

РОЛЬ КОНФЕССИОНАЛЬНОГО ФАКТОРА В РАЗВИТИИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ РОССИИ

THE ROLE OF THE CONFESSIONAL FACTOR IN THE DEVELOPMENT OF THE POLITICAL SYSTEM OF RUSSIA

*A. Fazliev
D. Igonin
I. Nafikov
F. Shakurov*

Annotation

The urgency of the problem under study is conditioned by the necessity of studying and spreading the positive national experience of interreligious relations in the conditions of increasing conflict situation in the world on the ethno-religious grounds. The purpose of the article is to reveal the potential of interreligious harmony in achieving sustainable development, as well as the stages of developing the traditions of peaceful ways of coexistence of peoples, taking into account their historical memory.

Keywords: History, politics, state, denominations, ethnic groups, intercultural dialogue.

Фазлиев Айваз Миннегосманович

К.и.н., доцент, Казанский (Приволжский)

федеральный университет

Игонин Денис Иванович

Ст. преподаватель, Казанский (Приволжский)

федеральный университет

Нафиков Ильсур Закирзянович

К.и.н., доцент, Казанский (Приволжский)

федеральный университет

Шакуров Фарит Наилович

К.и.н., доцент, Казанский (Приволжский)

федеральный университет

Аннотация

Актуальность исследуемой проблемы обусловлена необходимостью изучения и распространения позитивного отечественного опыта межконфессиональных отношений в условиях возрастания на этнорелигиозной почве конфликтных ситуации в мире. Цель статьи заключается в раскрытии потенциала межрелигиозного согласия в достижении устойчивого развития, а также этапов складывания традиций мирных способов сосуществования народов с учетом их исторической памяти.

Ключевые слова:

История, политика, государство, конфессии, этносы, межкультурный диалог.

Формирование постсекулярного культурного и политического пространства, предоставляет широкие возможности для рецепции конфессиональных традиций в социальный этос национальных государств современности. Однако, качество морали масс отнюдь не улучшается, а конфессиональная толерантность не позволяет противодействовать радикальным религиозным движениям. В конечном итоге, реализация в дискурсе секуляризованной современности постсекулярного сценария оборачивается опознанием этой современности в качестве постхристианской цивилизации или посткультурного общества. Хотя дискурсивная формация подобных рационально-логических концептов, по сути дела – калька христианского эсхатологизма, против которого, они якобы ополчаются, полученные результаты даже в ироническом формате не могут быть истолкованы оптимистически.

Между тем, характеристика рубежа веков как кризиса гуманистического проекта светского общественного идеала, предложенного эпохой Просвещения, является очевидным свидетельством того, что главным итогом

Просвещения оказалось обнаружение субъекта, лишённого всякого сущностного содержания. Однако, иной онтологической модели, непосредственно не учитывающей субъективную деятельность Абсолюта, попросту не существует. Поэтому, отдавая должное отчаянной атаке разума на бастионы мироздания, приходится констатировать его некоторую усталость и даже – сомнение в своих силах (после борьбы с религией лучше, что мог сделать разум, это обратить внимание на себя и приступить к самоанализу. Разум, превратившись в результате самоанализа в простой интеллект, признал собственную ничтожность... Философия вновь превратила себя в служанку веры) [1]. Правда, после того как к нему на помощь приходит теология, в точке их взаимопроникновения обретается возможность рационального познания нового качества – постсекулярного [2].

Существенной гносеологической характеристикой постсекулярности оказывается то, что, в уплату за новую возможность рационального философствования, она аннулирует притязания разума на монополию в обладании истиной. Поэтому вне зависимости от того является

ли постсекулярность реакцией на тиранию рационализма, или её иноформой, можно констатировать, что именно кризис рационализма, выступил основной причиной утверждения постсекулярной онтологической модели в качестве культурного базиса глобальных структур повседневности, готовых принять домовых эльфов и орков в качестве объективной реальности.

Присутствие подобной тенденции в России очевидно, хотя наш постсекулярный порядок имеет некоторую специфику и существенные особенности. Одна из них – ведущая роль элит в отказе от проекта рационально-материалистического государственного строительства. При этом множество суждений относительно интенций и мотивов государственного поворота к мистицизму может быть стянуто к двум позициям. Первая: исчерпав контролируемыми ресурсами социума, государство в своём перманентном стремлении расширить зону контроля, добралось до конфессиональной периферии, которую и вознамерилось поглотить с целью интеграции людей и ресурсов для повышения их рентабельности [3].

Вторая версия: описанное Честертоном воплощение анархистского движения, ставящего целью разрушение всей тотальности цивилизованной жизни, под маской существующего правового государства [4], осознаваемое в качестве угрозы социального суицида, мобилизует элиту на рецепцию, конфессиональных ценностей в надежде, что эти реликвии помогут легитимации существующего режима. Представляется, что эти сценарии не противоречат, а дополняют друг друга, причём при таком подходе государство презентуется как "вещь в себе", существование которой уже является ценностью. Между тем подмеченная Шелли:

*"Другие Порчи, целый ряд,
Сошлись на страшный маскарад,
Наряжены, вплоть до очей,
В шпионов, пэров и судей."*

Описанная у Честертона посредством образов маскарада текущая дихотомия добра и зла, по мысли С. Жижекa, исключает возможность существования современного правового государства в качестве цитадели справедливости: "наш закон и порядок – это постыдный маскарад" [5]. Рациональный порядок, оборачиваясь хаосом фактически "снимает" томистскую идею о представительстве града небесного градом земным, в том смысле, что "тотальность самого рационального причинного порядка неконсистентна, иррациональна и составляет не-всё". Ссылки на истинность и объективность не могут уже считаться достаточным доказательством, поскольку состояние достоверного знания оказывается недостижимым. "Не является ли одним из уроков теории относительности и квантовой физики, – вопрошает С. Жижек, – то, что современная наука подрывает

наши элементарные представления об отношениях в природе и заставляет поверить (принять) в самые "бессмысленные" вещи" [5]?

Действующий в постметафизической современности человек, выступающий конечным вместилищем, в котором Дух достигает своей актуальности [5], не может полагаться на внешние индикаторы, Лишённый надёжного феноменологического укрытия и рациональной "тихой гавани", индивид, принуждается теперь к перманентному тестированию внешней среды, причём без всякой надежды на объективную легитимацию ограниченного индивидуального опыта (разум может работать лишь с объектами феноменального опыта, истинная реальность ему недоступна), чувственная составляющая которого и выступает ныне, единственным конечным результатом персонифицированного познания абсолюта. Страшный груз ответственности ложится на плечи современного человека – такова цена взыскуемой вне теологического контекста свободы воли.

Соответственно, в постсекулярном мире изменился и взгляд на государство, низведённое до уровня одного из "не-всё" (показательно, что в августианской теософии государство мыслилось как некое абсолютное зло, в то время как томизм – остающийся официальной доктриной католичества – относится к нему с глубокой симпатией, полагая "Град земной" единоточным "Граду небесному"), необоснованно претендующего на статус абсолюта. Поэтому обеспечение конфессионального согласия, трактуемое как одна из утилитарных задач государства, не может быть реализовано.

Можно указать ещё несколько причин, по которым идеал межконфессионального согласия не может быть достигнут посредством напряжения государственных институтов. Современное национальное государство – продукт Нового времени, в архитектуре которого воплощёна идея зримого доказательства союза человека и Духа, где общность людей мыслится обусловленной сопричастностью трансцендентной идее, выступающей мотивом и оправданием человеческой деятельности. Когда была обоснована иллюзорность идей, носителями которых не является индивидуальное сознание, стали очевидны и пороки государственной конфессиональной политики как социального института.

Возникшая в специфическом интеллектуальном климате постмодерна постметафизическая философия, осознавая свои пределы, отказалась от критики религии и суждений об абсолюте. Вместо этого акцент делается на определение разумных пределов, разделяющих разум и веру. Историческим фоном для действия постметафизической философии в нашей стране становится коллапс советского атеистического режима и интенсивная

работа по легитимации новейшей российской государственности. В этих условиях государственная конфессиональная политика, сводившаяся к ускоренной рецепции в общественную жизнь традиционных конфессиональных форм, выступает одним из факторов мобилизации социальных ресурсов. Стратегическими результатами этой политики должны были стать – такой уровень межконфессиональной толерантности, который допускал бы легитимное присутствие разных религиозных общин в едином государственном пространстве; автономный прогресс науки вне обратной корреляцией с верой; использование в публичной полемике секулярных обоснований [6]. Предполагалось, что если все участники будут следовать взятым на себя обязательствам, обществу будет гарантирован социальный мир, а все конфликты будут разрешаться в ходе комплиментарных дискуссий, где каждая из сторон готова пойти на уступки. При этом на сугубо научной основе мы должны были бы понимать "чего ожидать друг от друга, если мы хотим обеспечить в наших прочных национальных государствах цивилизованное обращение граждан друг с другом, несмотря на беспрецедентное разнообразие культур и религиозных мировоззрений" [7].

Эта картина государственно-конфессиональной гармонии, нарисованная Ю. Хабермасом, и выступающая целью российской государственно-конфессиональной политики, имеет ряд существенных недостатков: самоограничение философии, её отказ от метафизики оборачивается торжеством самых иррациональных убеждений, расцветом фундаментализма и существенным затруднением межконфессионального диалога. Невозможность использовать в межконфессиональных дискуссиях псевдорациональную аргументацию, – по мнению К. Мейясу, делает межконфессиональный диалог бессодержательным, что с точки зрения постижения Абсолюта, конечно, не имеет значения, но, если рассматривать состояние диалога в качестве общественной ценности, выглядит серьёзным нарушением стабильности коммуникативной системы общества [8]. В итоге единственным путём к абсолюту оказывается слепая вера, что даёт ощутимые преференции фундаменталистам, которые, не признавая ценности диалога, получили возможность беспрепятственной агитации.

На это общее, так сказать затруднение, накладываётся ещё и сугубо отечественное: население, которому "было дано видеть гибель и срам одного из самых могущественных земных царств"; причём дважды менее чем за сто лет с самым глубоким подозрением наблюдает за деятельностью государства в конфессиональной сфере. Так называемые "простые люди", в общем-то, вполне резонно рассуждают, что правопреемники тех, кто лишил толпу "опиума религии", едва ли могут всерьёз тру-

диться над её воссозданием. В своей ставшей знаменитой речи, произнесённой 16 февраля 1924 года в Париже, И.А. Бунин помянул слова историка В.О. Ключевского: "Конец русскому государству будет тогда, когда разрушатся наши нравственные основы, когда погаснут лампы над гробницей Сергия Преподобного и закроются врата Его Лавры, – особо подчеркнув, что, – нельзя, преступно служить её тьме" [9]. Выполняя, – в историко-философской ретроспективе, – бунинский завет, россияне (на фоне интенсивного развития конфессиональной активности) не полагаются на административное православию новейшей элиты, фактически отвергая её притязания на духовное лидерство. С исламом или, например, буддизмом дело обстоит приблизительно также, но как свидетельствует исторический опыт, наиболее чувствительной к секулярной ревизии оказывается именно христианская цивилизация (Christendom).

Тем более, что в государственной конфессиональной политике делается ставка на рецепцию не только традиционных религиозных доктрин, но и – обрядности, а это делает "веру в её традиционном христианском понимании если и не невозможной, то, как минимум, крайне затруднительной – её принятие требует от человека огромных усилий", – по большей части избыточных. Пространство постсекулярного формируется не принудительным возвращением малопонятных ритуальных процедур, но утверждением новой социальной культуры, интегрирующей философию и теологию как "соотношение одной рациональности, одного разума с другим" [10]. И роль государства в утверждении новых параметров постсекулярного социального консенсуса не может быть решающей.

Поэтому, хотя государственная конфессиональная политика в современной России проводится, в целом, квалифицированно, она не может – точнее сказать: не должна – быть эффективна: утверждение межконфессиональной толерантности – задача социума, непосредственного отношения к госстроительству не имеющая. Яркой иллюстрацией этого положения может служить как история налаживания межконфессионального диалога в Среднем Поволжье, так и опыт реализации государственной конфессиональной политики в регионах Приволжского федерального округа и, в первую очередь, – Республике Татарстан.

В то же время, поиски новых форм государственно-конфессионального взаимодействия не должны исключать реализацию госконфессиональной политики, позволяющей отслеживать динамику постсекулярной культуры, генезис которой, опосредует инновационные трансформации политической системы, формы которых пока что мало изучены, а сущность – по большей части – не очевидна.

ЛИТЕРАТУРА

1. Hegel, G.W.F. Faith and Knowledge. – Albany: State University of New York Press, 1977. P. 55–56.
2. Milbank J. Reason & Imagination: the Study of Theology and Philosophy in the 21st Century // Milbank J. Future of love: essays in political theology. – Eugene, Oregon: Cascade books, 2009. P. 320.
3. Подробнее о механизме государственной экспансии см.: Scott J.S. The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland. – New Haven and London: Yale University Press, 2009; O'Connor R. Founder's Cults in Regional and Historical Perspective // Founder's Cults in Southeast Asia: Polity and Identity. – New Haven, 2003 P. 281 – 282 и др.
4. Честертон Г.К. Человек, который был Четвергом // Честертон Г.К. Собрание сочинений в 5 тт. – СПб.: Амфора, 2000. Т. 1. – С. 177–238.
5. Жижек С. От Иова к Христу: прочтение Честертон через апостола Павла // Логос. – 2011. – № 3. – С. 256.
6. Узланер Д. Введение в постсекулярную философию // Логос. – 2011. – № 3. – С. 3–5.
7. Хабермас Ю. Постсекулярное общество – что это? Ч.1. // Российская философская газета. – 2008. – № 4. Апрель.
8. Meillassou. After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency. – L.: Continuum, 2007. P. 45–56.
9. Бунин И.А. Миссия русской эмиграции (Речь, произнесенная в Париже 16 февраля 1924 года). – Lib.ru / Классика. http://az.lib.ru/b/bunin_i_a/text_2142.shtml
10. Узланер Д. Введение в постсекулярную философию // Логос. – 2011. – № 3. – С. 10–19.

© А.М. Фазлиев, Д.И. Игонин, И.З. Нафиков, Ф.Н. Шакуров, (aivazik@mail.ru), Журнал «Современная наука: актуальные проблемы теории и практики»,

