

УДК 130.2 (075) 09.00.00

UDC 130.2 (075) 09.00.00

09.00.00 Философские науки

Philosophy

**СПЕЦИФИКА РЕЛИГИОЗНОЙ  
ПОВСЕДНЕВНОСТИ В  
ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ:  
ОДНОСТОРОННОСТЬ СИНТАКСИЧЕСКОГО  
ОБРАЗА ИСЛАМА**

**THE PARTICULARITY OF RELIGIOUS  
EVERYDAY LIFE IN THE HERMENEUTIC  
ASPECT: THE SINGLE-SIDED OF SYNTACTIC  
ISLAM IMAGE**

Кулакова Бэлла Эльбрусовна  
кандидат философских наук  
SPIN-код: 9718-1090  
*Армавирский механико-технологический  
институт (филиал) ФГБОУ ВПО «Кубанский  
государственный технологический университет»,  
Армавир, Россия*

Kulakova Bella Elbrusovna  
Candidate of Philosophy  
SPIN-code: 9718-1090  
*Armavir Institute of Mechanics and Technology  
(branch) of FSBEU HPE «Kuban State Technological  
University», Armavir, Russia*

В статье рассматривается духовная автономность религиозного сознания как феномена культуры в контексте повседневной реальности в герменевтическом аспекте. Для понимания основ духовной автономности религиозного сознания необходим анализ языка религии, в данном случае опираясь на понятие кода культуры, используя методы герменевтики в цивилизационном и культурно-историческом подходе, ориентируясь на единство объективного и субъективного, на встречу с образом другой культуры и ее ценностями

The article deals with the spiritual autonomy of religious consciousness as a cultural phenomenon in the context of everyday life in the hermeneutic aspect. For understanding the basics of spiritual autonomy of religious consciousness it is necessary to analyze the concept of culture code using hermeneutic methods in the civilized and cultural-historical approaches, focusing on the unity of objectivity and subjectivity, to meet with the image of a different culture and its values

Ключевые слова: ГЕРМЕНЕВТИКА, ИСЛАМ, ХРИСТИАНСТВО, КОД КУЛЬТУРЫ, ПОВСЕДНЕВНОСТЬ, СОЦИАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

Keywords: HERMENEUTICS, ISLAM, CHRISTIANITY, CULTURE CODE, EVERYDAY LIFE, SOCIAL REALITY

Специфика рассмотрения религиозной повседневности в герменевтическом аспекте ориентируется на уникальные смыслы, ведущие к культурным инвариантам. Религиозная повседневность основывается на религиозном сознании, с одной стороны, а с другой стороны она востребована самыми простыми материальными потребностями. В данном случае мы проанализируем духовную автономность религиозного сознания как феномен культуры. [1]

Рассматривая автономность религиозного сознания, сделаем акцент на его специфической духовной целостности, основанной на удержании многообразного личного опыта и субъективности в рамках самоуправляющегося социального института.[2] Высший уровень

автономности сознания дает преобладание знаково-символических оснований. Для понимания основ духовной автономности религиозного сознания необходим анализ языка религии, в данном случае опираясь на понятие кода культуры, являющегося основополагающим при семиотическом подходе к ее исследованию.[3] В представленном подходе культура понимается как совокупность и система биологически ненаследуемой информации, т.е. общая память человечества, социальная память. Термин «социальная память» отражает способность тех или иных систем удерживать и накапливать социальную информацию. Социальная память — хранилище всевозможных смыслов: знаний, умений, стимулов, эмоций. Социальная память как хранительница разнообразных культурных смыслов и значений в процессе коммуникаций создаёт из них сложный символический текст современной культуры. С одной стороны, это определяет содержание коммуникативных процессов, а с другой - вводит символические ряды, смешивая их подчас механически, создавая тем самым мозаичное существование современного социального порядка, в котором архаика существует рядом с постмодернизмом. [1, С.52]

Определяет культуру как коллективную память через семантический анализ в своих трудах Ю.М. Лотман. Он считает, что «память есть часть текстообразующего механизма, связывающая её существование с определёнными смыслами, и указывающая на процессы деактуализации, при которых происходит исчезновение определённых текстов из смыслового пространства. При таком подходе культура выступает как сумма текстов, на двух уровнях: как определенные сообщения и как реализацию кодов, при помощи которых это сообщение дешифрируется в тексте». [4, С.12]

Сложилась классификация иерархии кодов в текстах культуры, где код становится носителем значения, т.е. знаком явления, лишь при условии соотношения с не-знаком или с другим знаком. Ю.М. Лотман отмечал:

«Первое отношение – замещения – порождает семантическое значение, второе – соединения – синтаксическое...

Если допустить, что та или иная система культуры может строиться на основе присутствия или отсутствия каждого из этих принципов, то получим следующую матрицу.

1. Код культуры представляет собой лишь семантическую организацию.

2. Код культуры представляет собой лишь синтаксическую организацию.

3. Код культуры представляет собой установку на отрицание обоих видов организации, т.е. на отрицание знаковости.

4. Код культуры представляет собой синтез обоих видов организации».

Иными словами, 1-й код – семантический (символический), 2-й – синтаксический, 3-й – асемантический и асинтаксический, 4-й код – семантико-синтаксический код. [1, С.53]

В вопросе автономности религиозного сознания лучше проясняется мысль о том, что «социальная память может рассматриваться как некий символический код к открытию антропологического понимания современных социокультурных процессов».[6, С.158] Каждая культура содержит символические коды, которые передаются от одного человека к другому, что означает, хоть и ограниченно, но изменение культуры. Изменение культуры — это не только результат создания новых вещей, но и момент контакта с другой культурой. Оставаясь в мирных рамках, контакт между культурами приводит к заимствованию (через изучение) различных элементов, то есть взаимопроникновению культур. Часть духовной культуры человечества — это религиозная культура, вызванная религиозными запросами людей для их удовлетворения.

Религия отображает личность как основу современного общества. Любой народ имеет культурные ценности, отличающиеся от совпадения набора культурных ценностей таких культур мира как восточные, западные, черные культуры Африки, африканские культуры и мусульманская культура. Но в своих исследованиях К.Ситарам и Г.Котдел показали, что во всех этих культурах мира без исключения религия стоит на первом месте. [5]

Исторически сложилось так, что после Октябрьской революции 1917 года в силу обстоятельств перед большевиками стоял выбор, состоящий из трёх альтернатив: позволить каждому народу на основе его культурных традиций создать самостоятельное государство; даровать каждому народу право на сохранение и развитие своей национальной культуры и создать кратковременное государство, которое могло бы просуществовать с помощью террора и страха несколько десятилетий; либо же попытаться создать единую идеологию, которая сможет объединить все народы бывшей Российской империи.

Но видимо попытка создания любой наднациональной культуры может произойти только удалением из национальных и региональных культур факторов, мешающих их взаимной интеграции. И в этом смысле главным фактором, мешавшим формированию советской идеологии, был фактор религиозной культуры. Гетерономия (синтаксический код) возобладала над автономией, как национальной, так и культурной. Поэтому говорить о том, что все граждане нового советского государства имели схожие представления по отношению к наиболее важным составляющим их социальной реальности: семье, государству, жизни и смерти, патриотизме, добру и злу и т.д. невозможно, так как существовало несколько догматически подтверждённых аксиологических систем, взаимопонимание между которыми, именно из-за их религиозного

характера, было невозможно. Соответственно гонения, направленные против религии были неизбежны.

Исходя из сказанного выше, единственным способом создания общего образа социальной реальности в рамках советского государства среди представителей разных религиозных конфессий, было изъятие религиозной догматики вообще, то есть пропагандировался научный атеизм. Теоретики формирования советской культуры не могли не понимать сути различий между простым атеизмом, который по своей сути тоже есть разновидность религиозной веры, но только в то, что бога нет, и атеизмом методологическим, составляющим основу любого научного исследования, не мешая учёным (вне их научной деятельности) признавать существование бога и связанные с ним сотериологические и эсхатологические концепции. Но поскольку главным инструментом формирования нового советского образа социальной реальности должна была стать и стала наука, то принцип методологического атеизма в ней также был подменён безусловной верой в то, что бога нет.

Несмотря на то, что советская власть в то время достаточно лояльно относилась к развитию светского исламоведения (культурологической направленности), берущего своё начало ещё в XIX-м веке и подчёркивающего положительные стороны влияния ислама на культурную жизнь исповедующих его народов, уже к 1928-му году (или к 1929-му, в зависимости от региона) запрещается выход мусульманских газет и журналов. Это нашло своё отражение на страницах периодической печати, где резко осуждались «идеологически неверные» трактовки ислама. В частности широкое распространение получила идея о том, что те, кто выделяют в мусульманской культуре положительные стороны тем самым «подражают мусульманскому богословию и западноевропейскому миссионерству», идя на поводу у «огнедышащего дракона, чудовища мирового империализма».[7]

Отношение советской власти было враждебно как к исламу, так впрочем и к христианству. Так были сформированы два основных направления советского исламоведения. Первое, в подавляющем большинстве случаев, занималось сбором этнографического материала, непосредственно связанного с жизнью мусульманской общины в СССР, делая акцент на скрытую и явную критику ислама, в процессе его интерпретации, а также пытались разделить мусульманское сообщество на «достойных» и «предателей», по принципу «разделяй и властвуй». Второе направление акцентировало своё внимание на культурологическом подходе к рассмотрению материала. То есть авторы, в первую очередь, приводили примеры, свидетельствующие о богатстве традиций и неповторимости того или иного мусульманского государства, его особенностях и правилах поведения по отношению к его представителям. В последнем случае особое значение стало придаваться научно-популярной литературе.

Появление выше названных подходов к исследованию религиозной культуры мусульман подтверждает ту сложную ситуацию, когда борьбу с исламом внутри страны необходимо было совместить с формированием положительного образа борца за права мусульман в странах третьего мира. Это вполне возможно в политике, но не в культуре. Объективно невозможно призывать к борьбе с «пережитками ислама» и его сторонниками внутри страны и одновременно воспитывать уважение к мусульманской культуре зарубежных стран. Развитие средств массовой информации в тот исторический период ещё не позволял на должном уровне формировать так называемое «мозаичное мышление», совмещающее в образе социальной реальности несовместимые представления с силу чрезмерного количества информации и невозможности его переработать.

Но, несмотря на все религиозные гонения, исламский фактор, как и другие религии в нашей стране, заявляли себя в самых разных сферах общественной жизни. Так, например, в 1963-м году впервые был опубликован перевод «Корана» на русский язык под редакцией И.Ю. Крачковского, умершего за 12 лет до этого. По-прежнему занимались сбором этнографического материала, связанного с жизнью мусульманской общины в СССР, делая акцент на скрытую и явную критику ислама в процессе его интерпретации, исследователи А. Ахадов, А. Ахмедов, Н. Аширов, Д.Е. Еремеев, И.А. Крывелёв, М.П. Мчедлов и др. [8]

Ярко выраженная общая политическая и идеологическая подоплёка в трудах того периода только усиливала роль СССР, пропагандирующего идеи научного атеизма в мировой политике. И можно согласиться с тем, что тот научный атеизм был именно научным, суть которого состояла в абстрактно гносеологическом понимании религии вообще и ислама - в частности. То есть это и есть синтаксический код понимания исламской культуры.

Также надо отметить, что в это время не прекращалось изучение традиций мусульманских культур ближнего и дальнего зарубежья на примерах богатства и неповторимости культур мусульманских государств, их особенностей и правил поведения людей исламоведцами: А.И. Ионовой, Г.М. Керимовым, Л.И. Климович, М.Т. Степанянц и др.[9] В рамках современных исследований наиболее известное и удачное издание трудов М.А. Родионова, развивающихся в жанре научно-популярной литературы.[10]

В этот же период, исключая характерные идеологические штампы, формируется образ богатой традициями и обычаями мусульманской культуры, которая заслуживает уважительного и дружелюбного отношения. Но отсутствие объективных выводов формирует в

политической идеологии свою семантику и в этом смысле сильно политизирует образ ислама и мусульман.

Также обращает на себя внимание то, что в сознании людей политические мифы могут иметь место только до момента их встречи с реальностью. Например, война в Афганистане вынудила советские власти реально осознать, что для грамотной политики в отношениях с мусульманскими странами и последователями ислама в нашей стране нужны хорошо подготовленные и обученные, люди, владеющие объективными знаниями о сущности ислама и особенностях восприятия мира мусульманами. Указанная тенденция, реализуясь в государственной политике, выделила два аспекта: во-первых — дальнейшая либерализация указанных выше направлений исламоведения; и, во-вторых, что стало наиболее показательным и ценным, впервые за всю советскую историю государство начало серьёзно поддерживать изучение данной религии. В мае 1980-го года «была принята масштабная программа по изучению ислама как религии и определены основные направления исследования». Базой для развития профессионального исламоведения в СССР стало Ленинградское отделение Института востоковедения РАН, а руководителем проекта С.М. Прозоров».[1] Основными направлениями исследования были выделены: «I. Подготовка справочных изданий по исламу; II. Источниковедение и историография раннего и средневекового ислама, включая переводы и исследования оригинальных арабских памятников по истории ислама; III. Издание и исследование арабских рукописей по истории ислама как религии. IV. Разработка программ и написание учебных пособий по исламу для преподавателей, аспирантов и студентов вузов».[11]

Собранный эмпирический материал создал условия для развития методологического плюрализма и преодоления идеологической монополии на истинный научно-теоретический образ ислама. В результате



исламоведение сделало еще один шаг вперед в преодолении односторонности синтаксического кода духовной культуры.

Обобщая вышесказанное, можно сделать некоторые обобщенные выводы:

Существует не только различие символического кода понимания мусульманской культуры и синтаксического ее образа в научном атеизме, но и полярная противоположность между ними. Для унифицирующей политики в сфере единой социальной реальности не существовала проблема встречи с образом другой культуры. Такая проблема реально встает в современной концептологии и герменевтике. Взаимопонимание означает суть такой встречи на уровне глубинного общения, т.е. чтение вторичных рационализированных текстов культуры с помощью первичных. Результатом понимания является адекватный образ другой культуры.

Марксистская трактовка религии предполагала в основном гносеологический аспект фантастического отражения объективной действительности. Религия в этом отношении выглядит заблуждением, хотя и не обманом. Положительным моментом в такой трактовке является подчеркивание значимости повседневности в религии и роли эмоций в поддержании религиозного сознания. Однако гносеологический аспект в понимании религиозной культуры ограничен и требует дополнения культурологическим и герменевтическим аспектами рассмотрения.

Ценность герменевтического подхода состоит в том, что он ориентируется на различие и дает возможность дополнить научно-теоретическое понимание мусульманской культуры субъектами других культур пониманием, основанным на его концептуально-образном восприятии в повседневном сознании. Благодаря символическим кодам повседневности можно добиться адекватного взаимопонимания христиан и мусульман на уровне чувственно-эмоционального восприятия, и подрывая

монополию социально-политической вертикали, формировать и развивать образ ислама на уровне феноменологических горизонтов общечеловеческого понимания. Объективизм в понимании культурных ценностей так же неприемлем, как и крайний субъективизм.

Поиск гуманистических ценностей в мировых религиях улучшает взаимопонимание на человеческом уровне. Цивилизационный и культурно-исторический подходы, используя методы герменевтики, ориентированы на единство объективного и субъективного, на встречу с образом другой культуры и ее ценностями. Узко элитарная советская научная мысль ориентировалась на синтаксический, объективистский код духовной культуры. Правда, в отличие от постсоветской, она была достаточно объективна по отношению, например, к мусульманской культуре, особенно в зарубежных странах. Абстрактная «научная» критика ислама, как пережитка прошлого в нашей стране, отчасти компенсировалась в целом нейтральным изучением культуры и быта мусульман и не допускала исламофобии.

### **Литература**

1. Кулакова Б.Э. Мусульманская духовная культура: символические коды повседневности/ Дисс...канд.филос.наук.по спец.09.00.14. СКНЦ — Ростов-на-Дону, 2010.- 186 с.
2. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – М.: Наука, 1993
3. См.: Понятие кода и типология кодов культуры трактуются в том смысле, в каком они были разработаны Ю.М. Лотманом. Там же: Лотман Ю.М. Культура и взрыв. – М.: Гнозис, Прогресс, 1992; Лотман Ю.М. Семиосфера. - СПб.: Искусство-СПб, 2001; Лотман Ю.М. Статьи по типологии культуры: Материалы к курсу теории литературы. Вып. 1. – Тарту, Б. и., 1970.
4. Лотман Ю.М. Статьи по типологии культуры: Материалы к курсу теории литературы. Вып. 1. – Тарту, Б. и., 1970. - С. 12.
5. Ситарам К., Когделл Г. Основы межкультурной коммуникации // Человек. - 1992. - № 4. – С. 116
6. Танатова Д.К. Антропологический подход в социологии. - М.: Изд-во «Дашков и К<sup>о</sup>», 2004.- С.158.
7. Кириллина С.А., Мейер М.С. Коран в фокусе российского исламоведения: традиции и современность //Материалы для обсуждения на Международном симпозиуме «Востоковедение в России и странах СНГ на рубеже веков: Проблемы и перспективы». – Казань, 2007

8. См.: Ахадов А.Ф. Ислам в погоне за веком. – М.: Политиздат, 1988. – 79с.; Ахмедов А. Социальная доктрина ислама. – М.: Политиздат, 1982. – 270с.; Аширов П. Ислам и науки. – М.: Политиздат, 1975. – 144с.; Еремеев Д.Е. Ислам. Образ жизни и стиль мышления. – М.: Политиздат, 1990. – 288с.; Кривелёв И.А. История религий. Очерки в двух томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1975. – 419с.; Мчедлов М.П. Религия и современность. – М.: Политиздат, 1982. – 272с.

9. См.: Ионова А.И. Ислам Юго-Восточной Азии: проблемы современной идейной эволюции. – М.: Наука, 1981. – 264с.; Керимов Г.М. Учение ислама о государстве и политике. – М.: Знание, 1986. – 63с.; Климович Л.И. Книга о Коране и его происхождении и мифологии. – М.: Политиздат, 1986. – 240с.; Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX-XX вв.). – М.: Наука, 1982. – 249с.

10. Родионов М.А. «Марониты. Из этноконфессиональной истории восточного Средиземноморья./Отв. ред. М.А.Родионов, М.Н.Серебрякова. / М.: ГРВЛ изд-ва «Наука», 1992, Введение, С.3-6.; Родионов М.А. Голубая бусина на медной ладони. Л. Лениздат 1988г. 144с.; Родионов М.А. Этнография Западного Хадрамаута. Общее и особенное в этнической культуре. М.: Восточная литература, 1994. 234 с.

11. Прозоров С.М. Научное исламоведение в России (1980-2005) // Наука и общество. – 2006. – № 1 (6). – С. 20-24. – С. 20.

12. Шоров М.А. Ислам на Юге России: Геокультурологический аспект: дисс. ... канд.геогр. наук : 25.00.24 Ростов-на-Дону, 2001 157 с. : 61 03-11/35-5

13. Махлина С.Т. Семиотика культуры повседневности. - СПб.: Алетейя, 2009. – 232 с.

14. Кулакова Б.Э., Похилько А.Д. Понимание мусульманской культуры: символические коды повседневности // Гуманитарные и социально-экономические науки. - 2010.-N 4. - С. 78-81. - Библиогр.: с. 80-81

## References

1. Kulakova B.Je. Musul'manskaja duhovnaja kul'tura: simvolicheskie kody povsednevnosti/ Diss...kand.filos.nauk.po spec.09.00.14. SKNC — Rostov-na-Donu, 2010.- 186 s.

2. Dzhejms U. Mnogoobrazie religioznogo opyta. – М.: Nauka, 1993

3. См.: Ponjatie koda i tipologija kodov kul'tury traktujutsja v tom smysle, v kakom oni byli razrabotany Ju.M. Lotmanom. Tam zhe: Lotman Ju.M. Kul'tura i vzryv. – М.: Gnozis, Progress, 1992; Lotman Ju.M. Semiosfera. - SPb.: Iskusstvo-SPb, 2001; Lotman Ju.M. Stat'i po tipologii kul'tury: Materialy k kursu teorii literatury. Vyp. 1. – Tartu, B. i., 1970.

4. Lotman Ju.M. Stat'i po tipologii kul'tury: Materialy k kursu teorii literatury. Vyp. 1. – Tartu, B. i., 1970. - S. 12.

5. Sitaram K., Kogdell G. Osnovy mezhkul'turnoj kommunikacii // Chelovek. - 1992. - № 4. – S. 116

6. Tanatova D.K. Antropologicheskij podhod v sociologii. - М.: Izd-vo «Dashkov i Ko», 2004.- S.158.

7. Kirillina S.A., Mejer M.S. Koran v fokuse rossijskogo islamovedeniya: tradicii i sovremennost' //Materialy dlja obsuzhdeniya na Mezhdunarodnom simpoziume «Vostokovedenie v Rossii i stranah SNG na rubezhe vekov: Problemy i perspektivy». – Kazan', 2007

8. Sm.: Ahadov A.F. Islam v pogone za vekom. – M.: Politizdat, 1988. – 79s.; Ahmedov A. Social'naja doktrina islama. – M.: Politizdat, 1982. – 270s.; Ashirov P. Islam i nauki. – M.: Politizdat, 1975. – 144s.; Eremeev D.E. Islam. Obraz zhizni i stil' myshlenija. – M.: Politizdat, 1990. – 288s.; Kryvel'jov I.A. Istorija religij. Ocherki v dvuh tomah. T. 2. – M.: Mysl', 1975. – 419s.; Mchedlov M.P. Religija i sovremennost'. – M.: Politizdat, 1982. – 272s.

9. Sm.: Ionova A.I. Islam Jugo-Vostochnoj Azii: problemy sovremennoj idejnoj jevoljucii. – M.: Nauka, 1981. – 264s.; Kerimov G.M. Uchenie islama o gosudarstve i politike. – M.: Znanie, 1986. – 63s.; Klimovich L.I. Kniga o Korane i ego proishozhdenii i mifologii. – M.: Politizdat, 1986. – 240s.; Stepanjanc M.T. Musul'manskije koncepcii v filosofii i politike (XIX-XX vv.). – M.: Nauka, 1982. – 249s.

10. Rodionov M.A. «Maronity. Iz jetnokonfessional'noj istorii vostochnogo Sredizemnomor'ja./Otv. red. M.A.Rodionov, M.N.Serebrjakova. / M.: GRVL izd-va «Nauka», 1992, Vvedenie, S.3-6.; Rodionov M.A. Golubaja busina na mednoj ladoni. L. Lenizdat 1988g. 144s.; Rodionov M.A. Jetnografija Zapadnogo Hadramauta. Obshhee i osobennoe v jetnicheskoj kul'ture. M.: Vostochnaja literatura., 1994. 234 s.

11. Prozorov S.M. Nauchnoe islamovedenie v Rossii (1980-2005) // Nauka i obshhestvo. – 2006. – № 1 (6). – S. 20-24. – S. 20.

12. Shorov M.A. Islam na Juge Rossii: Geokul'turologicheskij aspekt: diss. ... kand.geogr. nauk : 25.00.24 Rostov-na-Donu, 2001 157 c. : 61 03-11/35-5

13. Mahlina S.T. Semiotika kul'tury povsednevnosti. - SPb.: Aletejja, 2009. –232 s.

14. Kulakova B.Je., Pohil'ko A.D. Ponimanie musul'manskoj kul'tury: simvolicheskie kody povsednevnosti // Gumanitarnye i social'no-jekonomicheskie nauki. - 2010.-N 4. - S. 78-81. - Bibliogr.: s. 80-81