принципа, что помимо фактов есть еще и мировоззренческие модели, которые в состоянии дать не менее важные аспекты осмысления происхождения социальных институтов. Отечественный исследователь В.Е. Кемеров выразил сущность этой проблемы следующим образом: «В XX столетии этнология, социология и психоанализ выявили такие слои человеческого бытия, которые отражаются в источниках и контролируются сознанием лишь косвенным образом. Приоткрылась завеса над неописанной и ненаблюдаемой социальной реальностью, ускользавшей до сих пор от включения в идеологические и научные схематизмы» [10, 37].

На наш взгляд, одной из проблем вызванных обнаружением этих слоев социального бытия является проблема существования такого «воображаемого сообщества» как этнос.

При этом важно заметить, что этносу до сих пор отказывается в праве быть основным участником объяснения исторического опыта в силу его

«бесписьменного» характера общения. Пушкинская ремарка: «Народ безмолвствует!» во многом подчеркивает всю драму исключения этноса из процессов, связанных с осмыслением социальной реальности. Таким ли уже бесписьменным является народ? Графические символы и традиционный набор священных для науки текстов вполне свидетельствует о том, что бесписьменное большинство должно быть воспринято лишь сквозь призму «священных» текстов, которые очень часто похожи на фальсификацию или являются таковой.

Нельзя не отметить тот факт, что наиболее четкое определение этнического самосознания может быть получено в результате анализа печатных источников, которые являются зародышем иного воображаемого сообщества – «наций». Известный специалист в области изучения воображаемых сообществ Б. Андерсон отмечал: «...печатные языки закладывали основы национального сознания» [11,67]. Таким образом, изучая этнос сквозь призму печатных, письменных источников мы впадаем не в этническое, а национальное самосознание, а значит, укладываем «этнос» в привычные идеологические и научные схемы. Мы имеем дело с нацией, а считаем ее этносом.

Для разрыва с этой фальсификацией нужно следовать двум принципам. Первый принцип заключается в том, что этнос не безмолвствует, а говорит иным символическим языком, познание этого языка лежит не в изучении письменных документов как основных свидетельств этнического самосознания, а в изучении других символов, отраженных в искусстве, архитектуре, фольклоре, а также этнических стереотипов поведения и восприятия.

И второй принцип должен заключаться в том, что для изучения этого воображаемого сообщества необходимо принять за основу его этноцентричное мировоззрение и мировосприятие. Такой подход может быть признан ненаучным, если понимать этноцентризм как попытку выстраивания некой иерархизации этносов во главе с одним из них.

Мы же предлагаем понимание этноцентризма как самобытное, самодостаточное осмысление социальной реальности, где процесс социогенеза описан в привычных категориях этнического самосознания. Этноцентризм нельзя путать с национализмом и цивилизационным монизмом. Эти два понятия имеют вполне конкретную природу произрастания, основанную на «десакрализации» нашего мира. Этноцентризм подлинный является ответом на вопросы: «Кто мы?», «Какие мы?», а не опасной игрой стереотипа «Мы – они». Преодоление этноцентризма, констатация факта его нежизнеспособности начинается как раз с того, что священным признается все то, что в этноцентризме считалось греховным.

Рассматривая этноцентризм под углом этой схемы, мы рискуем начать рождение этноса с момента появления нации, а все, что в нацию не мо-

жет войти в силу их несовместимости, то можно объявить «регрессивными пережитками», с которыми надо бороться.

Подводя итог нашего размышления, хотелось бы сказать, что социальная философия лишь тогда будет действенной, когда объяснения социальной реальности будут построены не только на принципах рационального культурного релятивизма, но и на принципах иррационального романтического этноцентризма.

### *Источники*

1. Кимелев Ю. А. Философия религии / Ю. А. Кимелев. – М. : Nota bene, 1998. – 424 с.
2. Ильин И. А. Путь к очевидности / И.А. Ильин. – М. : Республика, 1993. – 431 с.
3. Булгаков С. Н. Свет невечерний / С.Н. Булгаков. – М. : Республика, 1994. – 415 с.
4. Леви-Строс К. Первобытное мышление / Клод Леви-Строс; перевод с фр. А.Б. Островского. – М. : Республика, 1994. – 384 с.
5. Юнг К. Сознание и бессознательное / Карл Юнг; перевод с англ. А. Алексеева. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 544 с.
6. Современная западная социология. Словарь / сост. Ю. Давыдов и др. – М.: Политиздат, 1990 – 432 с.
7. Джемс У. Многообразие религиозного опыта / Уильям Джемс; перевод с англ. М. : Наука, 1993. – 432 с.
8. Элиаде М. Священное и мирское / Мирча Элиаде; перевод с фр. Н. Гарбовского. – М.: Издательство МГУ, 1994. – 144 с.
9. Вебер М. История хозяйства. Город. / Макс Вебер; перевод с нем.; под общ. ред. И. Гравса. – М. : Канон-пресс-Ц, 2001. – 576 с.
10. Кемеров В. Е. Введение в социальную философию / В. Е. Кемеров. – М.: Академический Проект, 2000. – 314 с.
11. Anderson B. Imagined Communities Reflections: on the Origins and Spread of Nationalism. – London, 1983.