

РАЗДЕЛ «ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ» /
SECTION «PHILOSOPHY OF SCIENCE»

09.00.14 ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ /
PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES

Философия религии / Philosophy of Religion



Серия «Политология. Религиоведение»
2018. Т. 26. С. 80–90
Онлайн-доступ к журналу:
<http://izvestiapolit.isu.ru/ru/index.html>

ИЗВЕСТИЯ
Иркутского
государственного
университета

УДК 21.215

DOI <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2018.26.80>

**Между ортопраксией и ортодоксией: вера как
экзистенциальный оператор**

А. Е. Смирнов, В. И. Куйбарь, Ю. Ф. Абрамов

Иркутский государственный университет, г. Иркутск

Аннотация. Если для христианства и авраамических религий предельно важно содержание веры и ее правильный культ, ортодоксия, то для множества религиозных систем не меньшую важность имеет ортопраксия – правильное исполнение предписанного ритуала. Наличие факта веры как таковой (а также и веры в сверхъестественное) не может считаться существенным признаком религии – такова точка зрения современного религиоведения. Однако понятие веры в научном дискурсе обладает многими смыслами, будучи функционально и контекстуально обусловленным. Цель работы заключается в попытке ответа на вопрос: можно ли выделить такую модальность веры, которая могла бы считаться универсальной составляющей любой религии? Авторы приходят к выводу, что под верой такого рода можно понимать обязательство *действовать* в соответствии с тем, что субъект веры считает истиной, которая понимается не в гносеологическом или логическом смысле. Некто верит, что нечто считается истинным, если он сообразует с ним свои практические действия. Такая вера есть поступок, практическое поведение. Вера, трактуемая подобным образом, есть, по существу, знак субъективного состояния-действия. Это состояние принципиально а-миметично; оно не предполагает гносеологического «объяснения» и не нуждается в нем. Таким образом, модальность веры, проанализированная нами в рассмотренной работе, характеризует все религии, располагающиеся в интервале от ортопраксии к ортодоксии. Вера здесь дается не как идея или представление, но как состояние, в котором можно только пребывать. Вера предстает здесь в качестве не столько понятия, сколько своеобразного экзистенциального оператора. Основные характерные черты веры как экзистенциального оператора таковы. 1. Истинность. Субъект пребывает в вере как в «истинном». 2. Содержанием этого пребывания является создание или поддержание открытости к наступлению нового (бытия). Такие поступки не направлены на конкретный результат, они ориентируются только на возможность будущего. 3. Вера требует постоянного возобновления. 4. Вера имеет событийный характер; вера характеризуется отсутствием каких-либо гарантий. 5. Вера как деятельность предполагает изменить свое отношение к себе и к действительности.

Ключевые слова: ортодоксия, ортопраксия, вера, модальности веры, неклассическая этика, онтология веры.

Для цитирования: Смирнов А. Е., Куйбарь В. И., Абрамов Ю. Ф. Между ортопраксией и ортодоксией: вера как экзистенциальный оператор // Известия Иркутского государственного университета. Серия Политология. Религиоведение. 2018. Т. 26. С. 80–90. <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2018.26.80>

Замысел этой статьи родился после прочтения недавно вышедшей книги Алексея Апполонова «Наука о религии и ее постмодернистские критики» [2]. В ней автор касается темы, которая в отечественной религиоведческой литературе практически не затрагивается по причине ее кажущейся непроблематичности. Речь идет о связи религии и морали, об исторических контекстах их взаимосвязи, начиная с античности. Автор, в частности, обращает внимание на трансформацию понятия «религия», сопряженного с появлением христианства, и прослеживает далее его эволюцию в Средние века. Так, в античности религия трактуется как моральная добродетель в качестве «вида справедливости», посредством которой воздается должное Богу. Античная религия – религия *ортопраксии*; самое важное в ней – правильное исполнение предписанного обряда-ритуала. Появление христианства знаменует собой крутой поворот в понимании религии. Религия трактуется теперь в неразрывной связи «с тремя известными христианскими теологическими добродетелями: верой, надеждой и любовью». В этом отношении, продолжает автор, «особенно интересно установление связи между религией и верой, поскольку под верой понимался в том числе (и главным образом) доктринальный аспект христианства» [2, с. 180].

Христианство впервые в истории религии ставит вопрос об истинном поклонении истинному Богу. Важным становится не ортопраксия, но *ортодоксия* – истинная, правильная вера. Именно такая вера является важнейшим системообразующим элементом авраамических религий – иудаизма, христианства и ислама. Во всех остальных случаях наличие факта веры как таковой (а также и веры в сверхъестественное) не может считаться существенным признаком религии – такова точка зрения современного религиоведения [12, с.19].

Известно, что значения понятия «вера» в научном дискурсе функционально и контекстуально обусловлены [10, с. 73–76]. Цель данной работы заключается в попытке ответа на вопрос: можно ли выделить такую модальность веры, которая могла бы считаться универсальной составляющей любой религии вообще? И если да, то какова ее природа и характер?

Вначале мы кратко изложим выводы А. Апполонова относительно моральных и исторических контекстов понятия «религия» от античности до Средних веков, проследив путь от понимания религии как справедливости (посредством которой воздается должное богам) до ценностных аспектов христианской «веры». В этой ситуации перед нами встанет вопрос о возможности такого значения веры, которое бы объединяло в себе как ортодоксию, так и ортопраксию, которое, иными словами, было бы характерно для всех религий в качестве некоего экзистенциального элемента.

В заключительной, третьей части «“Религия” и “светское” в Средние века») своей интересной книги А. Апполонов обращается к этимологии слова «религия». Античность и Средние века трактуют религию как моральную добродетель в качестве «вида справедливости». Религия есть культ, благоговейное служение, в котором воздается должное Богу. А. Апполонов направляет внимание на амбивалентность термина *religio*: с одной стороны, религия традиционно определяется как божественный культ, а с другой – моральная добродетель. Указанная амбивалентность есть результат длительной эволюции. Точная этимология слова *religio* доподлинно не известна. Ее проблематичность ясно осознавалась уже начиная с римской античности. *Religio* в разное время означало «перечитывать», «вновь обдумывать» (Цицерон). «Религию» сводили к *religare* – «связывать» (Лактанций), *reeligare* – «вновь выбирать» (Августин). Фома Аквинский считал верными все три этимологии. И все же вряд ли можно подвергнуть сомнению тот факт, что *religio* как деятельность была неразрывно связана с культом, ритуалом, обрядом. Так, религия, по Цицерону, есть средство, с помощью которого поклоняются высшей, божественной природе [2, с. 173].

Римская религия – это религия без откровения, без сакральных текстов, без вероучения и догматов. Ее центральное требование, по точному выражению Д. Шайда, – *ортотраксия*, правильное исполнение религиозных обрядов. Цель такой религии – культивирование и регуляция должных, правильных с богами. Ее назначение заключается в поддержании должных связей между богами и людьми. И это было очень важно, так как в античном мировоззрении «боги воспринимались как очень могущественные граждане полиса (...); при этом предполагалось, что эти могущественные граждане оказывают полису и его обитателям помощь и покровительство – в случае, если с ними поддерживаются (посредством соответствующих обрядов) должные отношения» [2, с. 174].

Античный полис есть поэтому не только гражданское и политическое, но в существенном смысле и сакральное пространство. Полис, следовательно, не только политический, но и религиозный феномен [11, с. 25–30]. Так, в римском полисе, в отличие от греческого, уже существовало четкое разделение между *ius* и *fas*, права светского и права религиозного. Неудивительно, что религия и ее установления были крайне важны для государства. Поскольку дело религии заключалось в поддержании должных отношений между людьми и богами, вставал важный вопрос о самой сути этих отношений, так как на этом основании должно строиться религиозное законодательство. По существу, это более широкий вопрос о том, каким должен быть подлинный закон. По Цицерону, такой закон должен удовлетворять двум главным условиям: 1) он должен опираться на справедливость, отделять справедливость от несправедливости и 2) делать это в соответствии с природой, с которой сообразуются человеческие законы.

Таким образом, древнеримская религия в своем деятельностном истоке неотделима от практики справедливости (по отношению к богам) и более широкого контекста, схватываемого в понятии природы как условия воз-

возможности естественного разума и источника естественного закона [2, с. 175]. Но справедливость есть также и качество индивида, которое позволяет ему реализовывать должные отношения по отношению к богам, практиковать благочестие как справедливость по отношению к богам.

Таким образом, «для римлянина Цицерона *religio* есть (1) добродетель, (2) часть справедливости, (3) относящаяся к естественному закону, который присутствует в людях от природы и (4) соотносится с культом (собственно, и есть культ – настолько, насколько добродетель выражается в культовых действиях). Как видно, эта трактовка термина *religio*... не содержит никаких отсылок к “мистике” (в смысле *глубоко личной* связи с божеством) и догматике. Если боги (Бог) существуют, то человек находится с ними в едва ли не *юридических* отношениях: *следуя принципу справедливости* (“каждый наделяется тем, чего он достоин”), он должен давать нечто им, а они – ему; и это то, о чем говорит человеку его природа и естественный разум» [2, с. 176–177].

Христианство привносит в понятие религии важные элементы. Прежде всего это концепция *веры* и вытекающая из нее обновленная идея «истинного» культа. Важнейшую проблему зарождающегося христианства можно сформулировать так: что представляет собой правильное поклонение истинному Богу? Никогда прежде вопрос об истинности культа не поднимался в традиционном обществе. Христианство же привнесло принципиально новый смысл в ритуал. Оказалось, что Богу не нужны быки, козлы и агнцы. Отныне Богу требуется сердце и слово человека. Мы наблюдаем революцию в религиозной жизни, ее качественное усложнение. Идолам храмов и кровожадным духам родов впервые сказано «нет». Христианская молитва упразднила мир богов, духов и демонов, разрушила заклинания. «Количественная величественность культа ветхозаветного как бы сжимается в качественную напряженность культа новозаветного» [13, с. 45]. Каков итог этих изменений? «В целом новая трактовка религии как “духовного поклонения” (поклонения “сердцем и речью”, а не “руками и перстами”), а также появление доктринального (интеллектуального) измерения религии (“мудрость”) были результатом усложнения религиозной жизни (...) и вели к увязыванию самого понятия “религия” с тремя известными христианскими теологическими добродетелями: верой, надеждой, любовью. В этом отношении особенно интересно установление связи между религией и верой, поскольку под верой понимался в том числе (и главным образом) доктринальный аспект христианства» [2, с. 180].

Уже в этом месте мы находим два смысла понятия веры: вера 1) как доктринальный аспект христианства, например Символ веры; 2) и как то обстоятельство, что содержание Символа веры нужно принимать безоговорочно, на веру, т. е. собственно «верить» в него. Но что же такое религия в качестве «веры»? И не только для христианства, но для любой религии вообще? Существует ли, иными словами, некая универсальная модальность веры, которая могла бы быть представлена в качестве характерологической черты религии как таковой? Если мы спросим себя, что представляет собой

религия как разновидность целенаправленной деятельности, то «феноменологический» вариант ответа мог бы прозвучать так: религия есть специфическая практика отношения к будущему, основывающаяся на вере. Стоит ли объяснять, что религия теснейшим образом связана с временем вообще, причем главным образом с будущим? Религия всегда, в той или иной степени, есть опыт открытия, проектирования и своеобразного обживания будущего хотя бы в таком простейшем варианте, как надежда на лучшее будущее. Будущее здесь понимается в качестве нового, хотя бы и чисто в формальном смысле. Но можно ли разумно и последовательно хотеть нового безотносительно к его содержанию? Ведь теоретически будущее есть нечто, не имеющее никаких оснований в настоящем. Мы просто не можем знать будущего или, в смягченном варианте, не можем знать будущего с уверенностью. Поэтому следует говорить о радикальном различии будущего и настоящего. Такое переосмысление будущего произошло, в частности, в феноменологической традиции (см., например, [9, с. 519–547], [14], а также работы Ж. Делеза [4], Д. Агамбена [1], Т. Х. Керимова [7]).

С теоретической точки зрения будущее невозможно воспринимать в качестве цели и результата практического действия, даже если речь идет не только о религии. Что же касается собственно религии, то известно, что религиозные действия могут представляться принципиально неразумными, выводящими религиозного субъекта на грань безумия и риска. Аналогичное отношение к будущему мы встречаем в современной неклассической этике. Наше дальнейшее изложение будет в значительной степени опираться на работу молодого екатеринбургского исследователя А. Железнова «Трактат об этике» [6].

Предмет анализа в неклассической этике, в отличие от классической этической позиции, – конкретный опыт осознания действий, совершаемых из моральных побуждений и реализующих специфические моральные мотивы и цели. Вместо поиска оснований морали, онтологических, антропологических и т. д., ставится задача рассмотреть, что в реальности представляет собой моральный поступок. Тогда *моральными в реальном, практическом (и неклассическом) смысле называются поступки, имеющие своей целью создание или поддержание открытости к наступлению нового (бытия)*. Такие поступки не направлены на конкретный результат. Они ориентируются только на возможность будущего. Они имеют смысл, если только само новое бытие как таковое представляет собой ценность. Так, результат дружеского поступка есть открытость и ничего более. Дружеский поступок таков: не налагает обязательств; не формирует конкретных отношений. Он дает возможность другому ответить или не отвечать. Дружеский поступок «создает возможность встречного жеста, возможность создания новых (не определенным ничем имеющимся) отношений, где это будущее совершенно неопределенно, не задано ничем из существующего (настоящего или прошлого)» [6, с. 66]. Ж. Деррида в «Эссе об имени» исследует этическую ситуацию «приглашения» [5]. С одной стороны, нужно прийти. Тебя приглашают всерьез. С другой стороны, не будет ничего фатального, если ты не

явишься. Значит, в другой раз. Приглашение одновременно и хочет ответа, и отказывается от любого требования ответа. Приглашение дает право другому не только право не-ответа, но и право не отвечать в принципе. Или дает право на ответ, который невозможно трактовать, право на неожиданный ответ. В итоге этика меняет смысл. Она больше не может быть представлена как норма, доктрина или алгоритм. Этика не утверждает необходимость или закономерность некоторого образцового поведения. Этика не обязывает действовать правильно. «Этика отвечает на вопрос “Как можно действовать морально”, где моральное – не необходимость, а возможность. Этика не обязывает, а дает возможность» [6, с. 178].

Возвращаясь к разговору о будущем и о вере, следует отметить, что мы не можем рассчитывать на то, что дружеский поступок, который мы совершаем, на самом деле является таковым, т. е. что он совершается не ради корысти или по привычке. Мы можем только надеяться, верить в это. Верить в то, что прощение, например, действительно состоялось, что нас на самом деле простили. Тем не менее мы можем с уверенностью утверждать, что дружеский поступок имел место и прощение было нам даровано. Но будущее не только скрыто от нас, оно еще и «наступает», т. е. оно вторгается в нашу жизнь и заставляет считаться с собой. Так происходит, когда прощение дается, а дружеский поступок совершается, – будущее, следовательно, уже наступило. Повторим, что при этом мы совершенно не в курсе, удался ли дружеский поступок, действительно ли наше действие явилось моральным. Если мы не знаем, чего хотим от будущего, и все же провоцируем его наступление – это безумие или случайность. И этика в таком случае невозможна.

Но если описать опыт последовательного и разумного отношения к будущему как цели и ценности, то тогда на этом основании можно строить этическую доктрину. «Если мы сумеем обозначить такую осознанную практическую позицию, которая основана на приятии будущего в качестве ценности или цели, то можно будет и ответить на вопрос о том, как эта позиция определяет наше практическое поведение, а значит – определить возможность этики» [6, с. 143]. Такая возможность основывается только на вере. Что же в этом смысле означает «верить»? «“Верить” означает действовать так, как будто с тобой сейчас происходит новое бытие, выразить которое могут твои действия. Или, с другой стороны, “действовать так, как будто твои действия выражают наступающее” – это собственно и означает верить в возможность нового бытия» [6, с. 175].

Вера, таким образом, отличается от классического этического императива. Классический этический императив можно разделять, но делать противоположное. Поэтому в классической этике всегда есть проблема выбора между сущим и должным. Вера же не предписывает моральное действие. То есть она не говорит чего-нибудь типа «прощение лучше не прощения». Вера не говорит «люби, прощай, храни верность». Однако вера делает гораздо больше – она *конституирует* моральное действие. Вера дается не как идея или представление, но как состояние или способ существования.

Как это работает? Веря чему-то, субъект рассчитывает на это. Следовательно, веря в любовь, он будет любить, прощать, хранить верность и т. д. Моральное чувство дается здесь только и единственно в-момент-исполнения. Любить, следовательно, значит чувствовать и действовать так, как будто есть любовь, быть преданным – вести себя так, как если бы у отношений было будущее. Действие и отношение к действию здесь взаимно обуславливают друг друга. Следует оговориться, что императив веры не есть нечто постоянное, т. е. мы не утверждаем, что он дается раз и навсегда, как если бы достаточно было раз «уверовать», чтобы вести себя подобным образом. Социальный субъект множественен в своем повседневном существовании, у человека много разных мотивов и обстоятельств. «Вера требует постоянного возврата к себе, поиск возможностей морального действия представляет собой напряжение, а не данность» [6, с. 176]. При этом результат морального действия не гарантирован. Невозможность будущего бытия является неустранимой. «“Успешность” или “моральность” поступка может быть дана нам постфактум, но не может быть предсказана, мы не можем рассчитывать на то, чтобы быть моральными. У верующего нет не только оснований для веры, но нет оснований и для того, чтобы считать, что он сам верит (или что “он верит на самом деле”), или что его действия направляются именно верой» [6, с. 177].

Вера, следовательно, определяет практическое поведение. Важным специфическим условием возможности такого поведения является неявное требование изменять свое отношение к реальности и себе и не искать оснований для собственных поступков в некоторых внешних рациональных принципах. Вера тогда есть только в акте собственной реализации. Или: поступки не существуют вне веры, а веры нет без действия. Действие и поступок не обязательно должны пониматься исключительно в качестве некоторых операций. Простой факт отношения к миру, основывающийся на вере, также есть действие. Такое существование-в-доверии к будущему фактически означает признание за будущим абсолютной ценности, что и является императивом этики неклассического типа. В чем ценность будущего для того, кто верит? Во что именно верит тот, кто верит в будущее? С точки зрения онтологии, развиваемой неклассическим этическим дискурсом, ответ должен прозвучать так: ценность будущего заключается в интенсификации существования, в увеличении экзистенциальной емкости настоящего. Верящий в будущее утверждает существование как таковое вплоть до его абсолютных форм. «“Верить” означает действовать так, как будто твои поступки выражают наступление нового бытия. В опыте веры и морали оказывается, что бытие дано не только как то, что с нами происходит, но и как определенная способность действовать. Мы можем действовать как бытие, когда мы прощаем, дружим, храним преданность. Эти поступки имеют смысл только в контексте веры бытию. Они не необходимы, но возможны. Они утверждают нашу возможность не подчиняться текущему моменту, а быть чем-то больше, чем то, что мы есть» [6, с. 177–178].

Любая религия представляет собой определенный опыт практического отношения к будущему, веры в то, что все происходящее имеет смысл. Поэтому всякая религия с необходимостью желает будущего как такового, ориентирована на будущее. Причем совершенно безотносительно по отношению к тому, каким оно окажется. Желание этого будущего представляет собой определенное религиозное поведение, *этнос*. Смысл такого этноса может быть пояснен так: вера в любой религии есть «практическое обязательство», т. е. намерение и необходимость прежде всего *действовать* определенным образом, каким бы различным образом это действие ни понималось. Вера в этом смысле есть не просто убежденность в существовании Бога или богов (или даже в не-существовании таковых). Вера здесь – обязательство *действовать* в соответствии с тем, что субъект веры считает истиной. Истина здесь понимается не в гносеологическом или логическом смысле. Истинность исповедуемой субъектом религии никогда не нуждается в некотором дополнительном обосновании. Разумеется, истинность, о которой идет речь, может оказаться, по выражению А. Бадью, «простой басней». С точки зрения гносеологических стандартов это и есть не что иное, как именно «басня». Важно другое – субъективный жест веры, «схваченный в своей основополагающей мощи» [3, с. 8]. Верующий поэтому всегда активен, верующий обязательно каким-то образом действует, хотя бы просто надеясь (причем не на лучшее, но именно на *новое*).

Некто верит, что нечто считается истинным, если он соотносит с ним свои практические действия. Грубый пример: мы «верим» прогнозу погоды и берем зонтик; мы «не верим» прогнозу и оставляем зонтик дома. Смысл этого примера не в том, что социальная жизнь вообще, а не только религиозная, предполагает неустранимое существование некоторой веры-доверия, но в том, чтобы показать, что вера и есть действие, т. е. вера, как уже говорилось, всегда поступок, практическое поведение. Или, как писал А. Ф. Лосев, «религия есть, прежде всего, определенного рода *жизнь*» [8, с. 92]. Вера, трактуемая подобным образом, есть, по существу, знак субъективного состояния-действия такой жизни. Это состояние принципиально амиметично; оно не предполагает гносеологического «объяснения» и не нуждается в нем. Вера в этом смысле сходна с политическим жестом «занятия стороны»; как, слегка перефразировав слова героя Х. Кортасара из «Игры в классики», спел Б. Гребенщиков: «Есть те, кто верит, и те, кто смотрит из лож...». Либо мы уже верим, либо находимся по другую сторону. И не удивительно, что тогда, по словам Бл. Иеронима, «верующие и неверующие взаимно кажутся друг другу безумцами».

Таким образом, модальность веры, бегло проанализированная нами в вышеизложенной работе, характеризует все религии, располагающиеся в интервале от ортопраксии к ортодоксии. Вера здесь дается не как идея или представление, но как состояние, в котором можно только пребывать. Вера предстает здесь в качестве не столько понятия, сколько своеобразного экзистенциального оператора. Говоря о ситуации веры как «определенного рода жизни», в порядке аналогии можно вспомнить прием, которым пользовался

М. Хайдеггер, заявляя о своих намерениях говорить о бытии не как о понятии, но как о *самом* бытии, о том, что оно представляет собой не как слово, а как *такое*: слово SEIN он записывал как SEIN, перечеркнутое крест-накрест. Мы, в свою очередь, могли бы прибегнуть к такому же приему; но факт зачеркивания нам заменяет выражение «экзистенциальный оператор». Основные характерные черты веры как экзистенциального оператора таковы. 1. Истинность. Субъект пребывает в вере как в «истинном». 2. Содержанием этого пребывания является создание или поддержание открытости к наступлению нового (бытия). Такие поступки не направлены на конкретный результат. Они ориентируются только на возможность будущего. 3. Вера требует постоянного возобновления. Перефразируя Паскаля, можно сказать, что вера не имеет возраста, будучи всегда в состоянии рождения. 4. Вера имеет событийный характер; вера характеризуется отсутствием каких-либо гарантий. 5. Вера как деятельность предполагает изменить свое отношение к себе и к действительности. Вера, следовательно, действие.

Таким образом, вера, понимаемая как экзистенциальный оператор, в равной мере предполагает как ортопраксию, так и ортодоксию, однако не сводится к ним. Новизна работы заключается в выявлении такого смысла веры, который, с одной стороны, может и не иметь отношения к религии, а с другой – с необходимостью присутствует во всех религиях.

Список литературы

1. Агамбен Д. Что современно? Киев : Дух и Литера, 2012. 78 с.
2. Апполонов А. Наука о религии и ее постмодернистские критики. М. : Высш. шк. экономики, 2018. 240 с.
3. Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. М. ; СПб. : Моск. философ. Фонд : Университет. кн., 1999. 94 с.
4. Делез Ж. Различие и повторение. СПб. : Петрополис, 1998. 384 с.
5. Деррида Ж. Эссе об имени. СПб. : Алетейя, 1998. 192 с.
6. Железнов А. Трактат об этике. М. ; Екатеринбург : Кабинет. ученый, 2018. 202 с.
7. Керимов Т. Поэтика времени. М. : Акад. проект, 2005. 184 с.
8. Лосев А. Философия. Мифология. Культура. М. : Политиздат, 1991. 525 с.
9. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб. : Наука ; Ювента, 1999. 606 с.
10. Пивоваров Д. Вера // Современный философский словарь. М. ; Екатеринбург : Акад. проект : Делов. кн., 2015. С. 73–76.
11. Суриков И. Греческий полис архаической и классической эпох // Античный полис: курс лекций М. : Рус. фонд содействия образованию и науке, 2010. С. 8–54.
12. Торчинов Е. Путь запредельного: Религии мира. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб. : Пальмира : Кн. по требованию, 2017. 540 с.
13. Флоренский П. Философия культа. М. : Мысль, 2004. 685 с.
14. Хайдеггер М. Бытие и время. СПб. : Наука, 2002. 452 с.

Between Orthopraxy and Orthodoxy: Faith as an Existential Factor

A. E. Smirnov, V. I. Kuybar, Yu. F. Abramov

Irkutsk State University, Irkutsk

Abstract. Orthodoxy, with the focus on the content of faith and proper worshipping, is extremely important for Christianity and Abrahamic religions, meanwhile orthopraxy, which means following the prescribed ritual procedure, is also crucial for a number of the religious systems. The fact of faith per se (including belief in supernatural) cannot be considered as intrinsic attribute of religion – that is a standpoint in modern religious studies. The concept of faith in a scientific discourse however has many meanings, being functionally and contextually conditioned. The purpose of the study is to answer the question whether it is possible to reveal a certain modality of faith which can be a universal component of any religion. The authors have come to a conclusion that such kind of faith means the obligation to act in accordance with what the subject of faith thinks to be the truth, which is not understood in gnoseological or logical meaning. One believes that something is thought to be true if his or her acts conform to it. Such kind of faith is an act, practical behavior. Faith treated this way is essentially the attribute of a subjective state-action. This state is essentially anti-mimetic; it does not lead to gnoseological “explanation” and does not need it at all. Thus, the faith modality characterizes all religions ranging from orthopraxy to orthodoxy. Faith is presented not as an idea or representation, but as a state in which it is possible only to abide. Faith can be considered not so much a concept but some kind of an existential manipulator. Main characteristic features of faith as an existential manipulator are as follows. 1. Trustworthiness. The subject abides in the faith as in “something true”. 2. The content of this being is developing and sustaining willingness for new being. Such acts are not aimed at a particular result, but oriented toward possibility of the future. 3. Faith requires constant renewal. 4. Event nature of faith; faith is characterized by absence of any guarantees. 5. Faith as an activity means changing the attitude towards oneself and reality.

Keywords: orthodoxy, orthopraxy, faith, faith modalities, nonclassical ethics, faith ontology.

For citation: Smirnov A.E., Kuybar V.I., Abramov Yu.F. Between Orthopraxy and Orthodoxy: Faith as an Existential Factor. *The Bulletin of Irkutsk State University. Series Political Science and Religion Studies*, 2018, vol. 26, pp. 80-90. <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2018.26.80> (in Russian)

References

1. Agamben G. *Chto sovremenno?* [What is modern?]. Kiev, Duh i Litera Publ., 2012, 78 p. (in Russian)
2. Appolonov A. *Nauka o religii i ee postmodernistskie kritiki* [Science about religion and its postmodern critics]. Moscow, Vysch. Shk. Ekonomiki Publ., 2018, 240 p. (in Russian)
3. Badiou A. Apostol Pavel. *Obosnovanie universalizma* [Paul the Apostle. Justification of universalism]. Moscow, Saint Peterburg, Moskovskij filosofskij fond Publ., Universitet. Kn. Publ, 1999, 94 p. (in Russian)
4. Deleuze G. *Razlichie i povtorenie* [Difference and repetition]. Saint Peterburg, Petropolis Publ., 1998, 384 p. (in Russian)
5. Derrida J. *Esse ob imeni* [The essay about a name]. Saint Peterburg, Aleteja Publ., 1998, 192 p. (in Russian)
6. Zheleznov A. *Traktat ob etike* [The treatise about ethics]. Moscow, Ekaterinburg, Kabinetny`j uchenyj Publ., 2018, 202 p. (in Russian)
7. Kerimov T. *Poetika vremeni* [Time poetics]. Moscow, Akademicheskij Proekt Publ., 2005, 184 p. (in Russian)

8. Losev A. *Filosofiya. Mifologiya. Kultura* [Philosophy. Mythology. Culture]. Moscow, Politizdat Publ., 1991, 525 p. (in Russian)

9. Merleu-Ponty M. *Fenomenologiya vospriyatiya* [The Phenomenology of Perception]. Saint Peterburg, Nauka Publ., Yuventa Publ., 1999, 606 p. (in Russian)

10. Pivovarov D. *Vera* [Faith]. Modern Philosophical Dictionary. Moscow, Ekaterinburg, Akademicheskij projekt Publ., Delovaya kniga publ., 2015, pp. 73-76. (in Russian)

11. Surikov I. *Grecheskij polis arxaicheskij i klassicheskij epoch* [Greek policy of archaic and classical eras]. Antique policy: course of lectures. Moscow, Russkij Fond Sodejstviya Obrazovaniyu i Nauke Publ., 2010, pp. 8-54. (in Russian)

12. Torchinov E. *Put' zapredel'nogo: Religii mira. Psixotekhnika i transpersonal'ny'e sostoyaniya* [Way of ultraboundary: World religions. Psychoequipment and transpersonal states]. Saint Peterburg, Pal'mira Publ., Kniga po Trebovaniyu Publ., 2017, 540 p. (in Russian)

13. Florenskij P. *Filosofiya kul'ta* [Philosophy of Cult]. Moscow, My'sl' Publ., 2004, 685 p. (in Russian)

14. Hidegger M. *Vy'tie i vremya* [Time and Being]. Saint Peterburg, Nauka Publ., 2002, 452 p. (in Russian)

Смирнов Алексей Евгеньевич

доктор философских наук, доцент,
профессор, кафедра философии
и методологии науки
Иркутский государственный университет
Российская Федерация, 664003,
г. Иркутск, ул. К. Маркса, 1
тел.: 8(3952)243995
e-mail: aesmir@mail.ru

Smirnov Aleksey Yevgenyevich

Doctor of Sciences (Philosophy), Associate
Professor, Professor Department
of Philosophy and Methodology of Science
Irkutsk State University
1, K. Marx st., Irkutsk, 664003,
Russian Federation
tel.: 8 (3952)243995
e-mail: aesmir@mail.ru

Куйбарь Владимир Иванович

доктор философских наук, доцент,
заведующий, кафедра философии
и методологии науки
Иркутский государственный университет
Российская Федерация, 664003,
г. Иркутск, ул. К. Маркса, 1
тел.: 8(3952)243995
e-mail: naukaitfk@mail.ru

Kuibur Vladimir Ivanovich

Doctor of Sciences (Philosophy), Associate
Professor, Head of Department of Philosophy
and Methodology of Science
Irkutsk State University
1, K. Marx st., Irkutsk, 664003,
Russian Federation
tel.: 8 (3952)243995
e-mail: naukaitfk@mail.ru

Абрамов Юрий Федорович

доктор философских наук, профессор,
кафедра религиоведения и теологии
Иркутский государственный университет
Российская Федерация, 664003,
г. Иркутск, ул. К. Маркса, 1
тел.: 8(3952)243995
e-mail: philosophy@chair.isu.ru.

Abramov Yuriy Fedorovich

Doctor of Sciences (Philosophy), Professor,
Department of Philosophy and Methodology
of Science
Irkutsk State University
1, K. Marx st., Irkutsk, 664003,
Russian Federation
tel.: 8 (3952)243995
e-mail: philosophy@chair.isu.ru.

Дата поступления: 19.11.2018

Received: November, 19, 2018