

Основы религиоведения.

Под редакцией И. Н. Яблокова

ББК 86.3
0-75

Федеральная целевая программа книгоиздания России

Рекомендовано Государственным комитетом
Российской Федерации
по высшему образованию

Рецензенты: кафедра философии религии Ростовского государственного университета (зав. кафедрой д-р филос. наук проф. Н. С. Капустин); д-р филос. наук проф. Н. С. Семенкин (Республиканский институт повышения квалификации работников образования)

Основы религиоведения Учеб./ Ю. Ф. Борунков, И. Н. Яблоков, М. П. Новиков, и др.; Под ред. И. Н. Яблокова. — М.: Высш. шк., 1994. — 368 с.
ISBN 5-06-002849-6

В учебнике представлены различные теории религии, разработанные в мировом религиоведении. При изложении истории религии дается описание как национальных религий — даосизма, индуизма, иудаизма и др., так и мировых — буддизма, христианства, ислама. Особое внимание уделяется основным направлениям религиозной философии и теологии — буддийской, христианской, мусульманской, надконфессиональной. Свобода мысли, совести, религии и убеждений интерпретируется в соответствии с международными правовыми документами, законодательными актами в нашей стране, обеспечивающими права человека в этой области.

Для студентов и преподавателей вузов.

ISBN 5-06-002849-6

©Коллектив авторов, 1994

ПРЕДИСЛОВИЕ

Учебник «Основы религиоведения» издается в нашей стране впервые. Его содержание соответствует программе курса религиоведения в высших учебных заведениях. Книга написана на основе фундаментальных исследований, проведенных в последние годы; авторы стремились отразить достижения, полученные в отечественной и зарубежной науке.

Современное религиоведение содержит огромный объем теоретической и эмпирической информации, поэтому авторы приняли определенные ограничения, которые реализовывались при отборе используемых данных. Структура книги, последовательность изложения материала не вполне соответствуют сложившимся в религиоведении разделам. При изложении основ теории религии дается синтез философского, социологического, психологического рассмотрения объекта. Очерк истории религии включает описание основных вех эволюции ныне существующих религий, преимущественное внимание уделяется мировым религиям.

Было признано целесообразным предложить вниманию студентов, в том числе и нефилологических специальностей, анализ основных направлений религиозной философии, складывающейся и развивающейся на основе мировых религий — буддийской, христианской, мусульманской — и их конфессий, а также надконфессиональной синкретической философии — теософии, антропософии, Агни Йоги.

Не остались без внимания и традиции свободомыслия в истории духовной культуры. Раскрыто содержание диалога религиозных и нерелигиозных мировоззрений о человеке, мире, обществе, как он складывался исторически и разворачивается ныне. Прослежен процесс формирования и развития представлений о свободе совести, в том числе и в истории Отечества. Показаны состояние и эволюция религиозных организаций в нашей стране в современных условиях.

Учебник подготовлен кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова совместно с учеными исторического отделения Института стран Азии и Африки при МГУ им. М. В. Ломоносова, других подразделений университета и ряда вузов страны.

Авторы учебника: предисловие, «Предмет религиоведения», гл. I, II, III, IV, V — д-р филос., наук И. Н. Яблоков; в гл. I § 1 (о концепциях К. Г. Юнга и Э.Фромма) — канд. филос. наук Е. В. Рязанова; гл. VI — канд. филос. наук А. Н. Красников; в гл. VII § 1 — канд. ист. наук Б. А. Иванов, канд. ист. наук А. В. Лихачева, М. Г. Мокринский, канд. ист. наук А. Л. Сафронова, § 2 — М. Г. Мокринский, § 3 — А. В. Лихачева, § 4 — Б. А. Иванов, § 5, 6 — д-р ист. наук З. Г. Лапина, § 7 — д-р ист. наук Г. Б. Навлицкая, § 8 — канд. ист. наук А. В. Крылов; гл. VIII — Б. А. Иванов, А. В. Лихачева, А. Л. Сафронова, д-р ист. наук Н. Н. Бектемирова, Б. Китинов; в гл. IX § 1, 2 — д-р филос. наук [Н. П. Новиков], § 3 — д-р филос. наук И. Я. Кантеров, д-р филос. наук Ф. Г. Овсиенко, § 4 — д-р филос. наук К. И. Никонов; гл. X — д-р филос. наук А. И. Абдусамедов, д-р филос. наук Р. Г. Балтанов, канд. ист. наук Ф. М. Ацамба, канд. ист. наук С. А. Кириллина; гл. XI — канд. филос. наук Т.Н. Семенова; гл. XII — канд. ист. наук А. Н. Игнатович; гл. XIII—[М. П. Новиков;] в гл. XIV § 1 — Ф. Г. Овсиенко, § 2 — д-р филос. наук А. А. Радугин, § 3 — Ф. Г. Овсиенко, А. А. Радугин; гл. XV — К. И. Никонов; гл. XVI — Ф. М. Ацамба, С. А. Кириллина; гл. XVII — канд. филос. наук В. А. Трефилов; гл. XVIII, XIX, XX — д-р филос. наук З. А. Тажуризина; в гл. XXI § 1 — З. А. Тажуризина, канд. филос. наук А. С. Попов, § 2 — З. А. Тажуризина, канд. филос. наук Н. К. Дмитриева, А. С. Попов, § 3 — канд. филос. наук З. П. Трофимова; гл. XXII — д-р филос. наук Ю. Ф. Борунков; гл. XXIII— К. И. Никонов; гл. XXIV — Ю. Ф. Борунков, д-р филос. наук С. В. Девятова, канд. филос. наук В. В. Винокуров; гл. XXV — Ю. Ф. Борунков; гл. XXVI — А. С. Попов; гл. XXVII — д-р филос. наук В. С. Глаголев; гл. XXVIII — канд. филос. наук В. Н. Савельев, З. А. Тажуризина; гл. XXIX — В. Н. Савельев, канд. филос. наук С. М. Орлов, канд. филос. наук А. С. Ярцева, З. А. Тажуризина.

ПРЕДМЕТ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Стремление человека к познанию Вселенной, общества, самого себя, отдельных явлений и процессов в окружающем мире неиссякаемо и вечно. Огромен массив накопленной научной информации, велико число отраслей естественных и гуманитарных наук, а процесс познания продолжается. Невозможно охватить весь объем накопленных человечеством знаний. Но, осваивая основные принципы, положения, понятия и факты соответствующей науки, человек входит в ее мир, находит для себя в нем ориентиры, чтобы затем воспользоваться приобретенным в своей практической жизни, в собственных духовных исканиях. Есть знания, которые необходимы специалисту для успешной деятельности в своей области. Но есть и такие понятия, идеи, теории, факты, освоение которых важно для становления каждого человека как личности, для формирования его духовной культуры. К отраслям, содержащим такого рода знания, относится религиоведение.

Определение предмета Религиоведение как комплексная относительно самостоятельная отрасль знания складывалось начиная с XIX в., хотя соответствующие знания накапливались в течение веков. Оно конституировалось на стыке общей и социальной философии, истории философии, социологии, антропологии, психологии, лингвистики, всеобщей истории, этнологии, археологии и других наук. Религиоведение изучает закономерности возникновения, развития и функционирования религии, ее строение и различные компоненты, ее многообразные феномены, как они представляли в истории общества, взаимосвязь и взаимодействие религии и других областей культуры. Главным в нем является философское содержание, что обусловлено по крайней мере двумя обстоятельствами. Во-первых, тем, что центральное место в нем занимает разработка наиболее универсальных понятий и теорий объекта. Поэтому религиоведение выполняет методологическую функцию по отношению к конкретным наукам — литературоведению, фольклористике, языкознанию, правоведению, этнографии, искусствоведению и др., когда они обращаются к анализу религии со своей частной точки зрения.

Во-вторых, исследование религии неизбежно обращается к философско-мировоззренческим вопросам о человеке, мире, обществе. При рассмотрении этих вопросов религиоведение опирается на наследие философской мысли, на историю естественных и общественных наук, особенно на достижения современной научно-технической революции, на научное объяснение религии. Успехи человековедения, медицины, психологии, педагогики, истории, физики, химии, кибернетики, биологии, космологии, экологии и других наук служат основой решения соответствующих мировоззренческих проблем.

Основные разделы. Религоведение сегодня включает ряд разделов, основными среди которых являются философия, социология, психология, феноменология, история религии.

Философия религии — совокупность философских понятий, принципов, концепций, дающих философское объяснение объекта. Эти концепции многообразны, интерпретация религии в них осуществляется под углом зрения какого-то субординирующего принципа — материализма, экзистенциализма, феноменологии, герменевтики, прагматизма, позитивизма, лингвистической философии, психоанализа.

Социология религии изучает общественную детерминированность религии, общественные закономерности ее возникновения, развития и функционирования, ее элементы и структуру, место, функции и роль в общественной системе, влияние религии на другие элементы этой системы и специфику обратного воздействия данной общественной системы на религию.

Психология религии исследует психологические закономерности возникновения, развития и функционирования религиозных явлений общественной, групповой и индивидуальной психологии (потребностей, чувств, настроений, традиций и т. д.), содержание, структуру, направленность этих явлений, их место и роль в религиозном комплексе и влияние на нерелигиозные сферы жизнедеятельности общества, групп, личностей.

Феноменология религии соотносит представления, идеи, цели, мотивы практически взаимодействующих, находящихся в коммуникации индивидов с точки зрения реализующихся значений и смыслов и с учетом этого дает систематическое описание явлений религии, классифицирует их на основе сопоставления и сравнения.

История религии обрисовывает движущийся во времени мир религии во всем его многообразии, воспроизводит прошлое различных религий в конкретности их форм, накапливает и сохраняет информацию о многочисленных существовавших и существующих религиях.

Философия раскрывает глубинные сущностные свойства религии; социология, психология, феноменология, история позволяют увидеть, как она предстает в разных ипостасях и на разных уровнях, как она обнаруживается в различных религиозных феноменах*.

Наряду с перечисленными выделяют раздел, включающий знания о *свободомыслии* в отношении религии. В этом разделе раскрываются содержание свободомыслия, закономерности его развития, функции в обществе и в жизни личности, исследуются его различные проявления,

В учебном пособии не представляется возможным строго развести материал по всем указанным разделам. Поэтому в ходе теоретического анализа религии (гл. I —V) дается синтез философского, социологического, психологического, феноменологического и другого рассмотрения.

описываются его история, типы и этапы развития, представленность его в разные эпохи на концептуальном уровне и в народном сознании, в науке, морали, искусстве, политике, философии, теологии.

Классы понятий и терминов В религиоведении выделяется ряд групп понятий и терминов:

1. В нем используются общеполитические и социально-философские категории — «бытие», «сознание», «познание», «отражение», «символ», «истина», «заблуждение», «фантазия», «общество», «материальное и духовное производство», «культура», «отчуждение».
2. Большое место занимают понятия и термины, пришедшие из логики, этики, эстетики: «знак», «значение», «смысл», «совесть», «ответственность», «милосердие», «сострадание», «красота».
3. Класс общенаучных понятий, таких, как: «система», «структура», «функция», «роль», «закон» и др. Они применяются в области различных наук (в том числе и нашей) и требуют выявления соответствующих типов связей при анализе любого объекта.
4. Поскольку учение о религии взаимодействует с конкретными науками, оно заимствует из них и частнонаучные понятия, такие, как «эпоха», «право», «иллюзия», «вера», «чувство», «настроение», «страдание», «общение», «язык», «жизнь», «смерть». Как общенаучные, так и частнонаучные категории наполняются соответствующим конкретным содержанием.
5. Более узкую понятийную и терминологическую подсистему составляют специальные религиоведческие понятия — «религия», «теология», «религиозный культ», «церковь», «конфессия», «храм», «молитва», «теизм», «деизм», «пантеизм», «атеизм», «скептицизм». Особое место занимают понятия и термины «Бог», «ангел», «ад», «рай», «бодхисаттва», «провидение», «карма» и т. п., которые в науке имеют иное значение, чем в религии, хотя необходимо постоянно иметь в виду их религиозные значения.
6. Наконец, есть класс понятий, отражающих процессы изменения религии: «развитие и эволюция» религии, «сакрализация», «секуляризация», «церквообразование», «расцерковывание», «сектообразование», «детеологизация», «демифологизация», «модернизация».

Методы исследования Являясь комплексной дисциплиной, религиоведение использует большое число разнообразных методов познания. Как и в любой науке, в ней применяются общеполитический, социально-философский, специальные общенаучные и частнонаучные, теоретические и эмпирические методы: диалектика, системный метод, анализ, синтез, абстрагирование, обобщение, экстраполяция, моделирование, аналогия, гипотеза, индукция, дедукция, наблюдение, эксперимент и пр. В соответствующих разделах, кроме названных, используются свои методы. Так, в социологии религии дают плодотворные результаты методы установления социальных фактов: изучение документов, опросы разного рода — интервью, анкетирование и пр., методы первичной обработки полученных дан-

ных: группировка, ранжирование, составление статистических таблиц и др. Психология религии использует анализ биографий, проективные тесты, личностные опросники, методы исследования установок и диспозиций личности, социометрию и т. д.

В исследованиях религии разработаны такие подходы, которые интегрируют многие частные приемы. Они с успехом применяются в течение многих десятилетий, дают плодотворные результаты и теперь.

Каузальный анализ имеет в виду изучение причинно-следственных отношений, выявление причин возникновения и эволюции различных явлений религии. Согласно принципам этого анализа, главным вопросом которого является «почему?», религия не может быть понята лишь из самой себя, она не суть *causa sui* (причина самой себя). Именно причинное объяснение прежде всего помогает обеспечить выведение различных религиозных и нерелигиозных форм из каких-то действительных отношений в жизнедеятельности людей.

Историзм, исходя из единства исторического и логического, использует в качестве инструмента познания логику истории, которая позволяет понять современное состояние объекта как нечто ставшее и вместе с тем дает руководство к правильному осмыслению событий и фактов прошлого. Историзм может выступать в нескольких разновидностях. *Генетический* подход имеет в виду выведение последующих этапов развития из начальной фазы. В ходе этой процедуры важное значение имеет отыскание промежуточных звеньев в цепи эволюции. С другой стороны, чем дальше в глубь веков направляет свой поиск исследователь, тем меньше в его распоряжении фактического материала. В этом случае историзм предстает в форме *актуализма*: поскольку современное состояние всякого явления есть итог развития, изучение этого состояния позволяет создать теоретическую модель, которая может помочь характеризовать явление в его предшествующих фазах, в том числе и начальных. *Сравнительно-историческое* исследование сопоставляет разные этапы развития одной и той же религии в различные моменты времени, разные религии, существующие одновременно, но находящиеся на разных этапах развития. Большое значение имеет сравнение сопоставимых образов разных религий (например, Будды и Христа). На базе сравнительного анализа сформировалась специальная область исследования — сравнительное религиоведение.

Типологический метод представляет собой совокупность процедур расчленения и группировки изучаемых объектов по каким-либо признакам. В результате типологизации получаются статистически устойчивые группы признаков — типы, которые задают модель типологической общности для определенных объектов, явления. Инвариантность признаков какого-то объекта позволяет относить его к соответствующему типу. Различия признаков объектов внутри типа носят случайный характер, эти различия незначительны по срав-

нению с различиями свойств объектов разных типов. С помощью типологизации получены характеристики исторических типов религий, типов свободомыслия.

Феноменологический метод включает совокупность приемов выяснения значений и смыслов в духовном взаимодействии людей, соотносит мотивы, представления, идеи, цели практически действующих индивидов и тем самым достигает понимания смысловой связи их поведения, помогает обнаружить формальные структуры общения, субъективные факторы общественных отношений. Использование приемов феноменологического анализа способствовало выделению одного из разделов религиоведения — феноменологии религии.

Структурно-функциональный анализ имеет дело с объектами, представляющими собой системы, и направлен на раскрытие их строения и функционирования. Результатом является выделение элементов, которые соотносятся с другими элементами и с системой в целом, выяснение воздйственности этих элементов. Такая же операция может быть проделана и над каждым выделенным элементом, который, в свою очередь, представляет собой систему («подсистему»). С этой точки зрения религия предстает в качестве подсистемы, включающей некоторые элементы и выполняющей соответствующие функции.

Среди учений о религии есть религиозные (конфессиональные) и нерелигиозные (неконфессиональные). К религиозным относятся те направления, которые представлены теологами, а также другими исследователями, которые хотя и не являются богословами, но стоят на позициях религиозного мировоззрения. В этом случае изучение объекта непосредственно связано с религиозными интересами. Нерелигиозные течения базируются на иных исходных мировоззренческих принципах. По мнению конфессиональных исследователей, в основе понимания религии должна лежать религиозная вера, познание сущности религии доступно лишь для верующей души. Чтобы познание было успешным, необходимы «орган религии», «способность чувствования».

Несомненно, личный религиозный опыт исследователя в процессе самонаблюдения становится объектом внутреннего созерцания, в ходе которого может быть получен уникальный материал, имеющий большое значение для развития религиоведческого познания. Но результаты самонаблюдения требуют теоретической интерпретации. Нерелигиозный исследователь, используя методы современной науки (о них уже шла речь), имеет возможность успешно познавать и различные феномены религии, и ее сущность. Отсутствие религиозной веры восполняется фундаментальной и ответственной религиоведческой образованностью и компетентностью. Верно, что при познании субъективного религиозного опыта может оказаться недейственной «сухая» формально-логическая рациональность. Но есть и иные виды рациональности, познавательное значение имеют и чувства («вчувствование»). Высокопрофессиональный религиовед владеет и такими приемами постижения объекта.

Принципы изложения

При раскрытии содержания, в расположении теоретического материала и фактов, в дидактике и методике религиоведения реализуются некоторые принципы. Охарактеризуем их.

Исходный принцип — строгая объективность, конкретно-историческое рассмотрение предмета. Не приняты абстрактные стереотипы, согласно которым «темная» и «светлая» краски заранее предназначаются для живописания явлений религии или свободомыслия. Излагаются научно обоснованные положения, прочно установленные факты; используются результаты, полученные в мировом религиоведении, философии. Подбор и расстановка теоретического и фактического материала осуществляются с намерением как можно более точно воспроизвести историю, чтобы в ней искусственно не образовывались пустоты и «белые» пятна.

Другой принцип — рассмотрение религии, религиозной философии, свободомыслия в контексте развития духовной культуры. Религиоведение занимается исследованием своеобразных ее областей в их истории и современности, а значит, в своем аспекте решает ряд культурологических проблем. Выявляются особенности религии как феномена культуры, свойства религиозно-культурных образований, специфика религиозной философии, своеобразие различных выражений свободомыслия в духовной жизни общества и личности.

Еще один принцип — анализ мировоззренческих вопросов под углом зрения проблем бытия человека, его сущности и существования, цели и смысла жизни, смерти и бессмертия, иначе говоря, в плане рассмотрения ряда вопросов философской антропологии. Принято понимание мировоззрения в широком смысле слова: мировоззрение образуют наиболее обобщенные знания на мир в целом и отдельные явления в нем, на человека и человечество, место их в мире, на общество и его отдельные сферы, на процесс познания; оно синтезирует экономические, социально-политические, правовые, нравственные, художественные, религиозные, философские и другие взгляды. Мировоззрение включает картину природы, систематизирующую достижения естествознания, картину общества, результирующую данные обществознания, картину человека, обобщающую содержание человековедения. Главное измерение решения мировоззренческих проблем проходит по линии «человек — природа», «человек — общество и история», «человек — человек».

Следующий принцип — изложение вопросов на языке толерантности, терпимости, диалога религиозных и нерелигиозных мировоззрений о человеке, обществе, мире. Мировоззрения — религиозные и нерелигиозные — имеют ряд слоев: 1) совокупность исходных интегрирующих представлений, понятий, идей, образующих «фундамент» и «каркас» мироосознания, мирообъяснения, отношения к миру; 2) объяснение основ бытия отдельных областей природы, общества, человека — космоса, биосферы, экосистемы, экономики, политики,

права, морали, искусства, психики, сознания и пр.; 3) представления и идеи, описывающие те или иные события, явления в природе, обществе, человеке; 4) общечеловеческие элементы (объективно-истинные знания, нравственные представления, выражающие необходимые условия всякого человеческого совместного существования, общезначимые художественные ценности и пр.) и особенные, свойственные только некоторым культурам компоненты. Исходные базисы религиозных и нерелигиозных мировоззрений различны. Различны в этих мировоззрениях и принципы объяснения процессов и событий в природе, обществе, человеке. Но экономические, социально-политические, экологические, нравственные, эстетические и другие идеи, ценности могут совпадать, а общечеловеческие — совпадают.

Наконец, обозначим следующую принципиальную позицию: свобода совести интерпретируется с учетом истории становления данного понятия, мирового опыта (в том числе и в нашей стране) обеспечения прав человека в этой области. Осмысление свободы совести велось и ведется на разных уровнях и в разных аспектах — общефилософском и теологическом, этическом и эстетическом, политологическом и правоведческом, логико-познавательном и пр. В государственно-правовых документах — конституциях, законах, постановлениях — используется юридическое понимание свободы совести, формулируются положения, обеспечивающие право на такую свободу. И это вполне естественно. Но правовое понимание и правовые нормы не должны быть оторваны от историко-культурного контекста, должны принимать во внимание более широкое осмысление феномена свободы совести. В противном случае государственно-правовые документы не будут служить надежным основанием обеспечения равного права на такую свободу граждан с разными мировоззрениями, убеждениями и образом мыслей. Содержание, дидактика и методика изложения сообразованы с положениями о свободе мысли, совести, религии и убеждений в международных правовых документах, таких, как: «Всеобщая декларация прав человека» ООН от 10 декабря 1948 г., «Международный пакт о гражданских и политических правах» от 16 декабря 1966 г., «Заключительный акт Совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе» от 1 августа 1975 г., «Парижская хартия для новой Европы» от 21 ноября 1990 г., а также с соответствующими положениями Конституции России и Закона России «О свободе вероисповеданий» от 25 октября 1990 г.

Цели и задачи курса Преподавание и освоение религиоведения вносят свой вклад в гуманитаризацию образования, овладение достижениями мировой и отечественной культуры, свободное самоопределение студенческой молодежи в мировоззренческих позициях, духовных интересах и ценностях. Курс принимает непосредственное участие в профессиональной подготовке студентов, готовящихся к научной деятельности в области фундаментальных

исследований, к работе в педагогической, правовой области, в сфере обслуживания, здравоохранения, культуры, искусства, журналистики. Опосредованно он оказывает помощь в профессиональной подготовке студентов других специальностей.

В высших учебных заведениях преподаются немало обществоведческих дисциплин — история, философия, культурология, экономика, политология, социология, правоведение, психология, искусствоведение и др. Религиоведение конкретизирует гуманитарные знания студентов применительно к анализу религии.

В этом курсе не только раскрываются некоторые теоретические положения, но и дается информация о совокупности интересных фактов, без знания которых трудно понять многие события в прошлом и настоящем — в экономической, политической истории, в истории науки, искусства, литературы, морали, в современной общественно-политической жизни и т. д. Тем самым вносится вклад в восстановление и развитие исторической памяти.

Чтобы человек имел возможность делать свой мировоззренческий выбор, перед ним должны предстать различные варианты решений. Религиоведение обращается к рассмотрению мировоззренческих вопросов в специфическом аспекте и предлагает соответствующие варианты ответов. Осваивая эту дисциплину, студент приобретает навыки ведения мировоззренческого диалога, овладевает искусством понимания других людей, чей образ мысли является иным. Это поможет ему избежать догматизма и авторитаризма, с одной стороны, релятивизма и нигилизма — с другой.

Религиоведение своими средствами способствует реализации свободы совести. Формируя понятие свободы совести, давая информацию о правовых нормах по этому вопросу, оно способствует становлению гражданских качеств личности, дает ориентацию и в определенных социально-политических процессах, выявляет общее и особенное в политике различных партий и общественных движений в религиозном вопросе. Знание программных документов и практической деятельности этих партий и движений в аспекте отношения к религии и свободе совести способствует росту политической культуры.

Велика значимость курса для утверждения гуманистических ценностей современного мира, обеспечения гражданского согласия, гармонизации межчеловеческих отношений, в том числе представителей различных религиозных и нерелигиозных мировоззрений. Усвоение теоретических положений и фактов подсказывает направления поиска путей сохранения цивилизации и выживания человечества в ядерный век, выработки нового отношения к природе в условиях нарастающей угрозы экологического кризиса. Излагаемые в курсе идеи зовут к участию в благотворительной деятельности и милосердию, к противостоянию бессовестности и вседозволенности, жестокости и насилию, попранию прав личности, к совместным действиям в социальном оздоровлении общества, в его нравственном возрождении.

Раздел первый
"ОСНОВЫ ТЕОРИИ РЕЛИГИИ"

Глава I
ОПРЕДЕЛЕНИЕ РЕЛИГИИ

§ 1. Типы определений

В религиоведении разработан ряд концепций религии: теологические (конфессиональные), философские, социологические, биологические, психологические, этнологические и др., различающиеся по главному объяснительному принципу. Они взаимосвязаны, влияют друг на друга, заимствуют друг у друга определенные идеи, корректируя их в соответствии с собственными исходными посылками, и часто оказываются едиными в выделении конкретных свойств объекта.

Теологические (конфессиональные) объяснения Теологические (конфессиональные) интерпретации стремятся понять религию «изнутри», на основе соответствующего религиозного опыта. Объяснения варьируются, но общим в них является представление о религии как связи человека с Богом, с Абсолютом, с какой-то Силой, с Нуминозным, с Трансценденцией и т. д.

Рассмотрим, как объясняют религию Христианские исследователи. Хотя их идеи несут на себе печать принадлежности к конфессии — католицизму, протестантизму, православию, в главном они согласны друг с другом: религия есть «величина *sui generis* (особого рода)», появляется как результат взаимосвязи между Богом и человеком. Однако уже в период становления религиоведения как науки обнаружилось два подхода к определению религии: с точки зрения крайнего супранатурализма и с позиций исторической школы в теологии. Под влиянием супранатурализма разрабатывавшееся в христианской теологии понятие «сверхъестественное» было применено к определению религии. Термин «религия» применяется для обозначения воззрения,

основанного на вере в то, что сверхъестественные силы существуют и что отношения с ними возможны.

Супранатурализм исходил из «сверхъестественной откровенности» христианства и возможности его постижения лишь через Откровение. Но сложившееся на этой основе представление о религии как «непроизводимом первичном феномене» приходило в противоречие с фактом зависимости эволюции христианства от развития общества. Связь христианства с различными общественными отношениями была подвергнута обстоятельному анализу представителями исторической школы в теологии. Протестантский теолог, историк и социолог религии Э. Трельч (1865 — 1923), выступивший как систематизатор идей этой школы, применил к анализу религии (христианства) «исторический способ рассмотрения». Он считает религиозное состояние человека априорным переживанием и в то же время ставит вопрос, как соотносится идея самостоятельности и необусловленности религиозной веры с фактом влияния на духовные силы человека различных общественных обстоятельств — экономических, государственных, семейных и других отношений. Э. Трельч приходит к выводу, что религия представляет собой одновременно и субъективное отношение к Богу, и объективную историческую реальность. Становление направленности человека на абсолютные цели происходит в контексте достижения целей частных и релятивных, но приобщение индивидуума и коллектива к мировому Божественному Разуму служит основой самостоятельности и необусловленности христианской веры.

В дальнейшем в конфессиональном религиоведении развивалась две тенденции в понимании религии и ее соотношения с обществом — разделяющая и соединяющая. Представители первой исходят из различия религии и общества как «самостоятельных величин», как качественно отличных друг от друга сфер, признают трансцендентность (лат. *transcendens* — выходящий за пределы) сущности и содержания религии. Сущность религии, выражающаяся в догматическом учении, в богослужении и т. д., несоциальна, «неотмирна» и «надмирна». Это — «вечные истины», «вневременные принципы», «надысторическое зерно» и пр. Социальной стороной обладают лишь явления религии, видимые структуры — организации, учреждения и т. д.

Протестантский теолог и философ Р. Отто (1869 — 1937) полагал, что религия — это «переживание святого», ее предметом является нуминозное (лат. *numen* — божественная воля, власть, сила божества) сила, исходящая от Божества. Святое, нуминозное вызывает двойственное чувство. С одной стороны, оно есть *mysterium tremendum* (лат. — тайное страшное) — то, что вызывает благочестивый страх и трепет, нечто «совершенно другое» по отношению к человеку. Человек чувствует присутствие существа, которое принципиально противопоставляется ему, и эта чуждость возбуждает чувства испуга,

боязни, трепета, «совершенной зависимости», «чувство твари» и т. д. С другой стороны, святое, нуминозное предстает как *mysterium fascinans* (лат. — тайное ослепляющее, увлекающее, восхищающее), оно захватывает, очаровывает, одушевляет человека, не отпускает его, держит его в своем обаянии. Переживание святого, нуминозного задано человеку априорно (до опыта), он до некоторой степени предрасположен к тому, чтобы испытать это переживание. Понятие святого служит для Р. Отто основой создания всеобщей категориальной системы, с помощью которой может быть объяснена всякая религия.

Православный богослов и философ П. А. Флоренский (1882 — 1937) следующим образом определяет религию: «. если *онтологически* религия есть жизнь нас в Боге и Бога в нас, то *феноменалистически* религия есть система таких действий и переживаний, которые обеспечивают душе спасение. Другими словами, спасение в том наиболее широком, психологическом смысле слова есть равновесие душевной жизни». Хотя и внешний мир не оставлен религией, однако настоящее место ее — душа. Она спасает нас от нас, спасает наш внутренний мир от таящегося в нем хаоса. Она «поражает гадов» великого и пространного моря подсознательной жизни, улаживает душу. А водворяя мир в душе, умиротворяет и целое общество, и всю природу.

Сторонники соединения религии и общества полагают, что ныне христианские принципы реализуются «в мире», происходит «перенесение» верований и символов в мирскую сферу, а потому она не является безрелигиозной. Противоположность «религиозное — светское» теряет свой смысл, «светское насквозь религиозное». Идея трансцендентности сохраняется, но в переосмысленном виде: религия по сущности и содержанию трансцендентна, но" это такая трансцендентность, которая в то же время имманентна (лат. *immanens* — пребывающий внутри) «миру», «обществу».

П. Л. Бергер (р. 1929), американский социолог и евангелический теолог, совместно с немецким исследователем Т. Лукманом (р. 1927) анализирует религию с позиции феноменологической социологии знания и феноменологической социологии религии. Их внимание сосредоточено на изучении дотеоретического «обыденного знания», с которым люди имеют дело в повседневной жизни, Интерсубъективное человеческое сознание производит «общественную конструкцию действительности», в результате чего создается «жизненный мир» индивидов.

Культура, или иначе Номос (греч. *nomos* — обычай, порядок), жизненно необходима человеку, поскольку она конституирует смыслы и тем самым обеспечивает *ему* возможность ориентации в мире. Потребность в смыслополагании особенно остро ощущается в проблематических ситуациях, складывающихся на грани культурной защищенности. Наблюдения смерти другого и связанные с этим переживания в воображении собственной смерти, опыт полусознатель-

ного, грезы, экстаз, неудовлетворенность миром, как он дается в повседневном восприятии, и т. д. вызывают дестабилизацию, ощущение хаоса, страдание и страх. Стабилизация Космоса (греч. kosmos — вселенная, мир как упорядоченное целое) не может основываться на переменчивых случайностях повседневной жизни. Действительную стабильность обеспечивает религия. «Религия, — пишет П. Бергер, — есть смелое предприятие человека создать священный Космос. Иначе говоря, религия есть космизация священным способом. Священным мы считаем нуминозную, возбуждающую страх могущественность, которую человек переживает иначе, чем самого себя, и все же — как с ним связанную, и верит, что она господствует в определенных объектах опыта»². Священное отлично от повседневной жизни.

В создании «жизненного мира человека» религия играет основополагающую роль, поскольку ей как смыслополагающей инстанции подчинены все другие способы придания смысла. Являясь основополагающим измерением «конструкции действительности», она выполняет легитимирующую (лат. legitimus — законный, узаконенный) функцию по отношению ко всем областям этой действительности, обосновывает и объясняет мир в его упорядоченности. Ориентирующая сила религии особенно важна в пограничных ситуациях, которые ставят под вопрос повседневный мир. Она структурирует их, устанавливает связь их с «нормальной» ситуацией, противостоит хаосу и конструирует наполненный смыслом Номос. Религия осуществляется в постоянном религиозном действии, которое совершается в контексте социальной связи, тем самым священный религиозный Космос непрерывно приближается к повседневному миру, обеспечивая ему прочность.

В условиях секуляризованного общества необходимо сделать «повторное открытие трансценденции», и искать ее надо прежде всего в тех областях человеческой жизни, где преодолевается случайность, обеспечиваются порядок и стабильность. Для иллюстрации действия трансценденции П. Бергер рисует следующую картину. Ребенок просыпается ночью, он дезориентирован и плачет, зовет мать; приходит мать и успокаивает дитя: «Все в порядке». Это событие повседневно, обычно, его толкование не нуждается в религиозном измерении. «Но как раз то, — пишет П. Бергер, — что это так обычно, ставит отнюдь не обычный вопрос — вопрос, который непосредственно вводит в религиозное измерение: не обманывает ли мать ребенка? Если религиозное понимание наличного бытия содержит в себе истину, то чистосердечный ответ может быть «нет». Если, напротив, «естественное» есть единственная действительность, то мать лжет. Она, правда, лжет из любви и постольку опять же, возможно, и не лжет. Если все же радикально проанализировать ее в любви в момент произнесения слов, выясняется, что то, что она говорит, — это ложь. Почему? Потому что утешение, которое она дает, проходит через нее и ее

ребенка, через случайность персон и ситуаций, а содержит утверждение о действительности как таковой»³. Родители выступают для своих детей как «строители мира» и как «охранители мира», они должны сформировать мир, находящийся в состоянии порядка, а этот мир должен обеспечить ребенку защиту. Они питают «изначальное доверие», без которого ребенок не может развиваться.

Таким образом, полагает П. Бергер, в повседневном бытии имеется «измерение религиозного», обнаруживается приватная религиозность, жизненно необходимая для человека. Эта поселенная в приватном пространстве религиозность может даже и не считаться таковой, но она образует «индивидуальный религиозный опыт повседневности», на основе которого формируется «индуктивная вера».

Соавтор П. Бергера по ряду произведений Т. Лукман исследует структуры «жизненного мира» и социальную реальность как феномен этого мира. Центральное понятие его концепции религии — «трансцендирование», трактуемое как выход за пределы биологической природы человека, как процесс конструирования «смыслового универсума». Трансцендирование представляет собой аспект всякой жизнедеятельности человека, но наиболее отчетливо проявляется в религиозности. Т. Лукман констатирует упадок в современном обществе «церковно ориентированной религии» и утверждает, что в то же время сохраняется и растет внецерковная религиозность. Он различает «специфическую» и «неспецифическую» формы религии, «видимую» и «невидимую» религию, к первой относит церковные формы религиозности, вторую считает всеобщей социальной формой. Религия придает смысл — всеобщий и индивидуальный — объективным образцам, задаваемым обществом. Она представляет собой способ, которым «закрепляются вышестоящие и трансцендентные смысловые связи». Она есть продуктивная сила человеческой способности к трансцендированию, посредством которой исторически сложившееся и символически заданное мировоззрение принимается индивидом и перерабатывается во внутреннюю субъективную форму. Религия является необходимым компонентом становления человека, ее значение состоит в придании смысла и полагании ценности его существования. Ныне религиозность перестала быть свойственной только церкви, «рассыпалась» по всему обществу. В семьях, коммунах, политических группах, группах общения и т. д. складываются приватизированные механизмы придания смысла. Как раз в этом и находит выражение «невидимая религия».

Философские и социологические интерпретации Философские и социологические трактовки религии многообразны, рознятся в зависимости от исходных принципов и методов. Философия на протяжении своей многовековой истории делала предметом осмысления и религию. Социология, выделившись в отрасль знания, также уделяет пристальное внимание этому феномену.

Немецкие мыслители К. Маркс (1818 — 1883) и Ф. Энгельс (1820 — 1895) базировали характеристику религии на диалектико-материалистическом понимании природы, общества, человека. Они полагали, что у религии нет «собственной» (вне всеобщей) истории, «особой не от мира сего» сущности и «особого» содержания. Религия развивается в контексте истории общества; в зависимости от движения материального производства, системы общественных отношений происходит и эволюция религии: «...религия как таковая не имеет ни сущности, ни царства. В религии люди превращают свой эмпирический мир в некую лишь мыслимую, представляемую сущность, противостоящую им как нечто чуждое»⁵. Под углом зрения проблемы «базис — надстройка» К. Маркс различает четыре относительно самостоятельные части системы общества: производительные силы, производственные отношения (экономическая структура, базис), общественные институты, учреждения (юридическая, политическая надстройка), формы общественного сознания (юридические, политические, религиозные, художественные). Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы.

С другой стороны, К. Маркс объясняет религию под углом зрения концепции идеального, которая разрабатывалась в контексте анализа товара, стоимости, цены, капитала и т. д. Идеальное является продуктом и формой духовного процесса, представляет собой не индивидуально-психологическое образование, а имеет общественно-историческое содержание. Воспроизводя материальные отношения, идеальное в то же время вплетено в ткань любой человеческой деятельности и общения. Оно «живет» в исторически сложившихся формах духовной культуры, благодаря множеству «чувственно-сверхчувственных» предметов, «вещей», в теле которых представлено нечто другое, нежели они сами. Действительный мир выражен в исторически сложившемся и исторически меняющемся общественном (коллективном) сознании людей. В нем закреплены «общественно значимые, следовательно, объективные мыслительные формы», значения, появившиеся в результате общественного развития, символы, в которых «функциональное бытие» вещи (репрезентация чего-то другого, отличного от нее) поглощает ее «материальное бытие»⁶.

Идеальное отлично от осязаемо-телесных предметов, в которых оно представлено; это объективная действительность особого рода, невидимая, неосязаемая, чувственно невоспринимаемая. Анализируя товар, К. Маркс раскрывает механизм образования фетишизма. Продуктам труда, когда они производятся как товары, присущ фетишизм: как только продукт делается товаром, он превращается в «чувственно-сверхчувственную вещь». *Общественные* свойства вещей, товарная форма продуктов труда кажутся присущими этим вещам от природы,

между тем они не имеют ничего общего с физической природой данных материальных предметов»

По мнению К. Маркса, «...религия есть самосознание и самочувствие человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял. Но *человек* — не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек — это *мир человека*, государство, общество. Это государство, это общество порождают религию, *превратное мировоззрение*, ибо сами они — *превратный мир*. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический *point d'honneur**, его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания».

Религия представляет собой общественный феномен, возникновение и существование которого обусловлено определенными складывающимися в обществе отношениями — ограниченностью способа материальной жизнедеятельности людей и вытекающими отсюда ограниченными общественными отношениями. Ф. Энгельс писал: «...всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных»⁸. В ходе истории объекты отражения меняются. Вначале ими были прежде всего силы природы, впоследствии, наряду с силами природы, вступают в действие также и общественные силы, которые противостоят людям столь же чуждо и первоначально так же необъяснимо, господствуют над ними с такой же, кажущейся природной, необходимостью, как и силы природы. Фантастические образы, в которых первоначально отражались только таинственные силы природы, приобретают теперь также и общественные атрибуты и становятся представителями общественных сил. Постепенно вся совокупность природных и общественных атрибутов множества богов переносится на одного всемогущего Бога, который является лишь отражением абстрактного человека. Возникает монотеизм — ко всему приспособляющаяся форма религии.

Ф. Энгельс не принимает однолинейный экономический детерминизм. По его мнению, как только историческое явление вызвано к жизни, оно тоже воздействует на другие общественные явления. Хотя политическое, правовое, философское, религиозное, художественное развитие основано на экономическом, все они также оказывают влияние друг на друга и на экономический базис.

Немецкий философ и социолог, один из основателей социологии религии М. Вебер (1864 — 1920), обращая внимание на сложность процедуры определения религии, писал: «Дефиниция того, что «есть»

*Вопрос чести.

религия, не может находиться в начале рассмотрения, в крайнем случае она может стоять в конце как следующая из него»⁹.

М. Вебер принимает разделение наук на науки о природе (естественные) и науки о культуре (социальные). Естественные науки используют генерализирующий (обобщающий) метод, формулируют общие законы и на их основе каузально *объясняют* природные явления. В социальных науках применяется индивидуализирующий метод, поскольку интерес исследователя направлен на индивидуальное в социальной жизни и он имеет дело с изучением духовных процессов. Науки о культуре стремятся *понять* социальные явления в их культурном значении; это значение не может быть выведено и объяснено с помощью общих законов, а предполагает соотнесение явлений культуры с идеями ценности.

М. Вебер признает право анализа культурной действительности под углом зрения ее экономической обусловленности и даже опасается недооценки значимости экономической интерпретации. Но, по его мнению, экономическое объяснение носит ничуть не более исчерпывающий характер, чем выведение капитализма из тех или иных преобразований религиозного сознания¹⁰.

Инструментом познания социальной действительности являются, по М. Веберу, идеальные типы. Они конструируются познающим субъектом в соответствии с определенной точкой зрения, на основе того или иного культурного интереса. Этот мысленный образ не является воспроизведением исторической реальности, а создается посредством одностороннего «усиления» определенных элементов действительности. В идеальном типе фиксируются *не родовые* признаки, а *своеобразие* явлений культуры. В реальной действительности такой мысленный образ в его понятийной чистоте нигде эмпирически не обнаруживается. Идеальный тип предназначен для измерения систематической характеристики индивидуальных, т. е. *значимых* в своей *единичности*, связей. Соотнесение и сопоставление эмпирической данности с идеальным типом помогают осознать ее практическое культурное значение. Применение метода конструирования при анализе религиозных явлений позволяет создать соответствующие идеальные типы — «христианская вера», «церковь», «секта», «христианство средних веков», «христианство», «религия».

Объектом социологии М. Вебер считает не любой вид внутреннего состояния или внешнего отношения индивидов, а социальное действие. Она призвана дать истолковывающее понимание и посредством этого каузальное объяснение такого действия. Действие индивида становится социальным, если имеет смысл, субъективно *осмысленно* соотносится с действиями других людей, ориентировано на ожидание определенного поведения других и в соответствии с этим сопровождается субъективной оценкой шанса на успех собственных действий.

По мнению М. Вебера, предпосылку религии образует проблема

смысла, которая возникает из переживания «иррациональности мира» и человеческой жизни. В экстремальном виде эта иррациональность проявляется в смерти, страдании, гибели, нравственной испорченности. М.Вебер характеризует религию как способ придания смысла социальному действию: в качестве явления культуры задает и поддерживает соответствующие смыслы, тем самым вносит «рациональность» в объяснение мира и в повседневную этику.

Религия концентрирует значения, на ее основе переживание мира переходит в мироосознание, в котором вещам придается определенное значение. Мир становится ареной действия демонов, душ, богов, сверхъестественных сил. Неоднородные элементы действительности сплетаются в систематизированный космос. Данные эмпирического опыта объединяются более или менее рациональным способом в представление о мире, которое квалифицирует происходящие события как бессмысленные или бессмысленные. Особое значение в человеческой жизни имеют отдаленные цели, и прежде всего цель всех целей, синтезирующая другие, более частные, цели. Эту цель предлагает основополагающая нравственно-религиозная идея спасения, воздаяния за беды, невзгоды и несчастья, пережитые человеком в жизни.

Религиозная интерпретация мира является средством овладения миром, освоения многочисленных смыслов окружающей действительности. Верование обеспечивает религиозное смыслозначение повседневной жизни людей. Религия задает иерархически построенную систему норм, в соответствии с которой одни действия разрешены, другие запрещены, и тем самым определяет моральные позиции по отношению к миру. Религиозность является побудительной силой, мотивом определенного рода социального действия, направленного на овладение миром. Религия воспитывает у своих последователей способность рационализации окружающей действительности.

В исследовании религии для М. Вебера главным является «обнаружение тех созданных посредством религиозных верований и практики религиозной жизни психологических стимулов, которые указывали направление поведению и удерживали индивидуум в нем»¹¹. Значение религиозных стимулов анализируется в контексте их влияния на развитие капитализма в Западной Европе. Наиболее «рациональным» типом хозяйствования считается капиталистическая система, которой присущ «дух капитализма». «Дух капитализма» понимается как «этически окрашенная жизненная максима», возбуждающая стремление к богатству и обуславливающая «рационализацию» получения дохода. М. Вебер находит источники развития капитализма в особенностях протестантизма. Он полагает, что исходным пунктом «духа капитализма» явилась идея призвания, что решающую роль в его утверждении сыграл аскетический протестантизм в кальвинистской разновидности. Неутомимый «труд по призванию», «самоотречение во имя труда по призванию» (аскеза), систематический самоконтроль,

выдвинутые кальвинистами, соответствовали потребностям капиталистического хозяйства. То обстоятельство, что кальвинизм рассматривал «труд по призванию» как средство «религиозной гигиены» и даже «знак милости божией», сделало его носителем «духа капитализма». «Рационализация» в ходе Реформации христианских представлений -выступает, таким образом, решающим фактором «рационализации» системы «хозяйствования». Капитализм не мог бы получить такого развития на Западе, если бы ему не предшествовало формирование «духа капитализма» под влиянием «хозяйственной этики»-кальвинизма.

Французский социолог и философ Э. Дюркгейм (1858 — 1917) стоял на позициях позитивизма, в качестве фактической базы использовал данные этнографии. Он руководствовался принципом социологизма, согласно которому общество представляет собой особую реальность, включающую «социальные факты», не сводимые к экономическим, психологическим, физическим и другим фактам, «Социальные факты» объективны, существуют независимо от индивида и имеют принудительную силу по отношению к нему*. Среди фактов выделяются морфологические, образующие «материальный субстрат» общества — плотность населения (частота контактов и интенсивность общения людей), пути сообщения, поселения и т. д., а также духовные, нематериальные факты — «коллективные представления», которые в совокупности составляют коллективное или общее сознание. Э. Дюркгейм отвергает сведение социального к биологическому и психологическому: необходимо объяснять «социальное социальным». Для такого объяснения используется идея общественной солидарности.

Религия представляет собой «социальный факт», и нужно выяснить, из каких элементов она состоит, какие причины ее производят, какие функции она выполняет. По мнению Э. Дюркгейма, идея сверхъестественного, Бога присуща лишь некоторым религиям, и уж тем более она чужда первобытным народам. Эта идея появляется лишь на определенной стадии развития, а потому неприменима для общего определения религии. Он различал «священную» и «профанную» области. Священное производится обществом, наделено особым моральным авторитетом и властью. Ему приписываются два свойства: запретность, отделенность от всего прочего и способность быть объектом любви и уважения; оно — источник принуждения, запрета и одновременно предмет поклонения. Сферу «профанного» образует повседневная жизнь с частными интересами, обычными занятиями, эгоистическими наклонностями. С помощью разделения «священного» и «профанного» Э. Дюркгейм дал следующее определение религии: «Религия представляет собой целостную систему верований и обрядов, относящихся к священным вещам, т. е. вещам отделенным, запретным; это система таких верований и обрядов, которые объединяют в одну моральную общину, называемую церковью, всех тех, кто признает эти

верования и обряды»¹². Религия есть особая форма выражения общественных сил, которые стоят выше индивидов и подчиняют их себе, она представляет собой «систему идей, при помощи которой индивиды представляют себе общество, членами которого они являются, и темные, но интимные связи, которые они с ним имеют»¹³. Религия дает понимание социальной реальности в мифологической форме, пытается перевести социальные отношения на понятный язык. Э. Дюркгейм специально подчеркивал наличие в религии системы знаков и символов, выражающих содержание социальной жизни. Коллективный способ жизнедеятельности, общество составляют ту объективно существующую реальность, которая является причиной, объектом и целью религиозных верований и ритуалов. Источником религии Э. Дюркгейм считает общественно-психологический процесс общения, коллективную психологию, возникающую на базе внеэкономической, производственной деятельности.

Со своей стороны религия выполняет ряд функций, главными из которых являются создание и укрепление общественной солидарности. Религия посредством прежде всего культа конституирует общество как целое: подготавливает индивида к социальной жизни, тренирует послушание (дисциплинирующая функция), укрепляет социальное единство (сплачивающая функция), поддерживает традиции, верования, ценности (воспроизводящая, транслирующая функция), возбуждает чувство удовлетворенности, социальный энтузиазм (воодушевляющая, эйфорическая функция). Религия выполняла и выполняет также и познавательную функцию, хотя эта функция стала присущей по преимуществу науке. «Неверно, — писал Э. Дюркгейм, — что наука, с одной стороны, и мораль и религия, с другой, представляют собой виды... антиномий, поскольку эти две формы человеческой активности в действительности происходят из одного и того же источника»¹⁴. Но все же наука, так же как и другие области духовной деятельности, постепенно оттесняет традиционные религии, область последних все более сокращается по сравнению с областью повседневной жизни, развиваются нетрадиционные формы религиозности.

На основе анализа австралийской тотемной системы Э. Дюркгейм сделал вывод о тождестве религиозного и социального. Он считал коллективные представления и чувства, возникающие в процессе общения, религиозными представлениями и чувствами. «Священные» вещи представляют собой символы общественного единства. У австралийских туземцев в качестве символа клана выступает тотем. И современное общество религиозно, даже если интеграция находит выражение в национальных и политических символах. Э. Дюркгейм считал однотипными собрания христиан, ритуально отмечающих события из жизни Христа, или иудеев, празднующих исход из Египта,

провозглашение десяти заповедей, с собраниями граждан в память какого-нибудь национального события.

Э. Дюркгейм внес существенный вклад в разработку структурно-функционального подхода; идеи этого подхода были развиты известными этнологами и социальными антропологами А. Радклифф-Брауном (1881 — 1955) и Б. Малиновским (1884 — 1942) и особенно американскими социологами Т. Парсонсом (1902— 1979) и Р. К. Мертоном (р. 1910). Общество рассматривается как иерархическая система, состоящая из некоторого множества подсистем (элементов), в центре внимания находятся проблемы структурирования, дифференциации, функционирования, интеграции, равновесия, стабильности, статусов, ролей, норм, образцов, ожиданий и т. д.

А. Радклифф-Браун исходил из общества как целого и имел намерение обнаружить слаженную работу его частей. Соответственно уделял преимущественное внимание анализу структуры общества, стремился выделить в институтах, разделенных временем и пространством, повторяющиеся образцы и связи. Функциональное единство общества понимал как состояние, в котором все части социальной системы работают гармонично и внутренне согласованно, а ту или иную из них объяснял на основе вклада, который она вносит в воспроизводство целого и определенной структуры. С этих позиции А. Радклифф-Браун говорит и о религии: «Мы исходим из гипотезы, что социальные функции религии не зависят от ее истинности или ложности, что религии, которые мы считали ошибочными или даже абсурдными... могут быть частями социального механизма и что без этих «ложных» религий социальная эволюция и развитие современной цивилизации невозможны»¹⁵.

Б. Малиновский в центр внимания поставил отыскание функции части (элемента) внутри социального целого и сформулировал постулат универсальной функциональности, согласно которому для каждого действия и института существует функция или функции и общества не содержат нефункциональных элементов. Он писал: «...в любом типе цивилизации любой обычай, материальный объект, идея и верования выполняют некоторую жизненную функцию, решают некоторую задачу, представляют собой необходимую часть внутри действующего целого»¹⁶.

Т. Парсонс интересуется прежде всего структурами и процессами, обеспечивающими интеграцию общества, анализирует механизмы поддержания социального порядка, институциональный аспект социального действия. Он полагает, что социальная система как целое решает следующие задачи: адаптации к внешним условиям, целедостижения, интеграции, воспроизводства структуры и снятия напряжений. Соответствующие подсистемы специализируются на выполнении определенной функции: функцию адаптации обеспечивает экономика, целедостижения — политика, интеграции — правовые институты и

обычай, воспроизводства структуры — верования, мораль, институты социализации (в том числе семья и учреждения образования). Стабильность системы зависит от результатов деятельности подсистем, а каждая подсистема испытывает на себе последствия функционирования всех остальных. В сложных общественных системах их взаимовлияние реализуется с помощью символических посредников. По мнению Т. Парсонса, при обеспечении интеграции особую роль играет «система поддержания образцов», которая сочленяет нормы и экспектации с регулируемыми их ценностями. В системе поддержания образцов решающее значение имеет религия с ее акцентом на ценности. «Сочленение норм и экспектации, — говорит Т. Парсонс, — с «регулируемыми» их ценностями может быть названо легитимизацией нормативной системы. Здесь находится важнейшая точка сочленения социальной системы с системой культурной. В конечном счете легитимизация восходит к религиозным обоснованиям, но в сложных обществах, кроме религиозного, имеются и многие другие нижележащие уровни узаконения»¹⁷.

Р. К. Мертон существенно пересмотрел постулат универсальной функциональности и предложил «теорему»: как одно явление может выполнять разные функции, так и одна и та же функция может выполняться различными явлениями. К тому же, по его мнению, определенные явления могут оказаться «афункциональными» или «дисфункциональными». В соответствии с таким пониманием Р. К. Мертон выдвинул идею функциональных эквивалентов, «альтернатив», «заменителей», т. е. таких институтов, которые могут выполнять одну и ту же функцию¹⁸.

Ряд представителей структурного функционализма к числу религиозных феноменов относит не только традиционные религии, но и любые системы ценностей, которые вытесняют религию и выполняют присущие ей в прошлом функции.

Биологические и психологические концепции

Биологические концепции ищут основу религии в биологических или биопсихических процессах человека. С этой точки зрения основу религии составляют «религиозный инстинкт»; религиозное чувство, которое «примыкает к инстинкту сохранения индивидуума или группы» и выступает как «оружие в борьбе за жизнь»; «ген религиозности». Религия — это «психофизиологическая функция организма»; представляет «кульминацию основной тенденции организма реагировать особым образом на те или иные положения, в которые его ставит жизнь»; «как и сексуальность, часть человеческой природы», пробуждающая «глубокие страстные чувства», и т. д.

Психологические объяснения выводят религию из индивидуальной или групповой психики. Наиболее распространены поиски основы

религии в эмоциональной сфере. В качестве эмоциональной «клеточки» брались самые разные чувства — зависимость и страх, почитание и благоговение, любовь, переживание бесконечности, стыд, нравственные чувства, чувство возвышенного и др. Были и такие теории, которые выводили религию из интеллектуальной или волевой сферы.

Заметим, что чисто биологические объяснения не пользуются в религиоведении широким признанием. Чаще преувеличенное значение биологическим факторам придается в ходе психологического анализа, в соответствии с пониманием природы психики.

Один из основателей психологии религии — американский философ-прагматист У. Джеймс (1842—1910)—развивал идеи функционального направления в психологии на основе моторно-биологической концепции психики как формы активности организма, средства адаптации к среде. Он объяснял религию, исходя из индивидуальной психики: «Условимся под религией подразумевать совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности, поскольку их содержанием устанавливается отношение к тому, что она почитает божеством»¹⁹. Религия коренится в эмоциональной сфере психики индивида. У. Джеймс писал: «...чувство есть глубочайший источник религии, а философские и богословские построения являются только вторичной надстройкой, подобной переводу подлинника на чужой язык»²⁰. У. Джеймс разработал понятие религиозного опыта, под которым понимал субъективные религиозные феномены в различных формах — мистические видения, экстатические состояния, экзальтированные созерцания, галлюцинации и пр. Особое внимание он уделял анализу религиозного чувства и признавал вероятность того, что оно не включает в себе такого элемента, который имел бы с психологической точки зрения специфическую природу: религиозная любовь — это лишь общее всем людям чувство любви, обращенное на религиозный объект; религиозный страх — это обычный трепет человеческого сердца, но связанный с идеей божественной кары²¹, и т.д.

На основе выдвинутого прагматического критерия истинности У. Джеймс полагал, что истинность религии и веры в Бога проистекает из их «полезности», «выгодности»: общей психологической функцией всех религий является переход от душевного страдания к постепенному освобождению от него. Религия обладает чудесной властью самые невыносимые страдания человеческой души превращать в самое глубокое и самое прочное счастье²². Изучая процессы религиозных обращений молодых людей, психолог пришел к выводу, что такие обращения ведут юношу или девушку к внутреннему росту, к более интенсивной духовной жизни.

На базе коллективной психологии интерпретировал религию французский философ-позитивист, социолог и психолог Л. Леви-Брюль (1857—1939). Он полагал, что различным социально-историческим типам общества соответствуют различные формы мышления, отличал

первобытное мышление и мышление цивилизованных обществ. Свообразие первобытного мышления обуславливает характер соответствующих «коллективных представлений». Первобытное мышление является мистическим. Первобытный человек в каждый данный момент не только имеет образ объекта и считает его реальным, но и надеется на что-нибудь или боится чего-нибудь, поскольку ощущает какое-то действие, исходящее от объекта или воздействующее на него. Это действие (влияние, сила, таинственная мощь) признается реальностью и составляет один из элементов представления о предмете. Но первобытное мышление является не только мистическим, но одновременно и пралогическим, нечувствительным к противоречиям и непроницаемым для опыта. Оно, вместо установления логических отношений (включений и исключений), подчинено закону партиципации (сопричастия). Оно не «антилогично» и не «алогично», но относится к противоречиям с безразличием и не стремится избегать их, «безразлично к логической дисциплине». Партиципация состоит в том, что мышление всюду видит разнообразные формы передачи свойств путем переноса, соприкосновения, передачи на расстояние посредством заражения, осквернения, овладения. Сопричастность проявляется и в другом аспекте. Реализуемая пралогическим мышлением интимная сопричастность обеспечивает тесную общность между существами, сопричастными друг другу. «Сущность сопричастности, — пишет Л. Леви-Брюль, — заключается как раз в том, что всякая двойственность в ней стирается, сглаживается, что, вопреки принципу противоречия, субъект является и самим собой, и существом, которому он сопричастен»²³.

Пралогическое и логическое, иррациональное и рациональное, закон противоречия и закон партиципации сосуществуют. Но если в первобытном обществе преобладает пралогическое, то в дальнейшем происходит расширение сектора логического мышления. Однако и «...наша умственная деятельность является одновременно рациональной и иррациональной. Пралогический и логический элементы сосуществуют в нем (нашем обществе. — *И. Я.*) с логическим»²⁴.

Наряду с обычаем и языком к коллективным представлениям Л. Леви-Брюль относил и верования. Коллективные представления служат «основанием» религиозных институтов (и не только их) в силу следующих свойств: они носят императивный повелительный характер, передаются из поколения в поколение, навязываются отдельным личностям, пробуждая в них чувства уважения, страха, поклонения в отношении своих объектов, не зависят в своем бытии от отдельной личности; они не являются продуктом интеллектуальной обработки, в них образ не отдифференцирован от чувств, слит с эмоционально-моторными элементами.

В цивилизованных обществах мышление способно анализировать объект веры рационально-логически, но он дается и в коллективных

представлениях: в современном молении в состоянии экстаза происходит слияние субъекта и объекта. «Достаточно, — приводит пример Л. Леви-Брюль, — рассмотреть один объект, Бога, например, как его рассматривает и исследует логическое мышление и как он дан в коллективных представлениях иного строя. Рациональная попытка познать Бога одновременно как будто и соединяет мыслящего субъекта с Богом, и отделяет от него. Необходимость подчиняться логической дисциплине противопоставляет себя партиципациям между человеком и Богом, не могущим быть представленным без противоречия. Таким образом, познание Бога приводит к нулю. А между тем какая нужда в этом рациональном познании у верующего, чувствующего себя соединенным со своим Богом? Разве сознание сопричастности своего существа с божественной сущностью не дает ему такой уверенности, по сравнению с которой логическая достоверность остается всегда чем-то бледным, холодным и почти безразличным?»²⁵ Л. Леви-Брюль делает следующий прогноз: логическое мышление никогда не сможет сделаться универсальным наследником пралогического мышления; всегда будут сохраняться коллективные представления, которые выражают интенсивно переживаемую и ощущаемую сопричастность, в которых нельзя будет вскрыть ни логическую противоречивость, ни физическую невозможность²⁶.

Австрийский психолог, невропатолог и психиатр З. Фрейд (1856 — 1939) применил принципы основанного им психоанализа и к исследованию религии. Он биологизировал и натурализировал психику человека. По его мнению, основу психики индивида составляет бессознательное — «Id» («Оно»), которое является психическим представителем «первичных влечений» — природного биологического начала. Среди первичных имеются влечения к жизни — сексуальные и влечения к самосохранению (Эрос), а также влечения к смерти, к разрушению (Танатос). В сфере «Оно» доминируют сексуальные влечения, которые, в отличие от стремления к самосохранению, способны к вытеснению и сложной трансформации. Под влиянием окружающих, предъявляющих индивиду систему табу, формируется «Ego» («Я»), поверхностный слой душевного аппарата — сознание, которое измеряет деятельность «Оно» с принципом реальности. В ходе социализации формируется еще одна структура — «Super-Ego» («Сверх-Я»), в ней интериоризуются моральные, этические требования, идеалы и запреты. Она воспроизводит в личности ту функцию, которую выполнял родитель и воспитатель в первом периоде жизни индивида. Стремящиеся к осуществлению бессознательные влечения наталкиваются на сопротивление сознания, происходит их вытеснение. «Я» оказывается под давлением «Оно», с одной стороны, и «Сверх-Я» — с другой. Стремясь примирить эти тенденции, «Я» постоянно терпит неудачу, а потому оказывается «льстецом, оппортунистом, лжецом». Развивается чувство страха и вины, а вытеснение влечений чревато

появлением невроза. З.Фрейд считает невроз индивидуальной религиозностью, а религию — универсальным коллективным неврозом. Религия играет важную роль в культуре как средство защиты от опасности индивидуального невроза. З. Фрейд писал: «Последствия происшедших в доисторическое время процессов, подобных вытеснительным, потом еще долгое время преследуют культуру. Религию в таком случае можно было бы считать общечеловеческим навязчивым неврозом, который, подобно соответствующему детскому неврозу, коренится в Эдиповом комплексе, в амбивалентном отношении к отцу... благочестивый верующий в высокой степени защищен от опасности известных невротических заболеваний: усвоение универсального невроза снимает с него задачу выработки своего персонального невроза»²⁷. Эдипов комплекс выражается в эмоциональной привязанности мальчика к матери и двойственном отношении к отцу. Испытывая влечение к матери, мальчик одновременно ненавидит и любит отца (амбиваленция «ненависть — любовь»), привязан к нему, но невольно хочет его смерти. Религия коренится в Эдиповом комплексе сына, который хотя бы в воображении убил своего отца, чтобы занять место рядом с матерью. «Психоанализ, — писал З. Фрейд, — научил видеть нас интимную связь между отцовским комплексом и верой в Бога, он показал нам, что личный Бог психологически не что иное, как идеализированный отец...»²⁸. Происхождение религии З. Фрейд связывал с беспомощностью человека перед противостоящими силами природы и внутренними инстинктивными силами: он видел в ней «арсенал представлений, порожденных потребностью сделать человеческую беспомощность легче переносимой»²⁹. Религиозную веру он считает иллюзией, поскольку к ее мотивировке примешано исполнение желания; по своей психологической природе и религиозные учения оказываются иллюзиями. Под влиянием рационального начала человек со временем расстанется с религией, обретет «чувство реальности». В аналитической психологии К. Г. Юнга (1875—1961), швейцарского психолога и культуролога, религиозные представления выступают как продукты «коллективного бессознательного», а позднее — как «базовый религиозный феномен». Он считает, что вытесненные содержания личного опыта индивида составляют лишь поверхностный слой бессознательного; более глубокий и более значимый слой является врожденным и имеет не индивидуальную, а всеобщую природу. «Коллективное бессознательное идентично у всех людей и образует тем самым всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе сверхличным»³⁰. Содержание коллективного бессознательного составляют архетипы: «...говоря о содержаниях коллективного бессознательного, мы имеем дело с древнейшими, лучше сказать, изначальными типами, т. е. испокон веку наличными всеобщими образами»³¹. Они могут открываться сознанию во сне, в медиумическом трансе или в мистическом

откровении. Другим выражением архетипов являются мифы, сказки, религиозные учения. Во всех этих случаях сознание имеет дело с более или менее «переработанными» архетипами, предстающими в виде систем символов.

Религию К. Г. Юнг определяет как «тщательное наблюдение» за тем, что Р. Отто назвал «нуминозным». «Религия, — пишет К. Г. Юнг, — является особой установкой человеческого ума... внимательное рассмотрение, наблюдение за некими динамическими факторами, понятыми как «силы», духи, демоны, боги, законы, идеи, идеалы—и все прочие названия, данные человеком подобным факторам, обнаруженным им в своем мире в качестве могущественных, опасных; либо способных оказать такую помощь, что с ними нужно считаться; либо достаточно величественных, прекрасных, осмысленных, чтобы благоговейно любить их и преклоняться перед ними... Можно сказать, что «религия» — это понятие, обозначающее особую установку сознания, измененного опытом нуминозного»³².

Полученные в результате переработки изначальных априорных архетипов «вечные образы», содержащиеся в символических системах, должны привлекать, убеждать, очаровывать, потрясать. «Они, — полагает К. Г. Юнг, — созданы из материала откровения и отображают первоначальный опыт божества. Они открывают человеку путь к пониманию божественного и одновременно предохраняют от непосредственного с ним соприкосновения. Благодаря тысячелетним усилиям человеческого духа эти образы уложены во всеохватывающую систему мироупорядочивающих мыслей. Они предстают в то же самое время в виде могущественного, обширного, издревле почитаемого института, каковым является церковь»³³. Психологию не занимает вопрос об истинности или ложности идеи, она интересуется исключительно фактом наличия идеи, например непорочного зачатия. С точки зрения психологии эта идея истинна ровно настолько, насколько она существует. К. Г. Юнг видит в религии коллективно вырабатываемую форму защиты от невроза и делает вывод о психологической необходимости религии и обращения к ней человека в его стремлении к душевному здоровью.

«Гуманистический психоанализ» немецко-американского философа, социолога и психолога Э. Фромма (1900— 1980) переосмысливает символику бессознательного, акцентируя внимание на противоречиях человеческого существования, конфликтных ситуациях, вызванных социокультурными факторами в обществе тотального отчуждения. Понятие религии получает широкое толкование. Неправоммерно сводить религию только к тем системам, в центре которых находятся Бог и сверхъестественные силы; кроме монотеистических существовало и существует множество иных религий. И светские системы, такие, как современный авторитаризм, психологически необходимо отнести к религиозным, «...под «религией», — пишет Э. Фромм, — я понимаю любую систему взглядов и действий, которой придержива-

ется какая-то группа людей и которая дает индивиду систему ориентации и объект поклонения»³⁴. Религиозность усматривается в любом служении идеалам, независимо от того, поклоняется человек идолам, богам и святым, или вождям, классу, нации и партии, или успеху, богатству и силе. Любой человек является религиозным, а религия — неизбежно присущей всем историческим эпохам. Одной из разновидностей религии Э. Фромм считает невроз. Он переводит формулу З. Фрейда, который считал религию коллективным неврозом, и трактует «невроз как личную форму религии или, точнее, как регрессию к примитивным формам религии, находящимся в конфликте с официально признанными формами религиозной мысли»³⁵.

Э. Фромм различает авторитарную и гуманистическую религии. Авторитарной религию делает идея, согласно которой человек должен повиноваться внешней силе, господствующей над ним. Главная добродетель такой религии — послушание, а главный грех — неповиновение. По мнению Э. Фромма, «повиновение могущественной власти представляет собой один из способов, при помощи которого человек избавляется от чувства одиночества и собственной ограниченности. Этим актом подчинения он утрачивает свою независимость и цельность как индивид, но обретает чувство безопасности и защищенности благодаря внушающей страх и благоговение силе, частью которой он как бы становится»³⁶. Гуманистическая религия, напротив, сосредоточена на человеке и его способностях, ориентируя индивида на самостоятельность и веру в собственные силы, на реализацию своего потенциала; она утверждает ценность человеческой личности, право человека на счастье и свободу. Религиозное переживание в такого рода религии есть переживание единства со всем сущим, основанное на родственном отношении к миру, осознанном при помощи мысли и любви. Гуманистическая религия развивает способности любви к ближнему и к самому себе и чувство солидарности со всеми живыми существами. Целью человека в такой религии является достижение величайшей силы, а не величайшего бессилия, добродетелью — самореализация, а не покорность.

Э. Фромм считает, что религиозный опыт не обязательно связан с теизмом, и идею Бога рассматривает как символическую. Однако безбожие, с его точки зрения, не означает безрелигиозности, и собственную концепцию психоанализа Э. Фромм провозглашает «новой теологией».

Этнологический подход Этнологические теории строятся на основе использования этнографического материала, а для объяснения религии чаще всего используют идеи культурной (социальной) антропологии. Источник религии усматривается в некоей «человеческой природе», присущей индивиду

я образуемой комбинацией материальных и духовных потребностей, или же в определенном культурно-антропологическом комплексе.

Английский этнограф Б. Малиновский известен и как «полевой» исследователь, и как систематизатор теоретических подходов к религии, развитых с точки зрения этнологии. Разрабатывая в функциональном аспекте идею социальной антропологии, он берет в качестве исходного понятие культуры. Она представляет собой сложную органическую совокупность институтов, «инструментальный аппарат», посредством которого человек осваивает окружающий мир и удовлетворяет свои потребности — первичные (самосохранения и сохранения вида) и вторичные (формируемые и развиваемые самой культурой). На поведение человека оказывают влияние врожденные факторы, а культура поднимает его над биологической детерминированностью. Внутри целого элементы находятся в состоянии взаимозависимости, каждый элемент оказывается функцией другого элемента, изменения одного влекут за собой изменения других элементов.

Религия рассматривается в качестве всеобщего феномена культуры. Б.Малиновский анализирует религию в ее соотношении с наукой и магией на материалах бесписьменной культуры, главным образом жителей Тробрианских островов. Наука является рациональным освоением действительности. Рациональное отношение к миру существовало на всех ступенях культуры» На основе знаний изготавливались орудия охоты, конструировалось оружие, образовывались объединения для совместной деятельности, организовывались сельскохозяйственные работы и т. д. Наука представляет собой «рациональное обращение» с окружающим миром в соответствии с имеющимся знанием и техникой, она конституирует повседневный, «профанный» мир. Наряду с этой областью имеется, сфера «сакрального», к которой относятся Магия определяется как «вера в возможность достижения успеха с помощью волшебных формул и ритуалов». Она применяется, в таких фазах деятельности, в которых недостаточны рациональные средства достижения цели. Ситуация, в которой не хватает рациональных способов достижения цели или они перестают действовать», порождает в психологии человека остроаффективные состояния (и в примитивных обществах, и в цивилизованных). Поскольку рациональное, направленное на достижение цели действие невозможно, человек, прибегает к квази-действию, В результате таких магических акций происходит снижение эмоционального напряжения, достигается известное равновесие, до некоторой степени преодолеваются фрустрации. Хотя эти акции не приводят к достижению внешних целей, они результативны в аспекте восстановления внутреннего равновесия.

Если в магии цели каждого действия точно определены и ограничены и в религии ритуал организован иначе. Религия имеет дело не

с конкретными фрустрациями повседневной жизни, а с фундаментальными проблемами человеческого бытия. «По своей догматической культуре, — говорит Б. Малиновский, — религия постоянно предлагает себя в качестве системы вероучительных положений, которая определяет место человека в универсуме, объясняет его происхождение и полагает цель. Обычному индивиду религия прагматически необходима, для того чтобы преодолеть ошеломляющее, парализующее предчувствие смерти, несчастье и судьбу»³⁷. Религия никогда не станет излишней, поскольку указанные проблемы принципиально не устранимы.

Б. Малиновский предлагает «гармонистическую модель» культуры. По его мнению, различные культурные феномены взаимодополняют друг друга в гармоническом целом. Наука, магия и религия выполняют различную, но взаимодополняющую работу в решении общих культурных задач.

§ 2. Сущностные характеристики религии

Исторически существовали и существуют конкретные религии, «религии вообще» не было и нет. Но для объяснения различных религиозных явлений в науке разрабатывалось соответствующее понятие. По отношению к религии формально-логическая дефиниция через указание рода и видового отличия неплодотворна. Выберем путь, на котором достигается единство, обеспечивается синтез характеристик ее сущности в разных аспектах. В самой общей форме можно сказать: религия есть сфера духовной жизни общества, группы, индивида, способ практически-духовного освоения мира и область духовного производства. В качестве таковой она представляет собой: 1) проявление сущности общества; 2) необходимо возникающий в процессе становления человека и общества аспект их жизнедеятельности; 3) способ существования и преодоления человеческого самоотчуждения; 4) отражение действительности; 5) общественную подсистему; 6) феномен культуры. Раскроем эти характеристики (о религии как феномене культуры см. гл. IV).

Выражение глубинных связей общества В религии обнаруживается сущность определенного типа общественных систем, она вытекает от внутренних, глубинных, скрытых от непосредственного наблюдения уровни общественной реальности, следовательно, в религии есть нечто адекватное сущности общества. Но, просвечиваясь в религии как явления, внутренние связи общества все же могут представать в ней в превращенном виде, а значит, маскируются. Превращенность не есть результат чье-либо произвола, злого умысла, сознательного обмана или заведомой интеллектуальной примитивности: это момент развертывания и обна-

ружения движения общества. Стало быть, религия многое «рассказывает» «о нем, важно только правильно расшифровать закодированную в ней информацию. Для этого недостаточно свести религиозный мир к каким-то действительным отношениям — ведь полная редукция недостижима. Важно из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы.

необходимо возникающий аспект жизнедеятельности человека века и общества Религия — не случайное образование, навязанное людям философами, жрецами, обманщиками, тиранами, как полагали многие мыслители прошлого (это мнение иногда высказывается и теперь). Она является необходимым продуктом общества на определенных этапах развития. Не подтверждается фактами и тезис о ней как о самодовлеющем начале — метаобщественном, надмирном и сверхисторическом. Она необходимо возникает и существует в обществе, включена в контекст всемирной истории и подвержена изменениям в соответствии с общественными переменами.

Как и любая другая сфера духовной жизни, религия зависима от материального производства. Для того чтобы размышлять по религиозным вопросам, заниматься религиозной деятельностью, чтобы могли функционировать религиозные учреждения, необходимы соответствующие материальные предпосылки. Именно материальное производство создает прибавочный продукт, который используется в духовной области, в том числе и религии. Но материальные отношения лишь в конечном счете, лишь опосредованно детерминируют возникновение, существование и воспроизводство религии. Непосредственное воздействие на нее оказывают различные области духовной сферы — политика, государство, мораль, искусство, философия, наука. В то же время она не является пассивным, «страдательным» продуктом общества: она живет «своей» жизнью, обладает способностью самовоспроизводства, продуцирует идеи, понятия, нормы, ценности, а также разнообразные материальные предметы. В творческой деятельности человека духовный процесс первичен по отношению и к его идеальным результатам, и к материальным воплощениям. Религия оказывает обратное влияние как на экономику, так и на различные области духовной сферы.

В мировом религиоведении наиболее широко представлена точка зрения, согласно которой появление и существование религии связывается прежде всего с отношениями несвободы, зависимости, ограниченности, господства — подчинения, иначе говоря, с той областью человеческого существования, которая недоступна управлению, распоряжению, целенаправленному регулированию. Высказывается и другая позиция: религия коренится в свободе человека, в его стремлении к высшему, к Абсолюту. Первая точка зрения представляется более предпочтительной. Заметим при этом, что имеются в виду отно-

шения несвободы, зависимости, обусловившие генезис религии, а также те, которые в дальнейшей истории детерминируют ее существование и развитие. В уже ставшей религиозной системе, «внутри» нее человек, конечно, может переживать и переживает защищенность, освобождение от сковывающих обстоятельств, выход за пределы ограниченности. Религия может давать ощущение свободы и прилива сил. Но состояние защищенности, переживание выхода за пределы ограниченности, ощущение свободы и прилива сил возникают как нечто «другое», производное от действительно существующих отношений зависимости, несвободы, а стремление к высшему, Абсолюту потому и появляется, что наличное бытие человека временно, ограничено, относительно, эфемерно. Приведем суждение К. Войтылы (р. 1920), главы Римско-Католической церкви папы Иоанна Павла II, который в христианской форме выразил обусловленность религии, в частности представления о характере связи «человек — Бог», отношениями зависимости «в самой структуре действительности». Он пишет: «Человек от Него (Бога — *И. Я.*) зависит, но зависимость эта глубоко скрыта в самой структуре действительности, и надо приложить какие-то усилия, чтобы ее открыть и установить»³⁸.

Способ существования и преодоления человеческого самоотчуждения Отчуждение — это превращение человеческой деятельности и ее продуктов, отношений и институтов в силы, господствующие над людьми. Главными моментами действительно отчуждения являются: а) отчуждение продукта труда от производителя; б) отчуждение труда; в) отчуждение государства, представляющего общий интерес, от отдельных и групповых интересов, бюрократизация; г) отчуждение человека от природы, экокризис; д) опосредование отношений людей отношениями вещей, деперсонализация связей; е) аномия, отчуждение от ценностей, норм, ролей, социальная дезорганизация, конфликты; ж) отчуждение человека от человека, изоляция и атомизация; з) внутреннее самоотчуждение личности — утрата «Я», апатия, неосмысленность.

В религии находят выражение указанные моменты отчуждения действительной жизни. Не она «ответственна» за развертывание отношений отчуждения в различных областях общественной жизни, а, наоборот, эти отношения обуславливают различные виды духовного освоения мира в отчужденных формах, в том числе и религию. Саморазорванность, самопротиворечивость мира соответствующим образом представлены в религии. В ней воспроизводится превращение собственных сил человека в чуждые ему силы, совершается оборачивание, перестановка, перемещение действительных отношений, «принятие одного за другое», происходит удвоение мира. «Другой», отличный от действительного, мир населяется самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью.

Религиозные персонажи и представления об их взаимосвязях, репрезентируя действительное отчуждение человека в экономической, политической, государственной, правовой, нравственной и других областях, сами объективируются, проявляются в действительных взаимоотношениях между людьми.

Но освоение мира в религии не сводится только к воспроизведению отношений отчуждения. Воспроизводя их, она в тоже время выступает в качестве способа их преодоления. Потребность в освобождении от власти чуждых сил ищет удовлетворения в идеях и ритуалах очищения, покаяния, оправдания, спасения, преодоления отчуждения от Бога, обретения потерянного рая, утешения и пр. Религия смягчает последствия действительного отчуждения посредством перераспределения общественного продукта в пользу наименее защищенных слоев общества, благотворительности и милосердия, объединения разобщенных индивидов в общине, развития межличностного общения в религиозной группе и т. д.

Отражение Отражение является свойством и общества в действительности целом, и его различных сфер, реализуется как в процессе актуальной общественной деятельности, так и в застывших ее результатах. Религия запечатлевает и воспроизводит в самой себе свойства природы, общества, человека. Если религия есть отражение, если в ней происходит отражение действительности, то она содержит соответствующую информацию об отражаемом. Получая информацию извне, она активно ее перерабатывает и пользуется ею для самоорганизации и ориентации в мире. Информационно-сигнальное отражение предполагает использование воздействий в качестве орудия обратного влияния. С другой стороны, это отражение избирательно, осуществляется с учетом собственных принципов религии, она «предвосхищает», предваряет результаты взаимодействия с другими областями жизнедеятельности людей.

В религии отражаются многообразные явления действительности. Прежде всего она отражает те ее стороны, которые обуславливают несвободу и зависимость людей. Но это отражение не исчерпывает всего содержания отражательного процесса в религии. Она принимает и перерабатывает информацию о разнообразных природных и общественных связях, о человеке, в ней находят отражение как господствующие над людьми внешние силы, так и те отношения, в которых выражаются свобода человека и возможности управления природными и общественными процессами. Она отражает всю действительность через призму отражения несвободы и зависимости. Результаты отражения запечатлеваются в сознании, в средствах действия и самих действиях, нормах и структурных схемах, организационных «матрицах».

Религия как подсистема По отношению к обществу в целом религия предстает как общественная подсистема. Каждая сфера духовной жизни представляет собой сложное образование, в котором осуществляется деятельность, имеются элементы, складывается структура. Любая система и ее подсистемы не могут быть сведены к какому-либо одному элементу и не могут рассматриваться вне взаимосвязи этих элементов, а их взаимосвязь осуществляется прежде всего в процессе функционирования. В религии выделяют сознание, деятельность, отношения, институты, организации. В свою очередь, каждая из указанных сторон характеризуется рядом признаков.

Являясь подсистемой общества, религия занимает в нем различное, меняющееся в ходе истории место и выполняет, сообразно с конкретно-исторической ситуацией, определенные функции. История показывает, что религия занимала в обществе следующие положения.

1. Религиозное сознание доминирует, пронизывает общественное, групповое и индивидуальное сознание. Религиозные общности совпадают с этническими. Религиозная деятельность составляет неременное звено общей социальной деятельности. Религиозные отношения «налагаются» на другие социальные связи. Институты соединяют в себе власть религиозную и светскую.

2. Светское сознание существует наряду с религиозным. Может испытывать влияние религии, но может быть и свободным от него. Религиозная деятельность хотя и вменяется в обязанность, но постепенно выделяется из общей цепи деятельности и привязывается к определенным условиям места и времени. Проявляется тенденция снятия с социальных связей печати религиозных отношений. Религиозная общность продолжает претендовать на совпадение с этнической общностью, однако идет процесс их дифференциации. Нередко провозглашается тождество религиозной и государственной принадлежности.

3. Религиозное сознание занимает второстепенное место в общественном сознании. Доминируют системы других идей. Религиозная деятельность и отношения являются частным видом деятельности и отношений. Религиозные группы отличны от этнических общностей и не совпадают с государственными. Духовная и светская власть принадлежит разным институтам.

В разных типах общества, на разных этапах истории, в разных странах и регионах позиции религии, функции и поле их действия меняются.

Индивид и личность в религии В ранних формах религии отдельный человек не выделял себя из религиозной группы, выступал как индивид, как единичный представитель рода или племени, которые являлись носителями этнорелигиозных комплексов. Отдельный человек смог стать *личностью* в религии (как и в других сферах бытия) лишь на определенном

этапе исторического процесса обособления и отличия себя от общности. В развитых религиозных системах личность может представлять в различных типах — «святой», «ородивый», «оглашенный», «аскет», «отшельник» и т. д., а в обыденной жизни — «верующий», «фанатик», «колеблющийся», «личность с превалирующей религиозной ориентацией» или «подчиненной» и др. Без религиозной личности не может существовать и развитая религиозная система. Религиозная личность — это человек в совокупности его индивидуальных качеств, в которой определенное место занимают и религиозные свойства, способный стать субъектом религиозной деятельности. Такой личности присуще качество «религиозность», которое образуют в сознании соответствующие представления, идеи, вера, потребности, чувства, а в поведении — посещение храма, молитва, участие в богослужении, совершение религиозных обрядов, празднование религиозных праздников, пост и т. д. Религиозность центрируется в отношении «Бог — человек», «человек — Бог» или, в зависимости от типа религий, в чем-то ином. Религиозные качества интериоризуются (лат. interior — внутренний), «овнутривляются» в процессе социализации, присвоения индивидом социального опыта в условиях религиозной среды, в результате чего складывается религиозная духовность личности. Духовность характеризует личность с точки зрения меры освоения ею духовной культуры, в том числе и религиозной. Духовность представляет собой постижение и приобщение к ценностям, самосознание и самопознание, возвышение интеллекта и чувствований, поиск смысла и цели существования, нахождение идеала, слушание и слышание голоса совести, творчество. Эти процессы могут быть связаны с религиозной верой или же с иными мировоззренческими ориентирами. Религиозная вера, совокупность религиозных представлений, переживаний, надежд, ожиданий, приобщение к религиозной культуре, религиозно-психологические процессы, в ходе которых совершается катарсис, образуют религиозную духовность личности, а содержание этой духовности зависит от религиозной принадлежности.

Глава II

ДЕТЕРМИНАЦИЯ РЕЛИГИИ

Система детерминант При объяснении религии важно ответить на вопрос, под влиянием каких факторов она возникает, существует и воспроизводится. Рассмотрим систему детерминант в разных аспектах, прежде всего выделим *виды связей* в этой системе. Причинные отношения порождают религию, различные религиозные явления и процессы в качестве следствий, каузальные связи являются главным генетическим фактором. Существенны и

исторические связи: религия — не только следствие причин, действовавших в прошлом и действующих в данный момент времени, но и результат развития общества в целом, его различных сфер, результат саморазвития. В числе детерминирующих религию факторов имеются и структурные связи — строения, внутренней организации общества, его подсистем, сфер, самой религии, «склонные» к устойчивости, постоянству, инвариантности. Большое влияние на религию оказывают функциональные отношения. В обществах определенных типов ряд функций выполняет религия, потребность в выполнении этих функций способствует ее воспроизводству. Можно говорить о наличии в комплексе детерминант религии и связей обусловливания, которые составляют среду, обстановку ее порождения, возникновения, существования, функционирования, связей вероятности, случайности.

Наряду с различными видами связей можно выделить *социумные, социокультурные, антропологические, психологические, гносеологические детерминанты*, их обычно метафорически называют «корнями религии». Они представляют собой комплекс факторов, создающих необходимость и возможность появления и существования религии. Социумные связаны с жизнедеятельностью общества как целого, находятся «на стороне» отношений вне сознания. Определяющими в конечном счете являются материальные отношения—это «перводетерминанты», но их влияние опосредовано. На религию оказывают «вторичное воздействие» различные области духовной сферы — политика, государство, мораль, искусство, философия, наука. Основу религии составляет совокупность общественных отношений, продуцирующих объективное бессилие людей перед внешними обстоятельствами. На базе социумных действуют *социокультурные, антропологические, психологические, гносеологические детерминанты*. В области культуры это такие явления, как деформация системы ценностей, наступление бездуховности, сдвиг приоритетов в сторону сциентизма, техницизма, вещизма, коммерциализация, широкое распространение шаблонной масс-культуры, тупики искусства и падение нравов, гипертрофирование гедонистических склонностей, порнографизация. Антропологические корни образуют те стороны жизни человека как индивида и как «совокупного человека», в которых обнаруживается хрупкость бытия, ограниченность существования — болезни, эпидемии, алкоголизм, наркомания, генная мутация, уродство, смерть, снижение до критического уровня генофонда этноса, геноцид, угроза перерождения «Homo Sapiens» и исчезновения человечества и пр. Психологические предпосылки религии существуют в индивидуальной и общественной психологии, в тех психологических процессах, в которых переживается ограниченность и зависимость бытия людей. Наконец, религия имеет и гносеологическую почву — в познавательной деятельности человека.

§ 1. Социумные основы

Объективность социумных факторов Социумные основы образует совокупность материальных (экономических, технологических) и производных от них отношений

в духовной сфере (политических, правовых, государственных, нравственных и др.), тех объективных отношений, которые господствуют над людьми в повседневной жизни, чужды им, продуцируют несвободу и зависимость людей от внешних условий. Основными сторонами этих отношений являются: стихийность природных и общественных процессов; развитие отчужденных форм собственности, внеэкономическое и экономическое принуждение работника; неблагоприятные моменты условий существования в городе и деревне, разделение и отрыв интеллектуального и физического труда, привязанность работника к тому или другому; скованность принадлежностью к классу, сословию, гильдии, цеху, касте, этносу, в рамках которых индивид выступает лишь как экземпляр множества (совокупности); частичность развития индивидов в условиях ограничивающего разделения труда; властно-авторитарные отношения, политический гнет государства; межэтнические конфликты, угнетение одного этноса другим; эксплуатация колоний метрополиями; войны; зависимость от природных стихий и экокризисных процессов.

Отношения, в основе которых лежит материальное производство, развертываются в двух аспектах — отношения людей к природе и друг к другу.

Детерминанты в отношении общества и природы Характер отношения людей к природе, общества и природы зависит от уровня развития производительных сил: от степени вооруженности средствами производства, прежде всего орудиями труда (инструментами, механизмами, машинами и пр.), а также от уровня развития людей — участников общественного производства.

Чем ниже уровень развития производительных сил, тем в большей мере природные силы господствуют над людьми и соответственно тем властнее действует этот аспект социумной основы. В ходе истории наблюдается рост производительных сил, особенно средств производства, возрастает уровень вооруженности орудиями труда, а потому расширяются возможности управления природными процессами, снижается степень зависимости повседневной жизни людей от природных сил. Принципиальный скачок в развитии средств производства совершается с переходом к индустриальному обществу. Но последствия научно-технического прогресса противоречивы. Налицо факт, характерный для XX в., особенно его конца: с одной стороны, пробуждены к жизни такие промышленные и научные силы, о которых и не подоз-

ревали ни в одну из предшествовавших эпох, истории человечества и которые, казалось бы, открывают перспективу благоденствия человечества и отдельного человека; с другой — сам научно-технический прогресс как бы создает новые координаты зависимости, незащищенности и риска.

И «наши дни» уровень развития науки и техники не защищает повседневную жизнь людей от многих стихийных природных процессов, не исключает стихийных бедствий — смерчей, тайфунов, землетрясений, наводнений, засух, эпидемий и пр. Даже самые совершенные технологические системы не гарантируют от неожиданных и катастрофических сбоев. Сбои особенно опасны в таких отраслях, как ядерная энергетика, освоение космоса, химическая промышленность, производство угля, нефти и газа, генная инженерия и др. Трагедии, связанные с техникой ядерно-космического века, с теми могучими силами, которые сами же люди вызвали к жизни, усиливают тревогу.

Непросто противостоять опасности эпидемий. И если в прошлые века свирепствовали оспа, чума, холера, то ныне на человечество напал опасность СПИДа.

Все большее беспокойство вызывает нарастающая опасность экологического кризиса. С одной стороны, НТР способствует развитию производительных сил, новых технологий, материалов, компьютерной и робототехники, ее результаты повышают комфорт повседневной жизни, создают ранее неведомую культурную среду и т. д.; с другой — всякое производство имеет «отходы», побочные последствия, загрязняющие окружающую среду, создающие ситуацию риска, несвободы и зависимости, чреватые опасностями для самого существования жизни на Земле. Степень управления экологическими процессами в мире пока что невысока. Пренебрежение к реально существующим законам пространственной организации природы и человеческого общества приводит к опасным последствиям. Уже не вызывает сомнения тот факт, что человечество нанесло природе непоправимый ущерб.

Факторы в области отношений людей друг с другом Социумные детерминанты действуют в сфере не только отношения людей к природе, но и их отношений друг к другу. Противоречивость общественного прогресса в этом аспекте связана с развитием отчужденных форм собственности, с эксплуатацией, с ограничивающим разделением труда, разделением на классы и иные группы (сословия, гильдии, касты и пр.), с властью государства и противостоянием государств, что вызывает социальные, политические, классовые, межсословные, межэтнические, межгрупповые, межличностные и прочие конфликты.

Во всей прошедшей донныне истории отношения в обществе складывались, функционировали и изменялись в основном стихийно, возможности управления ими, хотя и расширялись, все же оставались

ограниченными. Общественные отношения, вследствие того что совместная деятельность людей осуществляется стихийно, выступали не как их собственная объединенная сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть. Действие стихийных неконтролируемых и неуправляемых сил, господствующих над людьми, идущих вразрез с их ожиданиями, составляло существенную черту общественного процесса.

Основой религии в первобытном обществе была низкая степень развития производительных сил и соответственная ограниченность отношений людей рамками материального производства, а значит, ограниченность всех их отношений к природе и друг к другу. Естественно, родовая связанность подчиняла индивидов. При рабовладении, феодализме, капитализме, в «смешанных» обществах развитие подчинено законам движения отчужденных форм собственности. Рабовладельческий и феодальный строй предполагает внеэкономическое принуждение работника. Рабовладельческий основывался на непосредственных отношениях господства и подчинения. При феодализме личная зависимость обнаруживается как в отношениях материального производства, так и в других сферах жизни; зависимы все — крепостные и феодалы, вассалы и сюзерены, миряне и духовенство. Для социальных связей в эту эпоху характерны авторитарность и корпоративность. Капитализм воспроизводит отношения господства и подчинения в опосредованной форме. Юридически человек свободен, но подчинен экономическим регуляторам, законам движения капитала, который вносит свои «правила игры» в социальную, политическую и другие области. В «смешанных» обществах переплетаются родоплеменные, феодальные, капиталистические и иные отношения, внеэкономическое принуждение соединено с экономическим, традиционные структуры существуют наряду с новационными, рост степеней свободы сдерживается авторитарной, нередко военизированной системой управления и власти.

По мере все большего разделения труда работник формируется как частичный индивид, прикованный к какому-то виду деятельности, к полученному статусу. Тем самым увеличивается ограниченность людей, зависимость их от заданных обстоятельств жизнедеятельности, растет степень несвободы. С разделением труда на умственный и физический духовное производство и потребление в оптимальных формах закрепляются за немногими ценой тяжелого физического труда большинства людей. Развиваются противоположность города и деревни, разделение промышленной и сельскохозяйственной деятельности.

На всех этапах истории спутником человечества были войны. По некоторым подсчетам, за время существования нашей цивилизации произошло более 14 500 войн, в которых погибло более 3,5 млрд. человек. Во время второй мировой войны, когда военные действия велись на территории 40 государств, ее жертвами стали 50 — 55 млн., число

раненых — 34 — 35 млн., 20 — 25 млн. человек стали инвалидами. В период после 1945 г., который неверно называется «послевоенным», развязано более 100 войн. Сейчас не исчезла опасность ядерного апокалипсиса, гибели цивилизации, всего человечества.

В мире более 950 млн. людей не могут удовлетворить самые элементарные потребности. Каждый год от голода в мире погибает около 50 млн. человек. Опасности современного мира оборачиваются более серьезными и прямыми последствиями для женщин, чем для мужчин. Порнография углубляет мировой кризис, разрастается кризис демографический: снижение рождаемости (на Западе и Севере) и демографический взрыв (на Востоке и Юге).

§ 2. Психологические факторы

Психологические факторы религии — это состояния, процессы, механизмы общественной, групповой и индивидуальной психологии, которые создают возможность, благоприятную психологическую почву для производства и усвоения религии. Эти факторы действуют на базе социумных в связи с гносеологическими. Различают общественно-психологические и индивидуально-психологические детерминанты. Различение это условно: хотя феномены общественной и групповой психологии сверхиндивидуальны, они не могут протекать иначе как в психологии индивидов.

Общественно-психологические факторы религии составляют феномены психологии общества и групп. К ним относятся: кризисные состояния общественно-психологической атмосферы, превратный характер общения, общественное и групповое мнение, механизмы внушения, подражания, психического заражения, традиции, обычаи и пр.

Кризисные состояния общественно-психологической атмосферы могут проявляться в настроениях разочарования в прошлом и настоящем, тревожного ожидания будущего, в отягощенности исторической памяти, расшатывании общественных и групповых идеалов, падении общественных нравов, массовых и групповых страхах и страданиях и т.д.

Общение является персонифицированной формой общественных отношений, одной из существенных потребностей людей. В условиях отчуждения человека от человека происходит дисгармонизация общения, общение приобретает превратные формы, опосредуется вещными отношениями. Создается психологическая предрасположенность к религиозному общению.

Питательную почву религии образуют неосознанные явления общественной и групповой психологии. Неосознанные аспекты имеются в

общественно-психологических механизмах сообщения, внушения, подражания, взаимозаражения, в общественном и групповом мнении, в традициях и обычаях.

Общение в ходе совместных действий порождает групповые психологические явления. В психологии людей происходят изменения, появляются коллективные представления и переживания, несвойственные индивидам, когда они действуют вне группы. Коллективное действие вызывает явления синергии (достижение более высоких результатов), фасилитации (облегчение работы), снижения психологической напряженности, производит возбуждение жизненной энергии.

Общественно-психологические феномены — коллективные представления и переживания, групповые мнения, нормы и ценности, традиции — императивны по отношению к индивидууму и принудительно навязываются ему помимо его воли и сознания, факторы их возникновения лежат вне индивидуальной психологии и действуют на личность извне. В этих феноменах образ слит с эмоционально-моторными элементами и потому не является продуктом специальной сознательно-интеллектуальной обработки. Öffentlich-психологические процессы выступают как нечто сверхиндивидуально-человеческое, как то, что дается индивиду «свыше», что выводит его за пределы обычной, повседневной жизни.

Индивидуально-психологические предпосылки

Индивидуально-психологические факторы действуют в психологии индивида. Это переживание всесторонней зависимости от других людей, заданность механизмов психики и личностных свойств, личное страдание и горе (от неизлечимой болезни, смерти близкого человека и т. д.), страх смерти, духовный распад личности, чувства одиночества и заброшенности, ощущение индивидом безысходности кризисной ситуации, в которой он оказался, склонность к поклонению авторитетам, к делегированию воли и решимости, заостренные стереотипы мышления.

Совместная жизнь людей обуславливает многостороннюю зависимость их друг от друга. В распоряжении других находятся предметы удовлетворения потребностей данного лица. Без поддержки не добиться желаемого социального статуса. Индивид нуждается в заботе окружающих, в помощи с их стороны в делах, которые в одиночку он выполнить не в состоянии. Потребность в утешении остро переживается в страдании, в горе, в болезни, в уродстве, в неудачах и поражениях.

Психологическую почву религии создает устойчивое, постоянное чувство страха перед разрушительными силами природы и общества. «Страх создал богов», — говорил древнеримский поэт Стаций (ок. 40 — ок. 96).

Страх является естественной реакцией на реальную опасность, сигналом тревоги, но это тягостное, неприятное чувство, в сравнении

с другими эмоциями оно наиболее угнетает человека. Сильный, постоянный, застойный страх обладает разрушительными силами: ослабляет живую связь с действительностью, искажает ощущение и восприятие, возбуждает болезненную фантазию, сковывает мышление, рассеивает внимание.

Отношения бессилия, зависимости, которые в данных условиях непреодолимы, неустранимы, порождают психологический комплекс, включающий страх, отчаяние, и в то же время ожидание лучшего, надежду на избавление от гнета чуждых сил. Невозможность действительного освобождения приводит к поискам освобождения духовного. Появляются видения, пророчества, в которых на смену апокалиптическим настроениям приходит торжественное восполнение.

Большое место среди эмоций, питающих религиозность, занимает страх смерти. Человеку присуще стремление к самосохранению, желание продлить жизнь. Глубокое отвращение к небытию, боязнь умирания — процесса, который причиняет много физической боли и духовных страданий, тягостные чувства от смерти родных, близких, друзей оказывают сильное, гнетущее влияние на психику индивида. Естественно, что он стремится освободиться от этих настроений. Но индивид знает, что умрет, и в качестве средства коррекции страха. смерти может принять веру в бессмертие души.

В индивидуальной психологии, как и в общественной и групповой, тоже имеются произвольные, неосознанные явления. Формирование человеческой личности начинается с первых дней жизни и проходит незаметно для человека. Когда человек становится самосознающей личностью, он находит в себе мышление, чувства, волю уже в готовом виде. Человек обнаруживает, что он не имеет в своей власти ни начала, ни конца своей жизни, что он сознателен, но бессознательно пришел к сознанию, что он имеет волю помимо своей воли, и т. д. Структура психологии индивида, механизмы ее движения складываются под влиянием общества. Будучи сформированными, эти механизмы приобретают относительную самостоятельность и могут действовать не только при отсутствии непосредственного общения с окружающими людьми, но и при неучастии воли и сознания индивида, осуществляться произвольно и бессознательно. Много неосознанного и произвольного в интуиции, озарениях, ясновидении. Неосознанный, произвольный процесс скрыт, его результат выступает как нечно заданное, готовое.

§3. Гносеологические предпосылки

Неограниченность и ограниченность познания Гносеологические детерминанты представляют собой те моменты познавательной деятельности, которые делают возможным возникновение религиозных представлений, понятий, идей, мифов.

Познавательные возможности превращаются в действительность при наличии социумных факторов под воздействием психологических.

Познание человека есть процесс перехода от незнания к знанию, от менее полного знания к более полному, движения через относительные истины и заблуждения к истине абсолютной, объективной. Однако на каждом данном этапе есть непознанные сферы действительности и соответственно отсутствуют знания об этих сферах (существует «тайное»). Сами добытые знания относительны. Отражение не может быть абсолютно точным и адекватным. Знания, полученные об объектах на определенном этапе их развития, со временем устаревают. Прогресс познания вытесняет неверные взгляды, увеличивает объем истинной информации, но в исторически развивающемся познании истинные знания соединены с заблуждениями.

Существует противоречие между характером человеческого познания, которое по своей природе, призванию, возможностям неограниченно, и фактическим осуществлением его в каждый данный момент. Познание представляет собой деятельность человечества, но существует только как индивидуальное познание миллиардов людей. Неограниченное познание мира человечеством осуществляется только через отдельных ограниченных и ограниченно познающих людей. Поэтому знание всегда несет на себе печать ограниченности.

Благоприятную гносеологическую почву религии создают отделение друг от друга чувственной и рациональной ступени познания и отрыв их от практики. Эта почва имеется как на ступени чувственного познания — ощущения, восприятия, представления, так и на уровне абстрактного мышления — понятия, суждения, умозаключения.

Предпосылки Ощущение и восприятие обеспечивают непосредственную связь сознания с внешним миром, контактность с вещью. В этой непосредственной связи, контактности — сила данных форм познания, но в ней же заключена их известная ограниченность. Ощущение и восприятие сосредоточены на данном свойстве и вещи, чувственное созерцание «не слышит», «не осязает» иных свойств и вещей, кроме тех, которые воздействуют на органы чувств в данный момент. Оно схватывает единичное, конечное, ограниченное, преходящее, случайное, в состоянии заметить многообразие и упорядоченность, сосуществование и последовательность вещей и событий, но не может перейти от явления к сущности, от единичного к общему, от конечного к бесконечному, от следствия к причине, отличить *post hoc* (после этого) от *propter hoc* (по причине этого).

Особенностью субъективного чувственного образа является его предметная отнесенность к внешнему миру. Восприятие находит объект там, где он реально существует, — во внешнем мире, в объективном пространстве и времени. В акте восприятия субъект не

соотносит образа вещи с самой вещью, для субъекта образ как бы наложен на вещь¹. В обычных условиях предмет и образ не расчленены.

Образы ощущения и восприятия, неадекватно выражающие сущность, представляют собой иллюзии. Как и адекватные образы, иллюзии имеют свойство отнесенности к внешнему миру, с ними связано переживание «чувства реальности», «присутствия предмета». Примерами иллюзий чувственного созерцания, входивших в религиозную картину мира, являются «Движение Солнца вокруг Земли», «Плоская Земля», «Куполообразный свод неба» и др.

Представление есть чувственный обобщенный образ предметов и явлений, сохраняемый и воспроизводимый в сознании без непосредственного воздействия самих предметов и явлений на органы чувств. Оно не приковано к данному свойству и вещи, связь его с ними опосредована, возникает без непосредственного контакта сознания с предметами и их свойствами. Для его появления достаточно лишь слова, обозначающего предмет. Находясь на границе живого созерцания и абстрактного мышления, оно сохраняет предметную отнесенность к внешнему миру.

Деятельность представления тесно переплетена с деятельностью воображения. Воображение - это преобразующее отражение действительности, в ходе которого создаются образы предметов и ситуаций, не воспринимавшихся человеком. В продуктах деятельности воображения общее, мысль воплощаются в конкретно-чувственной форме. Исходный материал берется из чувственного опыта. На его основе воображение репродуцирует элементы будущего образа предмета и ситуации, но целостный образ появляется в результате продуктивной работы фантазии. В ходе продуцирования могут быть построены представления о таких связях, существах, превращениях, ситуациях, которых нет в объективной действительности. А в силу отнесенности чувственного образа к внешнему миру имеется тенденция полагания вне сознания указанных связей, существ, превращений, ситуаций.

Предпосылки Мышление познает действительность глубже,
на рациональной ступени чем ощущение, восприятие, представление.

Становление, развитие и функционирование мышления осуществляются посредством языка, результаты мыслительной деятельности выражаются в словесной форме. Языковые значения имеют содержание, свободное от непосредственных чувственных элементов. Мышление движется от внешнего к внутреннему, от явления к сущности, от единичного к общему, от следствия к причине, от случайности к необходимости и т. д. По сравнению с формами чувственного познания оно более опосредованно связано с внешним миром, имеет больше возможностей для отлета от реальности, может в большей мере оторваться от действительности.

На ранних стадиях развития сознания мышление вплетено в ткань чувственных форм, логический аппарат развит слабо. Отсутствует способность различения объективного и субъективного, образа и предмета. Сознание индивида спит с коллективным сознанием, нет четкого отличия человека от природы. Объем знаний об окружающем мире чрезвычайно ограничен. В этих условиях особенно важную роль в качестве гносеологических предпосылок религии играли такие приемы духовного освоения мира, как оборотничество («все превращается во все»), олицетворение (перенос представлений о человеке и общинно-родовых отношениях на природу), партиципация («часть вместо целого»), идентификация предмета с его изображением или именем и др.

По мере развития практики, общественных отношений, разделения труда умственная деятельность отделяется от непосредственной материальной, прогрессирует абстрактное мышление. Формируется способность различения объективного и субъективного, образа и предмета. Совершается переход от состояния, когда индивид не выделяет себя из рода и природы, к ступени, на которой формируется индивидуальное самосознание. В этих условиях гносеологические предпосылки религии видоизменяются, приобретают значение новые факторы. Однако и прежние факторы в преобразованном виде и ограниченных рамках воспроизводятся в определенных структурах обыденного сознания.

Мышление обладает способностями абстрагирования, обобщения, образования понятий. Диалектическое мышление отражает объективную диалектику адекватно. Метафизический способ понимания, хотя и является исторически правомерным и даже необходимым в некоторых областях познания, рано или поздно достигает того предела, за которым становится односторонним, ограниченным.

Абстрагирование представляет собой отвлечение мысли от тех предметов, свойств, связей, которые в определенном отношении несущественны. Абстракции ведут к познанию сути вещей, но они заключают в себе и известный отход от действительности, производят разрыв объективных связей: целостные предметы и отношения в мышлении предстают своими отдельными сторонами, фрагментами. Единое конкретное, составляющее исходный пункт созерцания и представления, расчлняется, отражается в виде различных абстрактных определений. Диалектическое мышление на этом не останавливается, оно затем идет от абстрактного к конкретному, воспроизводит конкретное как единство многообразного. Конкретное в мышлении выступает как процесс синтеза, как результат. Метафизическое же рассудочное мышление отрывает абстрактное от конкретного и тем самым искажает действительность.

Обобщающая способность мышления позволяет образовывать понятия. В объективном мире единичное, особенное и всеобщее на-

ходятся в единстве. Понятие же представляет собой мысль об общих и существенных признаках. В связи с другими понятиями оно получает возможность движения в рамках логического процесса, вне непосредственной связи с единичными вещами. Диалектическое мышление, выделив и отразив общие и существенные признаки предметов, постоянно осуществляет синтез единичного, особенного и общего. Если же общее субъективистски, метафизически отрывается от единичного и особенного, если игнорируется диалектика формирования и движения понятий, то может возникнуть видимость предсуществования общего до единичного. Поскольку общее есть лишь частичка единичного и, следовательно, не может быть сведено к данному единичному, возникает неосознаваемое стремление найти носителя общего.

Генетически мышление развивалось из чувственных форм, поэтому сознание в своей деятельности имеет тенденцию выразить мыслительное содержание в чувственной сфере. Понятия, абстракции рассудка тесно связаны с представлением, а потому незаметно происходит полагание вне сознания их предметного содержания. Абстрактное, общее может быть преобразовано в фантастическое существо, существующее наряду с единичным и отдельно от него. Происходит процесс гипостазирования (греч. *hypostasis* — сущность, субстанция) — превращение отдельных свойств, сторон, отношений в самостоятельные существа и наделение их объективным существованием.

Глава III

ЭЛЕМЕНТЫ И СТРУКТУРА РЕЛИГИИ

Элементы и структура религии складываются и изменяются в ходе истории. В первобытном обществе религия как относительно самостоятельное образование еще не выделилась. В дальнейшем, став относительно самостоятельной областью духовной жизни, она вместе с тем все более дифференцировалась, в ней выделялись элементы, складывались связи этих элементов. Как было сказано, в ставших религиях выделяются религиозное сознание, деятельность, отношения, институты и организации.

§ 1. Религиозное сознание

Религиозному сознанию присущи чувственная наглядность, созданные воображением образы, соединение адекватного действительности содержания с иллюзиями, вера, символичность, диалогичность, сильная эмоциональная насыщенность, функционирование с помощью религиозной лексики (и других специальных знаков). Названные

черты свойственны не только религиозному сознанию. Чувственная наглядность, образы фантазии, эмоциональность характерны для искусства, иллюзии возникают в морали, политике, социальных науках, недостоверные понятия ж теории создаются в естествознании и т. д. Рассмотрим, как указанные свойства связаны друг с другом в религиозном сознании, какова их субординация в нем.

Религиозная вера Интегративной чертой религиозного сознания является религиозная вера. Не всякая вера есть вера религиозная. Последняя «живет» благодаря наличию особого феномена в психологии человека. Вера — это особое психологическое состояние уверенности в достижении цели, наступлении события, в предполагаемом поведении человека, в истинности идеи при условии дефицита точной информации о достижимости поставленной цели, о конечном итоге события, о реализации на практике предвидимого поведения, о результате проверки. В ней содержится ожидание осуществления желаемого. Данное психологическое состояние возникает в вероятностной ситуации, когда существует возможность для успешного действия, его благоприятного исхода и Знание этой возможности. Если событие совершилось или стало ясно, что оно невозможно, если поведение реализовано или обнаружено, что оно не будет осуществлено, если истинность или ложность идеи доказана, вера угасает. Вера возникает по поводу тех процессов, событий, идей, которые имеют для людей существенно значимый смысл, и представляет собой сплав когнитивного, эмоционального и волевого моментов. Поскольку вера появляется в вероятностной ситуации, действие человека в соответствии с ней связано с риском. Несмотря на это, она выступает важным фактом интеграции личности, группы, массы, стимулом решимости и активности людей.

Религиозная вера — это вера: а) в объективное существование существ, свойств, связей, превращений, которые являются продуктом процесса гипостазирования; б) в возможность общения с кажущимися объективными существами, воздействия на них и получения от них помощи; в) в действительное совершение каких-то мифологических событий, в их повторяемость, в наступление ожидаемого мифологического события, в причастность к ним; г) в истинность соответствующих представлений, взглядов, догматов, текстов и т. д.; д) в религиозные авторитеты — «отцов», «учителей», «святых», «пророков», «харизматиков», «бодхисаттв», «архатов», церковных иерархов, служителей культа.

Содержание веры обуславливает символический аспект религиозного сознания. Символ предполагает совершение сознанием актов объективирования мыслимого содержания, направленности на объективированный предмет (существо, свойство, связь), обозначения этого предмета. Предметы, действия, слова, тексты наделяются

религиозными значениями и смыслами. Совокупность носителей этих значений и смыслов образует религиозно-символическую среду формирования и функционирования соответствующего сознания.

С верой связана диалогичность религиозного сознания. Вера в объективное существование существ включает веру в общение с ними, а такое общение предполагает диалог. Диалог реализуется в богослужении, молитве, медитации, с помощью звучащей или внутренней речи.

Наглядная образность

и
эмоциональност
ь

Религиозное сознание выступает в чувственных (образы созерцания, представления) и мыслительных (понятие, суждение, умозаключение) формах. Значимость последних существенно возрастает на концептуальном уровне, в целом же преобладают сенсорные образования, особенно большую роль играет представление. Источником образного материала служат природа, общество, человек; соответственно религиозные существа, свойства, связи создаются по подобию явлений природы, общества, человека. Существенны в религиозном сознании так называемые смыслообразы, которые являются переходной формой от представления к понятию. Содержание религиозного сознания наиболее часто находит выражение в таких литературных жанрах, как притча, рассказ, миф, «изображается» в живописи, скульптуре, привязывается к разного рода предметам, графическим начертаниям и т. д.

Наглядный образ непосредственно связан с переживаниями, что обуславливает сильную эмоциональную насыщенность религиозного сознания. Важный компонент этого сознания составляют религиозные чувства. Религиозные чувства — это эмоциональное отношение верующих к признаваемым объективными существам, свойствам, связям, к сакрализованным вещам, персонам, местам, действиям, друг к другу и к самим себе, а также к религиозно интерпретируемым отдельным явлениям в мире и к миру в целом. Не всякие переживания можно считать религиозными, но лишь те, которые спаяны с религиозными представлениями, идеями, мифами и в силу этого приобрели соответствующую направленность, смысл и значение. Возникнув, религиозные чувства становятся объектом потребности — тяготения к их переживанию, к религиозно-эмоциональному насыщению.

С религиозными представлениями могут сплавляться и получать соответствующую направленность, значение и смысл самые разные эмоции человека — страх, любовь, восхищение, благоговение, радость, надежда, ожидание, стенические и астенические, альтруистические и эгоистические, практические и гностические, нравственные и эстетические; в этом случае переживаются «страх Господень», «любовь к Богу», «чувство греховности, смирения, покорности», «радость богообщения», «умиление иконой Богоматери», «сострадание к ближне-

му», «благоговение перед красотой и гармонией сотворенной природы», «ожидание чуда», «надежда на потустороннее воздаяние» и т. д.

Соединение

адекватного

и

неадекватного

В религиозном сознании адекватные отражения соединены с неадекватными. Нет оснований подходить к такому соединению аксиологически, с заведомо позитивной или негативной оценкой. Люди никогда не были свободны от иллюзий, без заблуждений не было исканий истины, они не «вина», а неизбежность (о сознательном обмане с недобрыми намерениями и фальсификациях речь в данном случае не идет!). В определенных исторических ситуациях и точках индивидуального существования люди нуждаются в иллюзиях.

Неправомерно утверждать, что религиозное сознание является «абсолютно ложным»: в нем есть адекватное миру содержание. Например, в христианском сопряжении Бога как существа творящего, всемогущего, всеблагого, вездесущего и человека как тварного, немощного, греховного, ограниченного воспроизводятся отношения несвободы и зависимости. Религиозные образы в качестве компонентов имеют соответствующие действительности данные чувственного опыта (астроморфизм, зооморфизм, фитоморфизм, антропоморфизм, психоморфизм, социоморфизм). В религиозном мифе, притче воссоздаются реальные явления и события аналогично тому, как это происходит в искусстве, в художественных образах, в литературном повествовании. К тому же названные элементы не исчерпывают всего содержания сознания религиозных систем. В определенных условиях в них развивались естественнонаучные, логические, исторические, психологические, антропологические и прочие знания. Взаимодействуя с другими областями духовной жизни, религия включает экономические, политические, нравственные, художественные, философские воззрения. Они бывали заблуждениями, но среди них есть и такие, которые давали достоверную информацию о человеке, мире, обществе, выражали объективные тенденции развития. В религиях производится адекватное действительности духовное содержание. И все же правомерно учитывать, что это содержание в религиозных представлениях, понятиях, идеях слито с образами воображения, в результате чего целостная картина может скрывать объективные связи. «Основоположения», «посылки», «доктринальные аксиомы», «главные Истины» не получили обоснования с использованием методов научного познания и в конечном счете являются предметом веры.

Языковое выражение Религиозное сознание существует, функционирует и воспроизводится посредством религиозной лексики, а также других производных от естественного языка знаковых систем — предметов культа, символических действий и пр. Религиозная лексика — это та часть словарного состава естественного языка, с помощью которой выражаются религиозные

значения и смыслы. Имена религиозной лексики можно разделить на две группы: 1) означающие действительные предметы с атрибутированными свойствами, например «икона», «крест», «храм», «кардинал», «монастырь»; 2) означающие гипостазированные существа, свойства, связи, такие, как «Бог», «ангел», «душа», «чудо», «ад», «рай».

Благодаря языку религиозное сознание оказывается практическим, действенным, становится групповым и общественным и, таким образом, существующим и для индивида» На ранних стадиях язык существовал в звуковой форме, религиозное сознание выражалось и передавалось с помощью устной речи. Появление письма позволило фиксировать религиозные значения и смыслы также и в письменном виде, складывались сакральные тексты. Сила слова, действенность прежде всего звучащей речи отразились в религии. Например, хорошо известно христианское учение о Логосе: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Иоанн 1:1,3).

Возникла вера, что само знание и произнесение имени оказывают воздействие на предмет, лицо, существо. С этим связано появление речевой магии, а также словесных табу: у многих племен полностью или в большинстве случаев запрещалось произносить имена вождей, тотемов, духов, богов. Такие табу отражены в Ветхом Завете — имя Бога «Яхве» запрещено произносить, оно заменяется другими, например, читают и говорят «Адона» («Мои боги»).

Уровни сознания

Религиозное сознание имеет два уровня — обыденный и концептуальный. Обыденное религиозное сознание предстает в виде образов, представлений, стереотипов, установок, мистерий, иллюзий, настроений и чувств, влечений, чаяний, направленности воли, привычек и традиций, которые являются *непосредственным* отражением условий бытия людей. Оно выступает не как нечто цельное, систематизированное, а в фрагментарном виде — разрозненных представлений, взглядов или отдельных узлов таких представлений и взглядов. На этом уровне имеются рациональные, эмоциональные и волевые элементы, однако доминирующую роль играют эмоции — чувства и настроения, содержание сознания облечено в наглядно-образные формы. Среди компонентов обыденного сознания выделяются относительно устойчивые, консервативные и подвижные, динамичные; к первым можно отнести традиции, обычаи, стереотипы, ко вторым — настроения. Следует подчеркнуть также, что на этом уровне преобладают традиционные способы передачи представлений, образов мысли, чувств, иллюзий, религия всегда непосредственно связана с индивидом, всегда выступает в личной форме.

Религиозное сознание на концептуальном уровне — концепту-

ализированное сознание — это специально разрабатываемая, систематизируемая совокупность понятий, идей, принципов, рассуждений, аргументаций, концепций. В ее состав входят: 1) более или менее упорядоченное учение о Боге (богах), мире, природе, обществе, человеке, целенаправленно разрабатываемое специалистами (вероучение, теология, богословие, символы веры и т. д.); 2) осуществляемая в соответствии с принципами религиозного мировоззрения интерпретация экономики, политики, права, морали, искусства, т. е. религиозно-экономические, религиозно-политические, религиозно-правовые, религиозно-этические, религиозно-эстетические и прочие концепции (теология труда, политическая теология, церковное право, нравственное богословие и т. д.); 3) религиозная философия, находящаяся на стыке богословия и философии (неотомизм, персонализм, христианский экзистенциализм, христианская антропология, метафизика всеединства и др.).

Интегрирующий компонент — это вероучение, богословие, теология (греч. *theos* — бог, *logos* — учение). Богословие (теология) состоит из ряда дисциплин, излагающих и обосновывающих различные аспекты вероучения. Базируется теология на сакральных текстах и в то же время разрабатывает правила их толкования.

§ 2. Религиозная деятельность

Виды деятельности В религии разворачивается соответствующая деятельность. Последняя представляет собой «движущий», «беспокойный» компонент. Следует различать нерелигиозную и религиозную деятельность религиозных индивидов, групп, институтов и организаций. Нерелигиозная деятельность осуществляется во внерелигиозных областях: экономическая, производственная, профессиональная (в различных сферах разделения труда), политическая, государственная, художественная, научная. Она может быть религиозно окрашена, в качестве одного из ее мотивов может выступать религиозный мотив. Но по объективному содержанию, предмету и результатам — это внерелигиозная деятельность.

Религиозная деятельность занимает своеобразное место в системе общественной деятельности. Существуют два основных вида религиозной деятельности: внекультовая и культовая. Внекультовая осуществляется в духовной и практической сферах. Духовную внекультовую деятельность образуют разработка религиозных идей, систематизация и интерпретация догматов теологии сочинение богословских произведений и т. д. Разновидностями практической внекультовой деятельности являются производство средств религиозного культа, миссионерство, участие в работе соборов, преподавание богословских дисциплин в учебных заведениях (школах, университетах,

духовных учебных заведениях), управленческая деятельность в религиозных организациях и институтах, пропаганда религиозных взглядов через печать, радио, телевидение, религиозная пропаганда в семье и в других контактных группах. Следует подчеркнуть, что, как правило, во внекультовую деятельность в большей или меньшей мере проникают и элементы культа.

Культ Важнейшим видом религиозной деятельности является культ (лат. cultus — уход; почитание). Его содержание определяется соответствующими религиозными представлениями, идеями, догматами. Религиозное сознание предстает в культе прежде всего в виде культового текста, к которому относятся тексты Священного Писания, Священного Предания, молитв, псалмов, песнопений и др. Воспроизведение этих текстов во время отправления культа актуализирует в сознании участников религиозные образы и мифы. Рассматриваемый с точки зрения содержания культ может быть охарактеризован как «драматизация религиозного мифа». В искусстве (например, в театре) воспроизведение художественного текста, каким бы точным и мастерским оно ни было, не устраняет условность ситуации действия. А драматизация текста в религиозном культе связана с верой в действительное совершение описанных в мифе, событий, в повторяемость этих событий, в присутствие мифологических персонажей, в получение ответа от признаваемых объективными существ, в партиципацию или идентификацию с ними.

Предметом культовой деятельности становятся различные объекты и силы, осознаваемые в форме религиозных образов. В качестве предметов культа в религиях разных типов, в разных религиозных направлениях и конфессиях выступали материальные вещи, животные, растения, леса, горы, реки, Солнце, Луна и пр. с полагаемыми религиозным сознанием атрибутированными свойствами и связями. Многообразные процессы и явления могут предстать в качестве предмета культа и в виде гипостазированных духовных существ-духов, богов, единого всемогущего Бога. Разновидностями культа, в частности, являются ритуальные пляски вокруг изображения животных — предметов охоты, заклинание духов, камлания и пр. (на ранних стадиях развития религии); богослужение, религиозные обряды, проповедь, молитва, религиозные праздники, паломничества (в развитых религиях).

Субъектом культа может быть религиозная группа или верующий индивид. Мотивом участия в этой деятельности являются религиозные стимулы: религиозная вера, религиозные чувства, потребности, стремления, чаяния. Вместе с тем может действовать побуждение удовлетворить в культовой деятельности и нерелигиозные потребности — эстетические, потребность в общении и др. Религиозная группа как

субъект неоднородна: имеется небольшая *труппа* осуществляющих управление — священник, пастор, проповедник, мулла, раввин, жрец, шаман и пр. и большая часть лиц, которые действуют как соучастники и исполнители. Индивидуальная культовая деятельность доступна верующим со значительной степенью религиозной убежденности, с хорошим знанием ритуальных текстов, видов и способов культовых действий.

К *средством* культа причисляют молитвенный дом, религиозное искусство (архитектура, живопись, скульптура, музыка), различные культовые предметы (крест, свечи, жезл, церковная утварь, священнические облачения). Важнейшим средством является культовое здание. Попадая в культовое здание, человек входит в специфическую зону социального пространства, оказывается в ситуации, отличной от иных жизненных ситуаций. Благодаря этому внимание посетителей сосредоточивается на предметах, действиях, образах, символах, знаках, произведениях религиозного искусства, имеющих религиозный смысл и значение.

Способы культовой деятельности определяются содержанием религиозных верований, а также зависят от средств культа. На основе религиозных взглядов складываются определенные нормы, предписания о том, что и как нужно делать. Эти предписания касаются как элементарных культовых актов (крестное знамение, поклоны, коленопреклонение, падение ниц, склонение головы), так и более сложных (жертвоприношения, обряды, проповеди, молитвы, богослужения, праздники).

Средства и способы деятельности имеют символическое значение. Символ представляет собой единство двух сторон — наличного предмета, действия, слова и значения: наличный предмет, действие, слово представляют значение, отличное от их непосредственного значения. Крест, например, — это не просто предмет с перекрестными планками, он является символом, выражает определенное значение (воздвижение креста, распятие Христа, его воскресение). Трехперстие во время крестного знамения православных, представляя собой некоторую фигуру, образованную тремя сложенными пальцами, в то же время обозначает исповедание триединства Бога.

Результатом культовой деятельности является прежде всего удовлетворение религиозных потребностей, оживление религиозного сознания. В сознании верующих с помощью культовых действий воспроизводятся религиозные образы, символы, мифы, возбуждаются соответствующие эмоции. Культ может стать фактором динамики психологических состояний верующих: совершается переход от состояния подавленности (беспокойства, неудовлетворенности, внутренней разорванности, скорби, тоски) к состоянию облегчения (удовлетворенности, успокоенности, гармонии, радости, прилива сил). В культовой

деятельности происходит реальное общение верующих друг с другом, она является средством сплочения религиозной группы. Во время отправления культа удовлетворяются и эстетические потребности. Икона, обладающая художественными достоинствами, архитектура и убранство храма, музыка, чтение молитв и псалмов — все это может доставлять эстетическое наслаждение.

§ 3. Религиозные отношения

В соответствии с различными видами деятельности складываются отношения — внерелигиозные и религиозные. В ходе выполнения экономической, политической, государственной, просветительской и иной деятельности религиозные индивиды, группы, институты вступают в соответствующие этим видам активности связи. В этого рода связях возможен субъективно полагаемый религиозный смысл, однако по объективному содержанию они нерелигиозны.

Свойства религиозных отношений

Религиозные отношения представляют собой вид отношений в духовной сфере, которые складываются в соответствии с религиозным сознанием, реализуются и существуют посредством религиозной деятельности. Их носителями могут быть индивиды, группы, институты, организации.

Религиозные отношения имеют субъективный план, план сознания. Последнее полагает определенные отношения людей к гипостазированным существам, свойствам, связям, а также верующих друг с другом. Первые отношения развертываются в плане сознания, однако проявляются в действительных отношениях между людьми, например, между мирянином и священнослужителем. Контакты верующих друг с другом, хотя и имеют отнесенность к названным существам, свойствам, связям, представляют собой действительные взаимоотношения. С другой стороны, религиозное сознание, отражая и выражая действительные отношения, по их образу и подобию конституирует схемы религиозных отношений. В соответствии с этими схемами представляются отношения гипостазированных существ друг с другом и с людьми, людей с этими существами и между собой. Схемы моделируют отношения господства-подчинения (по типу «Господь и раб Господень»), государственно-правовые структуры (Бог — «Царь небесный», патриарх — «владыка», папа — «монарх», «каноническое право»), связи судопроизводства («суд» над Христом, Бог — «судья», грешники — «судимые», «Судный день»), семейные отношения («Бог Отец», «Бог Сын», «брат», «сестра»). Особое значение имеет воспроизведение нравственных отношений, по существу, всем религиозным отношениям придается моральное значение.

Имеются различные способы фиксации и опосредования

религиозных отношений. В качестве посредников могут выступать: 1) предметы неживой и живой природы — храм, икона, крест, распятие, ступа, «черный камень», корова, крокодил, голубь и т. д., — и тогда религиозные отношения принимают предметную, вещную форму; 2) индивид или группа лиц — служитель культа, глава религиозной организации, функционер общины, обладатель «дара» и др.; в этом случае можно говорить о персонифицированном способе фиксации взаимных связей верующих; 3) образы Бога, духов, душ, Богородицы, Христа, Будды, бодхисаттвы, Мухаммеда, святых и т. д.; это идеализированная, образная форма опосредования (И сказал Иисус: «...где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» — Мф. 18:20); 4) язык — отдельные слова и целые предложения, содержащие наставления о том, с кем и как надо общаться; этот способ фиксации отношений называется языковым. Предметы, вещи, персоны, образы, слова обладают символическими свойствами, являются знаками, которые выражают религиозные значения и смыслы, «прочитываются» вступающими в связь индивидами.

Виды отношений

Следует различать внекультовые и культовые религиозные отношения. Внекультовые актуализируются посредством внекультовой религиозной деятельности. В них преимущественное значение приобретают действительные отношения между религиозными индивидами, организациями. Например, занимаясь духовным производством, теологи вступают друг с другом в определенные отношения обмена информацией; «богословских собеседований». Педагогический процесс в духовных школах предполагает наличие связей «учитель — ученик», «ректор — педагогический коллектив», определенных взаимоотношений между слушателями. Пропаганда, миссионерство, религиозное воспитание в семье осуществляются посредством информационных отношений, механизмов наставления, сообщения, адаптации. В религиозной организации складываются связи координации (взаимодействия «по горизонтали») и субординации (соподчинения «по вертикали»), действуют отношения властвования.

Культовые отношения формируются в процессе культовой деятельности. Последняя акцентирует внимание на отношении к гипостазированным существам, свойствам, связям. Эти отношения, развертывающиеся в сфере сознания, обнаруживаются и во взаимосвязях людей. Во время отправления культа складываются отношения евхаристического соединения, исповедальности, проповеднические, обрядовые и др. Православное венчание, например, включает жениха и невесту во взаимные отношения, предписываемые нормами церковного брака; крещение устанавливает связь «крестного сына (дочери)» с «крестными родителями (отцом и матерью)».

Носителями религиозных отношений в зависимости от степени

влияния религии могли быть этнос, семья, сословие, класс, профессиональная группа, государство со своими подданными или части указанных групп, т. е. такие социальные и политические объединения, представители которых относят себя также к одному общему вероисповеданию. Особенно большую роль в сохранении и воспроизводстве религиозных отношений играли социальные группы, выделявшиеся по религиозному признаку, — варна брахманов в древнеиндийском обществе, жрецы в рабовладельческих государствах Европы, сословие духовенства в средневековых феодальных монархиях и т. д.

Религиозные отношения могут иметь разный характер — солидарности, терпимости и нейтралитета, конкуренции, конфликта и борьбы, нередко с сильной тенденцией религиозного фанатизма. Однако даже при «мирном сосуществовании», как правило, имеется представление о превосходстве данного объединения, конфессии, направления, религии.

§ 4. Религиозные организации

В качестве упорядочивающих деятельность и отношения инстанций выступают институты и организации. Для «ориентации» во вне-религиозных областях создаются экономические институты (например, «Банк святого духа» в Ватикане), политические партии (христианские, исламские и др.), профсоюзы женские, молодежные и прочие формирования.

Виды и строение религиозных организаций Складываются учреждения и в религии — внекультовые и культовые. К внекультовым отнесем звенья управления внекультовой деятельностью (церковный совет, ревизионная комиссия, отделы образования, департаменты прессы, ректораты духовных учебных заведений и пр.), а среди культовых упомянем причт, клир, диаконат, епископат.

В первобытном обществе религиозных организаций не было. Руководили религиозными церемониями первоначально старейшины рода и племени. Постепенно появлялись совершители культа: шаманы, знахари и др. Складывались религиозные группы — «тайные союзы», не совпадающие с этническими общностями. По мере дифференциации общества, разделения труда постепенно образуется сословие жрецов, а вместе с ним и религиозные организации.

Последователи определенного вероисповедания составляют религиозную общность. В рамках общности на основе различных видов деятельности — культовой и внекультовой — выделяется целая система религиозных субгрупп. Существование и функционирование общности как единого целого обеспечиваются организацией.

Строение религиозной организации предписывается традицией и обычаем, церковным правом или уставом, апостольскими правилами, конституциями и т. д. Организационные принципы определяют ее составные части, совокупность позиции и ролей, правила субординации и координации деятельности индивидов и отдельных звеньев организации, узлы деятельности и соответственно группы деятелей, призванные обеспечить единство объединения. В зависимости от условий возникновения и существования религиозные организации принимают монархический (католицизм, православие), парламентско-королевский (англиканство), республиканско-демократический (кальвинизм, баптизм) и иной вид.

Общность со всеми своими организационными элементами представляет собой религиозное объединение. Первичной ячейкой объединения является религиозная община, над общинами надстраивается комплекс звеньев вплоть до высшего звена — центра объединения. В объединении существует и целый ряд других составных элементов, имеющих специфические организационные связи, но в то же время включенных в общую структуру (например, духовенство, монашество). Отдельные составные части имеют собственную инфраструктуру. Все звенья становятся взаимосвязанными органами целого.

Механизмами контроля за деятельностью индивидов и различных элементов организации являются нормы религиозного права и морали, санкции и образцы, авторитеты.

Типы объединений Набор организационных элементов, их в заимосвязи, распределение позиций и ролей, управленческие и исполнительные органы, механизмы контроля различны в разных религиях, конфессиях, в объединениях разных типов. На основе изучения христианства выделены типы религиозных объединений: церковь, секта, деноминация, установленная секта, мистерия и др. Наибольшее единодушие исследователей получило признание трех первых типов.

Церковь представляет собой сравнительно широкое объединение, принадлежность к которому определяется, как правило, не свободным выбором индивида, а традицией. Отсюда признание возможности каждого человека стать членом церкви. Фактически отсутствует постоянно и строго контролируемое членство, последователи анонимны. Во многих церквях члены делятся на духовенство и мирян. Позиции и роли, степени и градации упорядочены по иерархическому и авторитарному принципам.

Секта возникает как оппозиционное течение по отношению к тем или иным религиозным направлениям. Для нее характерна претензия на исключительность своей роли, доктрины, идейных принципов, ценностей, установок. С этим связаны настроения избранничества, а нередко и тенденция к изоляционизму. Резко выражено стремление к

духовному возрождению. Институт священства отсутствует, лидерство считается харизматическим. Подчеркивается равенство всех членов, провозглашается принцип добровольности объединения, делается акцент на «обращении», предшествующем, членству. Историческая судьба сект неодинакова. Одни из них через определенный промежуток времени прекращают свое существование. Другие с течением времени превращаются в иные типы.

Деноминация может развиваться из других типов объединений или складываться с самого начала в качестве таковой. Ее идейные, культурные и организационные принципы формируются в оппозиции к церкви и секте и носят разноплановый характер. Сохраняя, акцент на «избранности» членов, она признает возможность духовного возрождения для всякого верующего. Изоляция от «мира» и замкнутость внутри религиозной группы не считается обязательным признаком «истинной» религиозности. Хотя и выдвигается принцип постоянного и строго контролируемого, членства, в соответствии с которым предписывается активность прежде всего в религиозной деятельности, наблюдается тенденция к соединению с «миром», последователи призываются к активному участию в жизни общества. Деноминации присуща четкая организация как по горизонтали, так и по вертикали.

Глава IV

РЕЛИГИЯ В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ

Значение- и смысло-полагание в культуре Религия представляет собой одну из областей духовной культуры (лат. culture — возделывание, воспитание, образование, почитание).

В качестве плодотворно «работающего» в религиоведении примем следующее определение культуры: "это совокупность способов и приемов осуществления разнопланового бытия человека, которые реализуются в ходе материальной и духовной деятельности и представлены в ее продуктах, передаваемых и осваиваемых новыми поколениями. Культура характеризует как процесс деятельности людей (под углом зрения владения соответствующими способами, приемами и постоянного их воплощения), так и ее результаты. Она имеет в виду соответствующие свойства сознания и поведения в различных областях жизни — в экономике, политике, морали и т. д., подразумевает определенные стороны жизнедеятельности и индивида, и группы, и общества»

Культуросозидание совершается в области как материального, так и духовного производства. И в той и в другой есть свои предметные носители. Предметами-носителями культуры в сфере материальной деятельности являются орудия и средства труда, искусственно создан-

ные продукты питания, одежда, жилища, принадлежности быта, средства связи и транспорта, а воплощениями духовного производства выступают язык в звуковой и письменной формах, различные искусственные знаковые системы (например, схемы, карты, «язык» математики), книги, газеты, произведения искусства.

В культуре, в какой бы области она ни создавалась, материальное и идеальное взаимопроникают друг в друга: в материальной деятельности реализуются знания, цели, идеи, планы людей, а идеальные продукты запечатлевают свойства и отношения материальных объектов.

Важный аспект культуры составляют механизмы регулирования человеческой активности, включающие нормы, правила, требования, эталоны, образцы, инварианты действия и общения. Качественно культуру наделяют учреждения и институты — образования, воспитания, управления, власти.

Развитие и функционирование культуры возможно лишь в контексте объект-субъектных отношений. Сами по себе материальные предметы вне знаковых отношений с общественным и индивидуальным сознанием мертвы. Благодаря деятельности субъекта-индивида и группы обеспечиваются «свечение» и движение культуры. Чтобы действовать в созданном предшествующими поколениями мире культуры, представители новых поколений должны овладеть умениями, навыками, которые запечатлены в материальных предметах-носителях. В труде сменяющих друг друга поколений осуществляется взаимодействие процессов опредмечивания и распредмечивания. Опредемечивание представляет собой воплощение в объективных предметах человеческих способностей, знаний, навыков, а распредмечивание — это освоение людьми способов и приемов деятельности, посредством которых произведены те или иные предметы — носители культуры. Эти предметы приобретают двойное бытие: с одной стороны, они остаются независимой от человека реальностью, непосредственно-чувственной вещью, с другой — замещают, выражают какую-то иную реальность, имеют *значение*, становятся чувственно-сверхчувственными. Значение представляет собой идеальное образование, в котором откристаллизован опыт человечества, выражаются объективные связи, отношения, взаимодействия. Будучи запечатленным в материальных носителях, значение приобретает устойчивость, инвариантность и в этом своем качестве входит в содержание духовной сферы общества или группы. Несмотря на то, что значение фиксировано в конкретном предметном носителе, оно представляет собой обобщение действительности.

Значение относится к разряду объективно-общественных явлений, но входит и в духовный мир отдельного человека. Усваивая опыт предшествующих поколений, индивид овладевает совокупностью значений. Становясь фактом индивидуального сознания, значение не теряет объективного содержания, однако наделяется *личностным смыслом*.

Смысл формируется под влиянием той макро- и микросреды, в условиях которой происходят формирование и развитие личности* Данная среда транслирует индивиду общественные значения в конкретизированном виде, через призму сложившегося в ней опыта освоения этих значений» По мере становления личности у нее вырабатывается собственная способность индивидуации значения. В ходе индивидуаций происходит «переработка» значений. Они соотносятся с потребностями, интересами, целями, сокровенными состояниями и переживаниями человека. Смысл выступает как освоенное личностью значение.

Соотношение религии и культуры религии Рассмотрим решение вопроса о соотношении религии и культуры в христианской теологии. В ней понятие «культура» не является базовым, а религия истолковывается на основе христианского самоосознания как связь между Богом и человеком (см. § 1 гл. I). Согласно католическим воззрениям, культура — философия, мораль, искусство, техника — представляет собой исторический факт, продукт деятельности человека: лишенная религиозного измерения, она не является подлинной культурой. Христианство — это не культура, а религия, поскольку вера в Христа не есть просто ценность среди других ценностей, которые содержат различные культуры. Но христианство не безразлично и не чуждо культуре, нуждается в том, чтобы выразить себя в ней; оно должно обновить культуру человека, пораженного грехом. Существует «христианская квалификация культуры». По мнению Иоанна Павла II, культура представляет собой «привилегированный сектор евангелизации». Последняя, будучи автономной от культуры, должна находить выражение в жизни народов и наций. Воплощение Евангелия в какой-либо культуре — «инкультурация» — совершается через обновление внутреннего мира человека. К высшему достоинству — достоинству духовности, которое находит выражение в наиболее возвышенном даре — даре любви, человек поднимается через *cultura animi* («культура души»). Чтобы культура сложилась как подобает, весь человек должен участвовать в этом — вся его творческая сила, разум, его знание мира и людей, способность сдерживать себя, жертвовать, быть солидарным и готовность содействовать общему благу* Папа говорит: «...первым и самым важным является тот труд, который совершается в *человеческом сердце*, а то, каким образом он включается в построение собственного будущего, зависит от его понимания себя и своего предназначения. Именно этой плоскости касается *специфический и существенный вклад Церкви в пользу истинной культуры*»¹. Подлинной культурой является христианская (католическая) культура, которая возникает как результат веры, внутреннего душевного стимула, данного религией.

Православные богословы базисом духовной культуры тоже считают религию. Обратим внимание на идеи «единой философии культу», раз-

работанной П. А. Флоренским. По его мнению, религия стоит над явлениями духовной культуры, культура возникает на основе религии: искусство родилось как культовое, наука и философия явились как попытка осмыслить религиозный взгляд на мир, а мораль и право вечно базировались на религиозных заповедях. Культ — «средоточное» место культуры, в узком смысле он — богослужение, богослужebное действие, а в широком — феургия (греч. *theurgea* — богоделание). Феургия является «материнским лоном всех наук и искусств»². В культе встречаются имманентное и трансцендентное, долнее и горнее, временное и вечное, поэтому он образует основу, источник культуры. Культура — это то, «что от культа присно отщепляется, — как бы прорастания культа, побеги его, боковые стебли его. Святыни — это первичное творчество человека; культурные ценности — это производные культа, как бы отселяющаяся шелуха культа...»³. Вспомогательные термины, понятия, формулы, являющиеся производными культа, в процессе усложнения и автономного развития превращаются в «светскую философию, светскую науку, светскую литературу»⁴.

Немецко-американский протестантский теолог и философ П. Тиллих (1886 — 1965) в своей «теологии культуры» исходит из идеи отчуждения человека от Бога (Самого Бытия) в результате грехопадения и открывания Богом (Самим Бытием) себя человеку в историческом времени. Главное для П. Тиллиха — «определить способ соотношения христианства и секулярной культуры»⁵. Религия и культура противостоят друг другу и одновременно образуют единство. «Религия, — полагает П. Тиллих, — есть высшая забота... Религия есть субстанция, основа и глубина духовной жизни человека»⁶, она питает культуру и придает ей смысл. Религия есть субстанция культуры, а культура — форма религии. Субстанция и форма постоянно стремятся к синтезу и каждый раз разрушают достигнутый синтез. Культура заключает в себе отношение к Безусловному, иначе говоря, религиозный опыт, хотя это отношение постоянно подвергается деструкции. Вхождение Бога (Самого Бытия) во временную историческую ситуацию — Кайрос (греч. *kairos* — надлежащая мера, норма, надлежащая пора) соединяет ее с «вечным значением» и придает форме культурный смысл. По степени вхождения Безусловного, вечного во временное П. Тиллих выделяет три типа культуры: теономную (греч. *theos* — бог, *nomos* — обычай, порядок, закон), гетерономную (греч. *heteros* — другой), автономную (греч. *autos* — сам). Теономная культура выражает религию не как нечто чуждое, а как собственную духовную основу; в истории этот тип нереализуем и недостижим. В историческом отчужденном существовании представлены гетерономный и автономный типы. Гетерономная культура — это крайне авторитарная система, которая подчинена религии, а автономная выражает оскудение духовной жизни, для нее характерны антропоцентризм, гуманизм, но и в ней имеется измерение Безусловного,

религиозный опыт, хотя бы в негативной форме — переживания пустоты и бессмысленности.

Осознание явления культуры началось со сферы материального производства, и прежде всего обработки земли. Не случайно вначале употреблялся термин «агрикультура» (лат. *agricultura* — уход за землей), а впоследствии уже слово «культура» стало обозначать и городской уклад жизни. Лишь затем его начали использовать для названия явлений духовного порядка.

Исторически первой областью духовной жизни была мифология, которая синкретически объединяла разные способы освоения мира — знания и умения, нормы и образцы, верования и ритуалы, мимесис, орнамент, песню и пляску и др. В ходе дифференциации мифологического комплекса постепенно вычлняются и относительно отделяются различные сферы духовной культуры — искусство, мораль, философия, наука, религия и др. Вместе с другими областями культуры религия производила и накапливала способы и приемы осуществления бытия человека в области как материальной, так и духовной деятельности, реализовывала их в продуктах, передавала от поколения к поколению. При всей сложности, неоднолинейности и неоднозначности взаимоотношений религии, искусства, морали, философии, науки в истории они взаимно влияли друг на друга, образовывали единство и целостность — *универсум* духовной жизни. В различные эпохи выдвигались на первый план, получали наиболее интенсивное выражение и развитие те или иные области культуры: искусство и философия в античности, религия — в средние века, философия — в XVIII — XIX вв., наука — в XX в.

Религия, став частью культурного универсума, внутри себя, в пределах собственной области синтезирует определенные явления искусства, морали, философии, науки и тем самым как бы наследует традиции мифологии. Эти традиции отчетливо воспроизводятся в религиозном мифе. А в те эпохи, которые являются для религии «звездным часом», она доминирует, охватывает почти всю область культуры. Такая ситуация, как было сказано, сложилась в средние века.

В процессе секуляризации, при переходе от феодализма к капитализму различные сферы духовной культуры: философия, искусство, мораль, наука — постепенно освобождались от религиозного санкционирования. Приведем данные американского социолога, русского по происхождению, П. А. Сорокина о секуляризационных процессах в Западной Европе. Если в средние века идеалистическая философия составляла 100% содержания философских систем, то в XX в. (1900— 1920-е годы) ее доля упала до 40,9%. Шло развитие и распространение эмпиризма, материализма, критицизма и агностицизма, что служит, по мнению П. А. Сорокина, показателем секуляризации философии. В XX в. (1900 — 1920) доля эмпиризма во всех философских системах составляла 53%, материализма — 23,3,

скептицизма — 21,9%⁷. Тематика и стиль в искусстве в средние века определялись почти полностью религией, а затем религиозная ориентация ослабевает. В живописи и скульптуре религиозное искусство составляло: до X в. — 81,9%, в X — XI — 94,7; в XII — XIII — 97; в XIV — XV — 85; в XVI — 64,7; в XVII — 50,2; в XVIII — 24,1; в XIX — 10; в XX в. — 3,9%⁸. Постепенно происходила и секуляризация этических систем, выражением чего было появление и развитие чувственной этики счастья (гедонизма, утилитаризма, эвдемонизма). Абсолютная (религиозная) этика и чувственная составляли соответственно в IV — XIV вв. 100 и 0%, в XV — 91,3 и 8,7; в XVI — 56,5 и 43,5; в XVII — 61,6 и 38,4; в XVIII — 63,7 и 36,3; в XIX — 62 и 38; в XX в. (до 1920 г.) — 57 и 43%⁹.

Религиозная культура Религиозная культура представляет собой сложное, комплексное образование, все аспекты религии как общественной подсистемы находят выражение в социокультурной области. Религиозная культура — это совокупность имеющихся в религии способов и приемов осуществления бытия человека, которые реализуются в религиозной деятельности и представлены в ее продуктах, несущих религиозные значения и смыслы, передаваемых и осваиваемых новыми поколениями. Деятельностным центром является культ.

Содержание культурных ценностей задается религиозным сознанием. Они организуются вокруг религиозного мировоззрения, наполнены соответствующими образами, представлениями, понятиями, мифами, притчами, ориентируют сознание и поведение людей на гипостазированные существа, свойства, связи, превращения, удовлетворяют разнообразные потребности человека. В качестве материальных носителей верований выступают: устная речь, в которой излагается предание, священная литература, ритуальные тексты, средства культа (идол, ступа, икона и пр.), произведения искусства.

В религиозных системах шло накопление опыта развертывания отношений, отлаживания организации, структурирования взаимосвязей, управления поведением людей. Организационная сторона религиозной культуры осуществляется в различных звеньях управления культовой деятельностью, в обеспечении теолого-теоретических исследований и образования, в проведении экономической, коммерческой, благотворительной деятельности.

Под влиянием религии складываются религиозные философия, мораль, искусство и т. д. *Религиозная философия*, исходя из религиозных мировоззренческих предпосылок, использует понятийный аппарат и язык теологии, богословия, решает онтологические, гносеологические, логические, социологические, антропологические и другие проблемы. *Религиозная мораль* — это развиваемая и проповедуемая религией система нравственных представлений, норм, понятий, чувств, ценно-

стей, наполняемых конкретным (иудаистическим, христианским, исламским и др.) содержанием. *Религиозное искусство* представляет собой область созидания, восприятия и трансляции художественных ценностей, в которых «живут» религиозные символы.

Можно выделить две части религиозной культуры. Одну образуют те компоненты, в которых вероучение выражается прямо и непосредственно — сакральные тексты, теология, различные элементы культа и пр. Другую составляют те явления из области философий, морали, искусства, которые исторически вовлекаются в религиозно-духовную и культовую деятельность, в церковную жизнь.

Религиозная культура не одинакова в разных религиях и конфессиях и соответственно предстает как культура родоплеменных религий, как индуистская, иудаистская, конфуцианская, синтоистская, буддийская, христианская, исламская и прочая (в их многочисленных конфессиональных разновидностях) культура.

Религиозная культура, смотря по историческим обстоятельствам, в большей или меньшей мере оказывает влияние на светскую культуру в целом, а также на отдельные ее части.

Глава V

ФУНКЦИИ И РОЛЬ РЕЛИГИИ

Религия выполняет ряд функций и играет определенную роль в обществе. Понятия «функция» и «роль» связаны, но не тождественны. Функции — это способы действия религии в обществе, роль — суммарный результат, последствия выполнения ею функций.

Функции религии Выделяется несколько функций религии: мировоззренческая, компенсаторная, коммуникативная, регулятивная, интегрирующе-дизинтегрирующая, культуротранслирующая, легитимирующе-разлегитимирующая.

Мировоззренческую функцию религия реализует благодаря, прежде всего, наличию в ней определенного типа взглядов на человека, общество, природу. Религия включает миропонимание (объяснение мира в целом и отдельных явлений и процессов в нем), мирозерцание (отражение мира в ощущении и восприятии), мирочувствование (эмоциональное принятие или отвержение), мироотношение (оценку) и пр. Религиозное мировоззрение задает «предельные» критерии, Абсолюты, с точки зрения которых осмысливаются мир, общество, человек, обеспечиваются целеполагание и смыслополагание. Придание смысла наличному бытию предоставляет возможность тому, кто верует, вырваться за пределы ограниченности, поддерживает надежду на

достижение «светлого будущего», на избавление от страданий, несчастий, одиночества, морального падения.

Религия выполняет *компенсаторную* функцию, восполняет ограниченность, зависимость, бессилие людей — в плане как перестройки сознания, так и изменения объективных условий существования. Реальное угнетение преодолевается «свободой в духе», социальное неравенство превращается в «равенство» в греховности, в страдании; церковная благотворительность, милосердие, призрение, перераспределение доходов смягчают бедствия обездоленных; разобщенность и изоляция заменяются братством в общине; безличные, вещные отношения безразличных друг другу индивидов возмещаются личностным богообщением и общением в религиозной группе. Важное значение имеет психологический аспект компенсации — снятие стресса, утешение, катарсис, медитация, духовное наслаждение, в том числе и в том случае, если психологический процесс приводится в движение с помощью иллюзии.

Религия обеспечивает общение, осуществляет *коммуникативную* функцию. Общение складывается как в нерелигиозной, так и в религиозной деятельности и отношениях, включает процессы обмена информацией, взаимодействия, восприятия человека человеком. Религиозное сознание предписывает два плана общения: 1) верующих друг с другом; 2) верующих с Богом, ангелами, душами умерших, святыми, которые выступают в качестве идеальных медиаторов, посредников общения между людьми — в литургии, молитве, медитации, «тайнозрении» и т. д.

Регулятивная функция состоит в том, что с помощью определенных идей, ценностей, установок, стереотипов, мнений, традиций, обычаев, институтов осуществляется управление деятельностью и отношениями, сознанием и поведением индивидов, групп, общин. Особенно большое значение имеет система норм (религиозного права, морали), образцов (многочисленных примеров для подражаний), контроля (слежения за реализацией предписаний), поощрений и наказаний («воздаяний» действительных и обещаемых в посмертном существовании).

Интегрирующе-дизинтегрирующая функция в одном отношении объединяет, а в другом — разъединяет индивидов, группы, институты. Интеграция способствует сохранению, дезинтеграция — ослаблению стабильности, устойчивости личности, отдельных социальных групп, учреждений и общества в целом. Интегрирующая функция выполняется в тех пределах, в которых признается более или менее единое, общее вероисповедание. Если же в религиозном сознании и поведении личности обнаруживаются не согласующиеся друг с другом тенденции, если в социальных группах и обществе имеются различные, да еще и противостоящие друг другу конфессии, религия выполняет дезинтегрирующую функцию.

Религия, являясь составной частью культуры, выполняет *культуротранслирующую функцию*. Она способствует развитию определенных ее слоев — письменности, книгопечатания, искусства, обеспечивает охранение и развитие ценностей религиозной культуры, осуществляет передачу накопленного наследия от поколения к поколению.

Легитимирующе-разлегитимирующая функция означает узаконение некоторых общественных порядков, институтов (государственных, политических, правовых и др.), отношений, норм, образцов как должных или, наоборот, утверждение неправомерности каких-то из них. Религия выдвигает высшее требование — *максиму* (лат. *maxima* — высший принцип), в соответствии с которой дается оценка определенных явлений и формируется определенное отношение к ним. Максиму придается обязательный и непреложный характер.

Принципы анализа роли религии Результат, последствия выполнения религией ее функций, значимость ее действий, т. е. ее *роль*, бывали и бывают разными. Сформулируем некоторые принципы, реализация которых помогает анализировать роль религии объективно, конкретно-исторически, в определенных условиях места и времени.

1. Роль религии нельзя считать исходной и определяющей, хотя она оказывает на экономические отношения и другие сферы общественной жизни обратное влияние. Она санкционирует определенные взгляды, деятельность, отношения, институты, придает им «ореол Святости» или объявляет «нечестивыми», «отпавшими», «погрязшими во зле», «греховными», противоречащими «закону», «Слову Божию». Религиозный фактор влияет на экономику, политику, государство, межнациональные отношения, семью, на область культуры через деятельность верующих индивидов, групп, организаций в этих областях. Происходит «наложение» религиозных отношений на другие общественные отношения.

2. Степень влияния религии связана с ее местом в обществе, а это место не является раз и навсегда данным, оно изменяется в контексте процессов сакрализации (лат. *sacer* — священный) и секуляризации (позднелат. *saecularis* — мирской, светский). Сакрализация означает вовлечение в сферу религиозного санкционирования форм общественного и индивидуального сознания, деятельности, отношений, поведения людей, институтов, рост влияния религии на различные сферы общественной и частной жизни. Секуляризация, напротив, ведет к ослаблению влияния религии на общественное и индивидуальное сознание, к ограничению возможности религиозного санкционирования различных видов деятельности, поведения, отношений и институтов, «вхождению» религиозных индивидов и организаций в различные вне-религиозные сферы жизни. Указанные процессы неоднолинейны,

противоречивы, неравномерны в обществах разных типов, на сменяющихся друг друга этапах их развития, в странах и регионах Европы, Азии, Африки, Америки, в меняющихся социально-политических и культурных ситуациях.

3. Своеобразно воздействие религии на общество, его подсистемы, на индивида и личность родоплеменных, народностно-национальных, региональных, мировых религий, а также отдельных религиозных направлений и конфессии. Как мы увидим далее (см. раздел «История религий»), в их вероучении, культуре, организации, этике имеются специфические черты, которые находят выражение в правилах отношения к миру, в повседневном поведении последователей в различных областях общественной и личной жизни, накладывают печать на «человека экономического», «человека политического», «человека морального», «человека художественного». Неодинаковой была система мотивации, а потому и направленность и эффективность хозяйственной деятельности в иудаизме, христианстве, исламе, католицизме, кальвинизме, православии, старообрядчестве и других религиозных направлениях. По-разному включались в межэтнические, межнациональные отношения родоплеменные, народностно-национальные (индуизм, конфуцианство, сикхизм и др.), мировые религии (буддизм, христианство, ислам), их направления и конфессии. Имеются заметные отличия в морали, в нравственных отношениях буддиста, христианина, мусульманина, синтоиста, даосиста, последователя родоплеменной религии. По-своему развивалось искусство, его виды и жанры, художественные образы в соприкосновении с теми или иными религиями.

4. Как уже было сказано, религия представляет собой системное образование, включающее ряд элементов и связей: сознание со своими чертами и уровнями, внекультовые и культовые деятельность и отношения, учреждения для ориентации во внерелигиозных и в религиозной областях. Функционирование названных элементов и связей давало соответствующие им, их содержанию и направленности результаты. Достоверные знания позволяли строить эффективную программу действий, повышали творческий потенциал культуры, а заблуждения не способствовали преобразованию природы, общества и человека в соответствии с объективными закономерностями развития, приводили к неблагоприятным последствиям. Деятельность, отношения, учреждения консолидировали людей, но могли и разъединять, вести к появлению и разрастанию конфликтов. По линии религиозной деятельности и отношений, обеспечения нужд религиозных организаций шло и идет создание и накопление материальной и духовной культуры — освоение необжитых земель, совершенствование земледелия, животноводства, ремесел, развитие храмостроительства, письменности, книгопечатания, сети школ, грамотности, различных видов искусства. Но, с другой стороны, определенные слои культуры

отторгались, отталкивались — многие компоненты языческой культуры, скоморошество, смеховая культура, портретная живопись в исламе, духовные образования, попавшие в свое время в Индекс запрещенных книг католицизма, ряд научных открытия, свободо-мыслие. Следует, конечно, учитывать и то, что позиции и практика религиозных организаций по многим вопросам развития культуры исторически меняются.

5. Важно принять во внимание соотношение общечеловеческого и частного в религии. Ныне широко распространено мнение о тождестве религиозного и общечеловеческого. Представляется, что это мнение не учитывает ряда фактов. В религиозных системах отражаются, во-первых, такие отношения, которые *общим* всем обществам независимо от их типа; во-вторых, отношения, свойственные *данному* типу общества; в-третьих, связи, складывающиеся в *синкретических* обществах; в-четвертых, условия бытия разных этносов, классов, сословий, иных групп. В религиях представлены и самые различные культуры. Даже мировых религий — три, не говоря уже о множестве народностно-национальных, региональных и родоплеменных. В религиях переплетаются, порой причудливо, компоненты общечеловеческие, формационные, классовые, этнические, партикулярные, глобальные и локальные. В конкретных ситуациях могут актуализироваться, выступать на передний план те или другие; религиозные лидеры, группы, мыслители могут далеко не одинаково выражать указанные тенденции. Все это находит выражение и в социально-политических ориентациях — история показывает, что в религиозных организациях были и есть разные позиции: прогрессивная, консервативная, регрессивная. Причем какая-то конкретная группа и ее представители не всегда жестко «закреплены» за какой-то из них, могут менять ориентацию, переходить от одной к другой. В современных условиях значимость деятельности любых институтов, групп, партий, лидеров, в том числе и религиозных, определяется прежде всего тем, в какой мере она служит утверждению гуманистических ценностей.

Раздел второй
ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

Глава VI
ПРОИСХОЖДЕНИЕ РЕЛИГИИ

**Основные подходы
к решению проблемы
происхождения религии**

Одна из концепций происхождения религии была выдвинута представителями теологических и околоцерковных кругов и вошла

в историю изучения религии под названием концепции «прамонотеизма», или первобытного монотеизма. Впервые в сжатом виде она была сформулирована шотландским литератором и ученым Э. Лэнгом (1844 — 1912) в его книге «Становление религии». Однако в наиболее полной форме она была изложена католическим пастором В. Шмидтом (1868 — 1954), который посвятил обоснованию этой концепции 12-томную работу «Происхождение идеи Бога». Суть теории «прамонотеизма» сводится к тому, что за всем многообразием существующих верований, в том числе верований отсталых народов, можно обнаружить остатки древнейшей веры в единого Бога-творца. Именно она предшествовала всем формам религии, и лишь впоследствии к ней примешались загрязнившие ее элементы. Для подтверждения этой теории В. Шмидт привлек огромный массив этнографических фактов, давая им теологическую интерпретацию, факты же, которые не укладывались в его схему, оставлял вне поля зрения. Эти факты показывали, что монотеизм является не исходным пунктом религиозной эволюции, а этапом развития одной из ветвей генеалогического древа религии.

Была выдвинута гипотеза о существовании «дорелигиозного периода» в истории человечества. Сторонники этой гипотезы утверждали, что у людей, живших на ранних этапах развития общества, не было религиозных верований, ибо их сознание было непосредственно вплетено в практику и не могло создавать каких-либо абстракций, в том числе религиозных. Многие этнографы, антропологи и религиоведы на рубеже XIX — XX вв. приводили сведения о суще-

ствовании племен столь низких в своем культурном развитии, что у них якобы полностью отсутствовали религиозные представления и понятия. Но после тщательного изучения жизни этих племен, их обычаев, языков, особенностей мышления исследователи неизменно обнаруживали у них зачатки религиозных верований и культовой практики. Поэтому гипотеза о существовании «дорелигиозного периода» так и осталась гипотезой.

Учитывая, что процесс антропогенеза растянулся на 2 — 3 (а может быть, и более) млн. лет и что большая часть человеческой истории до сих пор недостаточно изучена, современные религиоведы скептически относятся как к теории «прамонотеизма», так и к гипотезе о существовании "дорелигиозного периода". В настоящий момент можно с уверенностью утверждать лишь то, что простейшие формы религиозных верований существовали уже 40 тыс. лет назад. Именно к этому времени относится появление человека разумного (*Homo Sapiens*), который достаточно резко отличался от своих предполагаемых предшественников физическим строением, физиологическими и психологическими характеристиками, был способен к созданию понятий и определенного уровня абстракций.

О существовании религиозных верований в тот период истории свидетельствует практика захоронения первобытных людей. Установлено, что сапиентный человек хоронил своих близких в специальных погребениях, причем над покойниками предварительно совершались обряды их подготовки к последующей жизни. Их тела покрывались слоем охры, рядом с ними клали оружие, предметы домашнего обихода, украшения и т. п. Следовательно, первобытные люди уже имели представление о том, что наряду с реальным миром существовал мир иной, где обитали умершие.

Религиозные верования нашли отражение и в произведениях пещерной живописи. Подавляющее большинство древних наскальных рисунков — это сцены охоты, изображения людей и животных, иногда людей, ряженных в звериные шкуры, а иногда — зооантропоморфных существ. Анализ этих рисунков позволил учёным сделать вывод о том, что первобытный человек верил в существование особого рода связей между людьми и животными, а также в возможность воздействия на поведение животных с помощью некоторых магических приемов.

Первобытные верования Одна из форм религиозных верований получила название «фетишизм» от португальского слова *fitico* (магическая вещь), которое, в свою очередь, является производным от латинского слова *factitius* (магически искусный). Она впервые была обнаружена португальскими моряками в Западной Африке, а затем многочисленные аналоги фетишизма были выявлены во многих районах мира.

Фетишем мог стать любой предмет, почему-либо поразивший во-

ображение человека: камень необычной формы, кусок дерева, зуб животного, искусно сделанная фигурка, ювелирное изделие. Этому предмету приписывались не присущие ему свойства (способность исцелять, предохранять от врагов, помогать на охоте и т.п.). Если после обращения к предмету человеку удавалось достичь успеха в практической деятельности, он считал, что в этом ему помог фетиш, и оставлял его себе. Если же человека постигала какая-либо неудача, то фетиш выбрасывался или заменялся другим.

Обращение первобытных людей с фетишами говорит о том, что они не всегда относились с должным почтением к выбранному ими предмету: за оказанную помощь его благодарили, за беспомощность наказывали. В этом плане интересен африканский обычай истязания фетишей, причем не только для их наказания, но и для побуждения к действию. Например, прося о чем-нибудь фетиш, африканцы вбивали в него железные гвозди, полагая, что после этого фетиш лучше запомнит обращенные к нему просьбы и обязательно выполнит их.

Другой ранней формой религиозных воззрений следует считать тотемизм — веру в существование родственной связи между какой-либо группой людей (племя, фратрия, род) и определенным видом животных или растений. Название этой формы религиозных верований происходит от слова «ототеман», которое на языке североамериканских индейцев племени оджибве означает «род его».

В ходе изучения тотемизма установлено, что его возникновение было тесно связано с хозяйственной деятельностью первобытного человека — собирательством и охотой. Животные и растения, дававшие людям возможность существовать, становились объектом поклонения. На первых этапах развития тотемизма такое поклонение не исключало, а даже предполагало употребление тотемных животных и растений в пищу. Поэтому иногда свое отношение к тотему аборигены Австралии выражали словами: «Это наше мясо». Однако такого рода связь между людьми и тотемами относится к глубокому прошлому, и о ее существовании свидетельствуют лишь древние предания и дошедшие до исследователей из глубины веков устойчивые языковые обороты.

Несколько позднее в тотемизм были привнесены элементы социальных, в первую очередь кровно-родственных, отношений. Члены родовой группы (кровные родственники) стали верить в то, что они произошли от предков, сочетавших в себе признаки людей и их тотема. Это вело, с одной стороны, к усилению культа предков, а с другой — к изменению отношения к тотему, в частности к появлению запретов (табу) на употребление тотема в пищу, за исключением тех случаев, когда поедание тотема носило ритуальный характер и наминало о древних нормах и правилах.

Еще одной формой первобытных верований и связанной с ними

практики была магия (греч. *mageia* — колдовство, чародейство) — совокупность представлений и обрядов, в основе которых лежит вера в возможность влияния на людей, предметы и явления объективного мира с помощью определенных действий. Истоки этой формы религиозных верований были наиболее полно описаны английским этнографом Б. Малиновским в его работе «Магия, наука и религия». Изучая жизнь туземцев тихоокеанских островов, Б. Малиновский подметил очень любопытную закономерность. Оказалось, что туземцы используют магию в земледелии при посадке клубневых растений, урожай которых бывает изменчив, но магия не применяется при культивировании плодовых деревьев, дающих устойчивый, стабильный урожай. В рыболовстве магические приёмы практикуются при промысле акул и других крупных и опасных рыб, при ловле же мелкой рыбы магия считается излишней. Постройка лодок всегда сопровождается магическими обрядами, при строительстве же домов магия не используется. Это позволило Б. Малиновскому сделать вывод, что магические представления возникают тогда, когда человек не уверен в своих силах, когда он сталкивается с проблемами, решение которых зависит не столько от самого человека, сколько от множества приводящих факторов. Именно это и заставляет его полагаться на помощь таинственных сил и совершать магические действия.

В глубокой древности магические представления и обряды носили недифференцированный характер, но в дальнейшем произошла их дифференциация. Современные этнографы классифицируют магию по методам и по целям воздействия. По методам воздействия магия делится на контактную (путем непосредственного соприкосновения носителя магической силы с объектом, на который направлено действие), инициальную (магический акт направлен на объект, который недостижим для субъекта магической деятельности), парциальную (опосредованное воздействие через остриженные волосы или ногти, остатки пищи, которые тем или иным путем попадают к носителю магической силы), имитативную (воздействие на подобие объекта). По целям воздействия магия делится на вредоносную, военную, промысловую, лечебную, любовную и т. п.

Обычно магическими приемами занимались специально подготовленные люди — колдуны и шаманы, которые искренне верили в свою способность общаться с духами, передавать им просьбы и надежды коллектива. Но главное состояло не в том, что они сами верили в свои необыкновенные способности, а в том, что им верил коллектив и обращался к ним за помощью в самые критические моменты. Соответственно этому колдуны и шаманы пользовались особым почетом и уважением у первобытных людей.

Наконец, говоря о первобытных формах верований, нельзя не упомянуть об анимизме (от лат. *anima* — душа) — вере в существование душ и духов. Детальный анализ анимистических верований был дан

английским антропологом Э. Тайлором (1832 — 1917) в его работе «Первобытная культура». Согласно теории Э. Тайлора, эти верования развивались в двух направлениях. Первый ряд анимистических представлений возник в ходе размышлений древнего человека над такими явлениями, как сон, видения, болезнь, смерть, а также из переживаний транса и галлюцинаций. Будучи не в состоянии правильно объяснить эти сложные явления, «первобытный философ» вырабатывает понятие о душе, находящейся в теле человека и покидающей его время от времени. В дальнейшем формируются более сложные представления: о существовании души после смерти тела, о переселении душ в новые тела, о загробном мире. Второй ряд анимистических верований возник из присущего первобытным людям стремления к олицетворению и одухотворению окружающей действительности. Древний человек рассматривал все явления и предметы объективного мира как нечто подобное себе, наделяя их желаниями, волей, чувствами, мыслями. Отсюда возникает вера в отдельно существующих духов грозных сил природы, растений, животных, которая в ходе сложной эволюции трансформировалась в политеизм, а затем и в монотеизм.

Основываясь на факте широкого распространения анимизма, Э. Тайлор выдвинул формулу: «Анимизм есть минимум определения религии». Эту формулу использовали в своих построениях многие религиоведы, однако в ходе обсуждения тайлоровской концепции анимизма выявились и ее слабые стороны. Главным контраргументом были археологические и этнографические данные, которые свидетельствовали, что религиозные верования первобытных людей (например, тотемизм или фетишизм) зачастую не включают в себя анимистических представлений. Такие верования были названы «преанимистическими». Однако несомненным является то, что анимистические верования входят составной и весьма существенной частью во все религии мира. Вера в духов, нечистую силу, бессмертную душу— все это модификации анимистических представлений первобытной эпохи.

То же самое можно сказать и о других ранних формах религиозных верований. Так, сохранившаяся вплоть до наших дней вера в амулеты, талисманы, священные реликвии является не чем иным, как пережитком первобытного фетишизма. Отголоски тотемизма можно обнаружить в существующих во многих религиях пищевых запретах, в изображении существ в облике животных. Магические верования и ритуалы легли в основу культовой практики религий. Значительное место принадлежит магии в сфере бытовых суеверий: вера в порчу, в гадания, заговоры.

На ранних этапах развития человеческого общества первобытные формы религиозных верований не существовали в чистом виде, они самым причудливым образом переплетались друг с другом. Поэтому

ставить вопрос о том, какая из этих форм верований возникла раньше, представляется не очень корректным. Видимо, речь должна идти о комплексе религиозных верований. Композиция этого комплекса могла быть весьма разнообразной. Например, у аборигенов Австралии наиболее предпочтительным был тотемизм с тщательно разработанной системой табу. Среди многочисленных народов Сибири и Дальнего Востока доминировала магия и тесно связанная с ней практика шаманизма. Что касается народов Африки, то они отличались большей склонностью к фетишизму.

**Эволюция религии
в период перехода
к классовому обществу**

Комплекс рассмотренных первобытных верований стал ядром родоплеменных религий, которые отличались большой пестротой, так

как отражали специфические для того или иного рода и племени условия обитания, социальные связи, особенности материальной культуры и т. п.

Период доклассового общества характеризовался низким уровнем развития производительных сил и относительно простыми социальными отношениями. Он растянулся на много тысячелетий, и в его рамках происходили существенные изменения как в общественной жизни, так и в религиозных верованиях. На ранних этапах родового строя основным объектом религиозного поклонения была природа. В зависимости от географической среды и хозяйственной специализации несуществующими свойствами наделялись различные стороны окружающей первобытных людей действительности. Так, племена, занимавшиеся собирательством и примитивным земледелием, поклонялись растениям и небесным светилам, охотничьи племена — диким животным. Но в родоплеменных религиях отражались не только силы природы и специфика хозяйственной деятельности, в них отражались и социальные отношения. Например, смена матриархата патриархатом и возникшая на основе этого новая организация общества привели к существенным изменениям в религиозном сознании. Женские духи, почитание которых было повсеместным во времена матриархата, постепенно вытесняются духами мужского рода. Отправление культа также становится мужским занятием. В эпоху раннеродового строя религиозные верования отражали и реальное равенство соплеменников. Духовные существа, носили в основном безличный характер, и у людей не было представлений об иерархии духов. В культовой деятельности преобладали магические обряды и инсценировки, в которых участвовали все члены племени. Колдуны, шаманы, заклинатели духов еще не были жестко отделены от массы верующих.

К существенным изменениям в характере религиозных верований привело разложение родоплеменных отношений и углубление социальной дифференциации внутри племен. Со временем в руках отдельных общинников начинают накапливаться материальные богатства, в их

подчинение попадают рядовые соплеменники. Выделение вождей и усиление их роли в жизни племени постепенно ведут к их сакрализации, они становятся объектом религиозного почитания не только после их смерти, но и при жизни. Социальное расслоение внутри племен и формирование племенной аристократии тоже нашли свое отражение в содержании религиозных представлений. Ранее аморфные и безличные духи наделяются именами, за ними закрепляются определенные функции, возникает иерархия духов, которая во многих чертах воспроизводит социальную иерархию. Полидемонизм — почитание множества духов — вступает в свою завершающую стадию.

На смену ему идет политеизм, превращающий наиболее почитаемых духов в божества. Над бестелесными душами и духами предков, местными гениями скал, источников и деревьев начинают возвышаться более могучие божества, влияние которых не ограничивается местными, индивидуальными или племенными условиями. Хорошей иллюстрацией становления политеизма могут служить религиозные представления кондов — дравидских племен, обитающих в горных районах Индии. Мир кондов населен огромным количеством местных духов, они управляют природными явлениями и влияют на человеческую жизнь. Над местными духами стоят души выдающихся людей, которые стали божествами — покровителями племен. Выше их стоят шесть великих богов: бог дождя, богиня первых плодов, бог плодородия, бог охоты, бог войны, бог — судья умерших. Еще выше этих богов стоят бог солнца *Бура* Пенну и его жена, могучая богиня земли Тари Пенну.

Высшее место в иерархиях чаще всего занимали боги, которые были связаны с небом или небесными явлениями (Тянь — в Китае, Ра — в Египте, Индра и Шакра — в Индии). Но эти боги не были бесформенными существами, они были богами — зооморфитами, антропоморфитами, социоморфитами.

Божества земли в политеистических системах ставились в один ряд с небесными богами. Так, в древнем природном культе Китая Тянь (небо) и Ту (земля) были связаны между собой супружескими узами и почитались как мировые родители. Гимны Вед упоминают о богине земли Притгиви, а служители ведической религии обращались с мольбой о милости не только к Отцу-небу, но и к Матери-земле. В древнегреческой религии олицетворением земли была Гея, которая породила небо, море и горы и взяла себе в супруги Урана — божество, олицетворяющее небо.

Важное значение в политеистических системах имели боги-воители, что было связано с истребительными войнами, характерными для периода перехода от родоплеменных отношений к классовому обществу. В ходе этих войн происходило объединение племен, образование племенных союзов. Соответственно этому происходил синтез религиозных представлений. Во главе политеистического

пантеона обычно оказывался бог племени-гегемона. Так появляется генотеизм — одна из разновидностей политеизма, заключающаяся в том, что, признавая существование многих богов, та или иная общность людей считает своим непосредственным покровителем лишь одного из множества богов и поклоняется только ему. Отсюда остается всего один шаг до монотеизма.

В период перехода от родоплеменного строя к классовому обществу произошли существенные изменения и в сфере религиозной практики. Отношение к богам стало отличаться от отношения к духам умерших людей и безличным духам природы, скроенным по образцу духовной природы человека. Если на ранних этапах развития человеческого общества отношения с душами умерших и духами рассматривались как дальнейшее развитие повседневного общения людей между собой, то впоследствии эти отношения приобретают характер общения несоизмеримых по своему статусу существ.

Изменяется и характер жертвоприношений. Многочисленные жертвы, в том числе человеческие, приносятся не только душам высоко стоящих в социальной иерархии людей, но в первую очередь богам, причем эти жертвоприношения начинают строго регламентироваться. Тонкости и нюансы жертвоприношений были известны жрецам, которые постепенно отделяются от массы рядовых верующих и образуют особое сословие, занимающее одно из самых высоких мест в социальной иерархии. Нередко жречество становится наследственной профессией, что было связано с эзотерическим характером жреческого знания, передающегося из поколения в поколение. Появляются постоянные святилища и храмы, которые становятся средоточием религиозной жизни. Жертвоприношения, доходы с храмовых земель, а также материальная поддержка светской власти укрепляют экономическое и политическое влияние жречества.

Таким образом, в рассматриваемый период религия превращается в относительно самостоятельную сферу общественной жизни, открывается новая страница в истории религии, страница, повествующая о развитии и функционировании религиозных систем государственно организованных народов.

Глава VII

НАЦИОНАЛЬНЫЕ РЕЛИГИИ

§ 1. Индуизм

Индуизм — религиозная система, теснейшим образом связанная с историей и специфической социальной структурой народов Южной Азии. Последователей индуизма насчитывается в мире более 700 млн., и проживают они почти исключительно в странах Южной

Азии, прежде всего в Индии (ок. 83% населения). Большинство составляют индуисты и в королевстве Непал.

Возникновение, эволюция, основные направления Процесс синтеза нескольких этнокультурных компонентов, в результате которого возникла богатая культура современной Индии, начался три тысячи лет назад; системообразующим фактором стала религия древних арьев. Весьма аморфный комплекс религиозных представлений, характерных для периода становления классового общества (определяемый обычно как *ведическая религия*), зафиксирован в Ведах — сборниках гимнов, заклинаний, заговоров, молитв арьев. Наиболее существенными чертами этого комплекса можно считать представления о принадлежности последователей ведической религии к одному из трех сословий-варн ритуально полноценных людей, «дваждырожденных» арьев, идею об общении их с миром богов через посредника — жреца-брахмана, совершающего по сложному ритуалу, описанному в Ведах, жертву богам.

К концу первого тысячелетия до н. э., по мере расслоения племенного общества, становления государств, включения все новых этносов в процесс складывания индийской культуры, архаичность, племенная ограниченность, эзотеричность сложившейся на основе ведических представлений религиозно-философской системы, определяемой исследователями как брахманизм (в силу исключительной, ключевой роли в ритуале и социальной практике жреца-брахмана), — стали помехой для общественного развития. Не соответствовал брахманизм и структуре земледельческой соседской общины, ставшей основной хозяйственной и социальной ячейкой индийского общества. В этой общине в социально-хозяйственные и ритуальные связи вступали новые группы, не имевшие доступа к ведическому ритуалу.

Пережив глубокий кризис, значительно трансформировавшись, выдержав конкуренцию с буддизмом и джайнизмом, брахманизм, а точнее — уже индуизм, смог наиболее полно удовлетворить общественные потребности, прежде всего своей органической связью, даже слиянием с кастовой системой. Унаследовав у ведической религии и развив представления об иерархии ритуально неравных групп людей, о роли брахмана как посредника в общении людей с богами, сохранив Веда в качестве священных текстов (но снабдив их многочисленными комментариями), индуизм тщательно проработал понятия перерождения души в мире (сансара) согласно закону воздаяния (карме), определяемого прежде всего соблюдением норм поведения для данной группы, касты. Социальные отличия индуизм стал объяснять ритуальной чистотой индивида, родившегося в соответствующей касте. Нарушение же правил взаимоотношения между кастами ритуально оскверняло человека и влекло не только прижизненное наказание (например, исклю-

чение из касты ж лишение прав состояния), но и рождение в следующую раз в крайне неблагоприятном виде: в низкой касте, вне социума (в группе внекастовых «неприкасаемых» — изгоев общества) или в образе животного.

Освоение индийской цивилизацией обширной племенной периферии, включение в систему общественного разделения труда все новых и весьма архаичных этносов в качестве каст делали нормативность индуизма, его роль поведенческого детерминатора тем более эффективной, чем органичнее он включал в себя местные культуры. Плюрализм индуистской социальной практики сочетался с мифологической сложностью и множественностью пантеона. Социально объединяют индуистов понятие касты, авторитет брахмана, знающего священные тексты, всеобщность закона воздаяния — кармы, почитание коровы. Мифологическая пестрота упорядочена через представление о воплощениях богов — аватарах, их явлениях — манифестациях. Обряды поклонения богам могут быть самыми разнообразными, фактически ритуализованы (и подконтрольны брахманам) многообразные социальные и даже физиологические проявления жизни. Очередное пребывание человека в этом мире сопровождается циклом обрядов — от зачатия до смерти. Единой религиозной организации в индуизме нет.

Исторически индуизм оформился в два основных направления — вишнуизм и шиваизм, причем оба испытали воздействие мощного комплекса доарийских представлений, опиравшихся на тантрические культуры, в которых идея и символика плодородия, роль женского начала, экстаичность культовой практики, значение кровавой жертвы были очень велики. Созвучные идеям позднего брахманизма представления и практика тантризма повлияли на генезис таких явлений, как аскет-йогин, отшельник-садху.

В индуизме есть образ Тримурти — космического духовного начала, имеющего три ипостаси — Вишну, Шива, Брахма. В шиваизме наиболее почитаемым божеством стал Шива, главная функция которого — использовать накопленную подвижничеством энергию на разрушение и воссоздание мира. Страшному, разрушительному, внушающему ужас образу Шивы соответствует образ его супруги (точнее — ипостаси, энергетически его дополняющей) — богини Кали (или Дурги, Парвати). Повелевая демонами, насылающими несчастья, болезни, катастрофы, Кали является объектом массового культа в большей части Индии, предметом почитания миллионов индийских женщин в особенности. Наиболее распространенным и почитаемым символом единства Шивы и его женской половины является весьма абстрактное скульптурное изображение первопричины их энергетическая могущества — их половых признаков: йонилингама и ардханари.

Другое направление индуизма — вишнуизм — выдвинуло на пер-

вый план образ бога Вишну, осознаваемого в качестве хранителя мирового порядка. Выполняя эту функцию, Вишну является в мир в различных воплощениях — аватарах. Основные и наиболее почитаемые — Рама, герой индийского эпоса, праведный царь — победитель демона; еще более известен Кришна, сложный по происхождению и символике, но в общем бог-защитник. Популярность этой аватары Вишну в новое и новейшее время объясняется не в последнюю очередь личностным, интимным, эмоциональным, персонифицированным характером его образа и культа. Именно кришнаизм наиболее ярко выразил идеи позднего индуизма — течения бхакти, и прежде всего — идеи любви к богу, не нуждающейся в традиционном культе и отрицающей роль касты. Этот своеобразный процесс реформации в Индии породил сикхизм.

Третий член троицы (Тримурти) высших божеств индуизма — Брахма — выступает как первопричина мира, но в культовой практике заметной роли не играет.

В повседневной жизни подавляющего большинства индийцев фигурируют либо аватары, проявления, манифестации Шивы или Вишну, причем под местными названиями и в свободной форме, либо второстепенные божества из их окружения, действующие лица богатейшего мифологизированного эпоса Индии. В индийской семье часто поклоняются Матерям, осознаваемым как проявления богини Кали, Ганеше — слоголовому сыну Шивы, дарителю удачи и достатка, Хануману — обезьяне-герою, помощнику Рамы в борьбе с демоном Рававок» йонилингаму Шивы, змеям-нагам — подземным божествам и повелителям небесных вод из свиты Вишну-Нараяна, свирепой ипостаси Шивы Бхайраву, карающему за проступки. Огромное значение имеют паломничества к наиболее почитаемым храмам и к водам священных рек.

Особенности философских воззрений Условия формирования и развития индуизма определили своеобразие его философской системы. Яркая, сочная, богатая и многообразная, рассчитанная на все уровни индивидуального сознания, эта религиозная система отличается своей плюралистичностью.

Характерный для индуизма политеизм (не ограничивающийся поклонением основной триаде — Шиве, Брахме, Вишну) давал возможность выбора как самого объекта культа, так и формы его почитания в зависимости от конкретной цели обращения к божеству, за каждым из которых были закреплены определенные функции, а также в зависимости от направления в индуизме, которого придерживался индивид, будь то шиваизм, вишнуизм или их многочисленные разновидности.

В сфере философии индуизм разработал проблему соотношения общего и частного, конечного и бесконечного, единства Космоса, Абсо-

люта, относительности истины. Широта индуизма проявилась и в разработке понятия о Вселенной, и в разработке пространственно-временных характеристик, имеющих единицей космического времени «день Брахмы», равный 4320 млн. астрономических лет. Отсюда представления о бренности и сиюминутности настоящего, определившие квиетизм, умозрительность и созерцательность философских систем, основанных на индуизме.

Центральное место в философской концепции индуизма занимает доктрина о переселении душ (сансара) в соответствии с заслугами и поступками в предшествующих рожденьях (карма). Целью любого индуистского культа является реализация связи с его объектом, исчезновение противопоставления индивидуальной души (атмана) мировой (Брахману). При высокоразвитом сознании индивида противопоставление Праkritи (природы) Пуруше (вселенскому Человеку, обобщенному духовному образу Вселенной) также должно исчезнуть, подобно противопоставлению своего «я» конкретному объекту индуистского поклонения.

В соответствии с религиозно-философскими представлениями индуизм разработал определенные нормы общественных установлений с детальной регламентацией поведения в зависимости от места индивида в социально-кастовой иерархии индийского общества, а также в зависимости от его возрастной принадлежности, выделив четыре периода (ашрама) в жизни индуса: брахмачарья — ученичество, грихастха — главенство в семье, ванапрастха — отшельничество, саньяси — аскеза и отрешение от земного.

Реформация индуизма Одну из наиболее серьезных трансформаций индуизм претерпел в XIX — XX вв. В этот период не раз доказывавшая прежде свою уникальную гибкость и способность противостоять любым попыткам ассимиляции религия получила сильный стимул к развитию. Толчком послужило распространение культуры и религии британских завоевателей, начавшееся в стране под их влиянием быстрое развитие буржуазных отношений. В таких условиях и были предприняты первые попытки реформации индуизма.

Предтечей реформации в Индии по праву считается выдающийся бенгальский мыслитель Рам Мохан Рой (1772—1833). Обладавший широким кругозором и эрудицией, изучивший ряд языков (в том числе английский, арабский, древнееврейский, латинский, санскрит), бенгальский аристократ Рам Мохан Рой стал основателем первых в Индии национальных газет и светских школ — колледжей, а также создал в 1828 г. религиозное общество «Брахмо самадж» — «Общество Брахмы», единого Бога, которому должны были поклоняться не только индусы, но и мусульмане и христиане.

В деятельности общества, как и в воззрениях Роя, проявилась важ-

ная особенность всего процесса модернизации индуизма: в Индии зачастую трудно либо вообще невозможно разделить религиозную реформу и просветительство. И именно в работах Рам Мохан Роя наиболее отчетливо прослеживаются просветительские тенденции в критике религиозных традиций, представления о разуме, здравом смысле как важнейшем критерии подхода к обычаям и вероучительным положениям.

Значительный след в реформации индуизма оставило созданное в 1875 г. Даянандой Сарасвати (1824—1883) религиозное общество «Арья самадж». Близкое к «Обществу Брахмы» по реформаторскому духу, по монотеистическому толкованию Вед и стремлению избавиться от идолопоклонства, кастовой системы, неравноправия женщин и других наиболее одиозных установлений традиционного индуизма, «Арья самадж», однако, отказалось от сближения с другими религиями, провозгласив лозунг «Назад, к Ведам!». Обращение к древней индийской традиции стало одним из важнейших слагаемых широкой популярности Общества (оно объединяло до 1,5 млн. индуистов, в то время как численность «Брахмо самадж» не превышала 10 тыс. человек). Важно отметить, что индийское реформаторское движение, в целом бывшее скорее брожением интеллигенции города, не привлекло крестьянских масс, как в Европе, и с течением времени движение реформации «навстречу массам» все более опиралось на индуистскую традицию, на постепенное восстановление наиболее важных черт индуизма. Возвращаются положения ортодоксального индуизма, такие, как политеизм, хотя и в переосмысленном виде. Приспосабливаясь к новым общественным требованиям, индуизм тем не менее по-прежнему существует в массовом религиозном сознании в устоявшихся, привычных формах.

Наиболее успешную попытку примирения реформаторских и ортодоксальных взглядов предпринял жрец калькуттского храма Кали Рамакришна Парамахамса (1836 — 1886), учивший, что каждый определенный круг решения религиозных проблем и соответствующие формы культа составляют одну из стадий познания единого Бога. После смерти Рамакришны его последователями была создана всеиндийская неоиндуистская организация, получившая название «Миссия Рамакришны». Возглавивший миссию ближайший ученик Рамакришны Свами Вивекананда (1863 — 1902) сделал следующий шаг в создании учения, цель которого — охватить не только все религиозные и морально-этические учения, но и вообще все духовное начало в мире. Развивая мысль Рамакришны об истинности и непротиворечивости всех религий, Вивекананда приступил к реальному воплощению идеи духовного мессианства Индии. Утверждая, что все дороги ведут к истине через моральное очищение, Вивекананда в своих

действиях в первую очередь руководствовался постулатом: «Европа должна узнать от Индии, как покорять природу внутреннюю. Мы преуспели в развитии одной фазы человечества, они — другой. Соединение обеих — вот что необходимо». Миссия Рамакришны, основанная им в 1897 г. как всемирная организация, распространяет сегодня идеи неоведантизма по всей Индии и в десятках стран мира.

Индуизм

в политической жизни современной Индии

Активное включение индуизма в политическую жизнь страны началось в XIX в. в общем контексте борьбы индийского народа против колонизаторов и протекало параллельно с

процессом трансформации этой религии, вызванным коренными структурными изменениями в жизни индийского общества, и прежде всего становлением и развитием капиталистических отношений.

В политике Индии 80-х годов XX в. «индуистский фактор» преломляется прежде всего сквозь призму индуистского коммунализма, включающего апеллирование к традиции, использование идей, понятий и ценностей индуизма для достижения политических целей, отождествление религиозной и этнической общности («индиец = индуист, индус»). Отчетливо обнаруживается историческое противостояние индуистской и мусульманской общин, охватывающих соответственно ок. 83 и 11% населения страны. Взаимоотношения индуистской общины с конфессиональными меньшинствами (сикхами, христианами и пр.) не носят столь напряженного характера, но внимание коммуналистов неизменно приковано к электоральному поведению представителей этих религий.

Еще до независимости в Индии возникли две крупные коммуналистские организации — Хинду Махасабха (практически прекратившая свое существование после 1947 г.) и Раштрия Сваямсевак Сангх (РСС), объединяющая сегодня десятки тысяч индусов и выполняющая роль главного центра и поставщика кадров индуистских коммуналистов. Будучи запрещенной организацией, РСС теснейшим образом связана с рядом партий, открыто участвующих в политической борьбе. С начала 80-х годов выразителем политических устремлений РСС стала Бхаратия Джаната Парти, набравшая силу и популярность в течение десятилетия и добившаяся феноменального успеха на выборах в парламент страны 1991 г. Особенностью 80-х годов стала резкая конфессионализация общественно-политического сознания подавляющей части населения, о чем говорит в том числе и стремительный рост численности различного рода коммуналистских организаций и группировок. В стране насчитывается более 500 индуистских коммуналистских объединений, в деятельности которых принимает активное участие несколько миллионов человек.

§ 2. Джайнизм

Возникновение Создателем новой веры считается кшатрий Вардхамана, живший в VI в. до н. э. на территории современного индийского штата Бихар. До тридцати лет он вел жизнь мирянина: женился, имел дочь, но затем, раздарив все свое имущество, ушел из мира и многие годы странствовал. Через 12 лет подвижник и аскет достиг «высшего знания» и стал Джиной — «победителем» (титул, присваиваемый наиболее почитаемым религиозным учителям). Еще три десятка лет Джина, он же Махавира («великий герой»), в странствиях проповедовал новую веру, обратил в нее множество учеников и, наконец, достиг «конечного освобождения», нирваны. Последователи учения Махавиры верят, что он был двадцать четвертым тиртханкаром (создателем пути), первый из которых — царь Ришабха — жил еще в те времена, когда люди не умели считать, писать, готовить пищу. Именно Ришабха, научив их этому и многому другому, заложил также основы будущей религии.

Такие претензии на исключительную древность джайнизма не находят фактического подтверждения. Религиозная джайнская литература относится к более позднему периоду, чем время жизни вероучителей. И первые датированные свидетельства о джайнах (надписи царя Ашоки), и первый вариант писаного канона появились в III в. до н. э. Сама же религиозно-философская система джайнизма сложилась в середине I тысячелетия до н. э. В этот период «брожения умов» в Индии появилось множество неортодоксальных течений и школ, отрицавших авторитет Вед и покоящиеся на нем ритуально-социальные нормы. На базе возникшего комплекса идей, радикально реформировавших религиозно-философское содержание ведийско-брахманистской традиции, и складывалась религиозная система джайнизма. Вместе с тем обрядовая сторона прежней религии, традиционные ритуалы были во многом восприняты новым учением.

Важнейшие тексты джайнского канона, включающего 45 сочинений, приписываются самому Махавире. Однако при попытке создания на основе текстов, изустно передававшихся после его смерти в нескольких поколениях, варианта писаного канона произошел раскол джайнской общины на два направления. На вседжайнском соборе в городе Паталипутре этот канон получил признание «шветамбаров» (одетых в белое). Последователи другой ориентации — «дигамбаров» (одетых пространством) — сохранили большую приверженность исходному джайнизму. Считая утерянным древний истинный канон Ришабхи, дигамбары имеют собственные священные тексты и отрицают ряд эпизодов и положений из канона шветамбаров. В таком противопоставлении проявилась важная особенность джайнизма — расхождения различных школ затронули главным образом вопросы

обрядности, условий жизни верующих и общины в целом, в то время как по основным вопросам вероучения сохранялось согласие.

Вероучение, ритуалы, предписания

Стержнем вероучения джайнизма, принявшего общую для индийских религий концепцию кармы и конечного освобождения — нирваны, является самосовершенствование души. Не признавая существования бога-творца, джайны считают душу вечной субстанцией, а мир — изначальным. Преодолевая полученную как результат прежних жизней телесную оболочку, душа может, совершенствуясь, достичь всеведения, всеилия и вечного блаженства. Но достичь нирваны, прервать цепь перерождений может лишь аскет, а не мирянин, и потому в религиозных установлениях столь большое значение придается аскетической практике.

Джайнизм не знает противопоставления материальному и духовному. Душа присутствует в каждом растении, в любой вещи. Представления о всеобщей одушевленности природы определяют главенство в джайнской этике принципа ахимсы — ненанесения вреда живым существам. С какой формой жизни ни столкнулся бы джайн, он должен воздержаться от умерщвления сам и удерживать других. Поэтому не только охота и рыболовство, но и земледелие и скотоводство, связанные с гибелью живых существ, — профессии, запретные для джайнов-мирян. Наиболее ревностные из них пьют лишь процеженную воду, ходят с повязкой на рту и даже подметают перед собой дорогу, чтобы случайно не проглотить или не раздавить какое-нибудь насекомое. Джайны не только не употребляют в пищу мяса, но, стремясь не наносить лишнего вреда и растениям, не едят клубней, корней и плодов, содержащих много семян.

Как и большинство древнеиндийских религиозных учений, джайнизм видит основную свою задачу в разработке норм и предписаний, способных помочь человеку в достижении религиозного идеала, в поисках «пути освобождения». Путь этот Джина определил как следование «трем драгоценностям». Первая — «совершенное воззрение»: видение мира в соответствии с учением Махавиры, убежденность в его абсолютной истинности. Вторая — «совершенное знание»: познание учения, сущности души и мира. Идти к этой цели можно и должно всю жизнь, а для начала необходимо приобрести ограниченное знание с помощью наставника — гуру: познать самого себя, сущность своего «я», правильно понять свою цель (освобождение от кармы). Третья — «совершенное поведение»: преодоление желаний и соблюдение религиозных правил. Этика джайнов жестко диктует повседневные нормы поведения. Все члены общины добровольно принимают на себя пять основных обетов: не причинять вреда живому, не красть, не прелюбодействовать, не стяжать, быть искренним и бла-

гочестивым. К основным нередко добавлялись и иные добровольные обеты и ограничения.

Все джайны — и монахи, и миряне — члены одной общины. Поскольку освобождение от кармы считалось возможным лишь для монахов-аскетов, и мирянам следовало в течение некоторого времени вести монашеский образ жизни. Формально монахом мог стать любой джайн, но попасть в этот особый, высший слой в среде джайнов, стать образцом для подражания мирян означало также полностью порвать с обычной жизнью. Питаясь милостыней, монахи чередовали паломничества с кратковременным проживанием в монастырях. Проходя после трех лет послушничества обряд посвящения и принимая новые строгие обеты, монах навсегда вступал на полный лишений путь аскета.

Характерно, что джайнизм не создал собственной бытовой обрядности, и джайны-миряне прибегали в ряде случаев к услугам брахманов. Кастовое деление в джайнской общине играло гораздо меньшую роль, чем у индуистов. Однако значение кастовых институтов постепенно возрастало, что обеспечивало джайнизму сравнительную устойчивость в индуистском обществе.

Зародившись в Бихаре, джайнизм нашел немало приверженцев на юге (преимущественно дигамбары) и на западе (шветамбары) Индии, однако составить конкуренцию буддизму и индуизму не смог. Упадок джайнской общины явственно обозначился с первых веков новой эры. На юге Индии община, лишившаяся покровительства индуизированных правителей, пережила массовое обращение своих членов в индуизм, потерю влияния и, наконец, в эпоху мусульманских завоеваний практически полностью утратила прежние позиции. В торговых городах севера богатые джайнские купцы сумели избежать гонений в годы правлений мусульманских династий. Укрепляя свои позиции и влияние в области финансов, торговли, ростовщичества, используя покровительство князей, джайны сумели составить основу складывавшейся в Раджпутане и Гуджарате торгово-ростовщической прослойки. И сегодня, продолжая заниматься в основном финансовой и предпринимательской деятельностью, небольшая (менее 1% населения) джайнская община играет заметную роль в экономической жизни Индии.

§ 3. Сикхизм

Истоки сикхизма берут свое начало в средневековой Индии конца XV — начала XVI в. на северо-западе страны в районе пятиречья («пандж аб» — «пять рек»), представлявшем собой своеобразный буфер на стыке двух цивилизаций и двух культур — индуистской и исламской. Сикхизм начал складываться в рамках индуизма, объединяя го-

родские торгово-ремесленные слои; он синтезировал в себе ряд как индуистских, так и мусульманских (в особенности присущих суфизму) черт. Основателем сикхизма считается гуру (*учитель*) Нанак (1469 — 1538/9), последователи которого стали называть себя сикхами — учениками. После смерти Нанака проповедь его учения продолжили еще девять гуру, последним из которых был Говинд (1675— 1708). Все они считаются десятью воплощениями одного и того же гуру, проповедовавшего единое учение.

Особенности учения Сикхизм — монотеистическая религия, отвергающая многобожие индуизма: один из эпитетов Бога у Нанак — «Эк» (Единственный, Единый, Один). Разрешение проблемы дуализма («дубидха»), преодоление ее — главная цель человека, стремящегося постичь Бога. Индуистские боги Брахма, Вишну, Шива и мусульманский Аллах — все они сливаются в Божестве. У Единственного нет собственного имени. Нанак обращается к нему, используя и индуистские, и мусульманские имена: Хари (этот вишнуйский термин встречается наиболее часто), Гопал, Рам, Парамешвар, Аллах, Сахиб и т.д.

Бог определяется понятиями «ниргун» (лишенный качеств) и «сагун» (наделенный качествами, имеющий качества). Главное его состояние — ниргун: это абсолютная сущность, лишенная каких бы то ни было атрибутов. Но для того чтобы человек мог познать его, он по своей воле превращается в сагуна (что никоим образом не связано с приобретением антропоморфного облика, он всегда невидим и проявляется через свои деяния) — ту свою ипостась, к которой обращается человек в общении с Всевышним, в состоянии медитации, в пении гимнов.

Он воплощает в себе Создателя, Хранителя и Разрушителя (качества, присущие Брахме, Вишну и Шиве), он всемогущ и всеведущ; мир, созданный им, изменчив и невечен, а Бог вечен, он существует в прошлом, настоящем и будущем сам по себе, о его сущности говорят такие эпитеты, как «без начала», «существующий вне времени», «нерожденный», «бессмертный». Он вне цепи перерождений, вне смерти, и поэтому у него не существует видимых (изменчивых и недолговечных) воплощений — аватар (подобно аватарам богов индуистского пантеона), он никогда не имеет видимой формы, его невозможно описать, он вне возможностей интеллекта, непознаваем, неопишем и необъясним ни с помощью произнесенного слова, ни с помощью написанного. В то же время он «Сат» (Реальность, Истина, Правда).

Постижение Бога и соединение с ним возможно для каждого человека, следующего путем любви, веры, преданности ему и размышляющего о его деяниях. Служение Богу ни в коей мере не подразумевает отход от мирских дел, отшельничество или аскетизм, а, наоборот, предполагает активную жизнь, полную труда, выполнение

дхармы (долга) домохозяина. Неотступное следование этим принципам должно привести в конечном итоге к прерыванию цепи рождений и к слиянию с божеством. Каждый может общаться с Богом напрямую, без посредников.

Вызовом индуизму является стержневая идея сикхизма о равенстве всех людей перед Богом, отрицание каст и кастовой системы. При Нанке и последующих гуру была введена особая форма богослужения — «сангат», подразумевавшая совместное присутствие сикхов — независимо от касты — на проповеди гуру и совместное исполнение ими гимнов. Несколько позже появилась практика проведения совместных трапез, на которых присутствовали и передавали из рук в руки чашу с водой все члены общины — также независимо от касты и социального статуса.

Эволюция сикхизма

При пятом гуру — Арджуне (1581 — 1606) — была составлена священная книга сикхов

Адигрантх («Изначальная Книга»; она также носит название Гурурантх — «Книга Гуру», Грантхсахиб — «Книга-Господин»), в которую вошли гимны пяти первых, а впоследствии и остальных гуру, наряду с гимнами Кабира (XV в.), Намдева (XV в.), Фарид-уд-дина Ганджишакара (XIII в.), Джайядева (XIV в.) и других представителей движения бхакти и суфизма. Написанная на языке панджаби со вставками на других индийских языках, эта книга хранится в Золотом храме—главной сикхской святыне — в Амритсаре.

Со второй половины XVI в. и особенно в XVII в. по мере феодализации общинной верхушки и роста влияния крупных землевладельцев усиливалось противостояние панджабского крестьянства, в первую очередь сикхов, и могольских правителей. На рубеже XVII—XVIII вв. оно вылилось в крупнейшее антимогольское движение под знаменем сикхизма в Панджабе. Расширение социальной базы сикхизма (опорой движения были джаты — земледельцы, поддержанные городскими слоями) вынудило гуру Говинда ввести ряд изменений в учение сикхизма и в организацию общины. В 1699 г. было провозглашено, что высшая духовная и светская власть переходит из рук гуру к хальсе (ордену «чистых») — собранию вооруженных общинников. С этого времени и до наших дней у сикхов сохранилась специальная церемония посвящения в общинники, а также особый кодекс поведения — «пять к», в соответствии с которым сикхам предписывается не стричь волосы и бороду (кеш), носить короткие шаровары (качха), волосы под тюрбаном закреплять гребнем (кангха), всегда иметь при себе меч (кирпан) и железный браслет (кара). К имени сикхов стал добавляться воинский титул «сингх» — «лев». То же имя сикхов стало добавляться к имени гуру, а книга Адигрантх канонизирована, она стала предметом поклонения в сикхских храмах — гурудварах.

К началу XVIII в. сикхизм окончательно превратился в самостоятельную религиозную систему.

Важнейшей вехой в истории Панджаба и сикхизма был период середины XVIII в., когда после распада империи Великих Моголов и успешного отражения сикхами попыток афганского правителя Ахмад-шаха Дуррани (ок. 1721 — 1773) включить эту часть Индии в свои владения была провозглашена независимость Панджаба (1765). Сикхизм становится государственно религией самостоятельного государства, возглавляемого сикхскими феодалами.

Наметившийся в XVIII в. отход от ряда принципов раннего сикхизма (осуждения неприкасаемости, отмены обрядов самосожжения вдов — «сати» и умерщвления новорожденных девочек в зажиточных семьях, отказа от антропоморфных изображений божества и обожествления гуру, отказа от услуг брахманов и пр.) вызвал движение за очищение сикхизма, что выразилось в появлении ряда групп — ниранкари, намдхари. Идеи этих течений нашли свое продолжение век спустя в движении за реформацию сикхизма, отразившем новые тенденции конца XIX — начала XX в. в жизни Панджаба (аннексированного англичанами лишь в 1849 г.) — формирование капиталистических отношений, становление буржуазного национализма, развитие просветительства. Теперь возрождение раннего сикхизма выражало интересы зарождающегося класса буржуазии, которому импонировали (особенно в условиях колониализма) изначальные постулаты сикхизма о всеобщем равенстве перед Богом. В рамках реформации сикхизма и одновременно в русле антианглийской борьбы проходило и широкое движение начала XX в. за реформу управления гурудварами, направленное против махантов — настоятелей храмов, пользовавшихся благосклонностью англичан и превратившихся в результате земельных пожалований последних в крупных помещиков-землевладельцев.

Сикхский фактор в общественно-политической жизни По мере формирования самосознания сикхской буржуазии (а этот процесс в Панджабе начался позднее и шел медленнее, чем в других частях страны) появляются ее общественно-политические организации. В 1926 г. на политическую арену Панджаба выходит партия Акали Дал («Орден Бессмертного»), сформированная по религиозному принципу. Она выступала за равенство мусульман, индусов и сикхов (активно противостояла, в частности, куриальной системе выборов, введенной Законом об управлении Индией 1935 г.). Влияние ее заметно усилилось после раздела Индии в 1947 г. — после миграции мусульман в пакистанский Панджаб, а индусов и сикхов — в индийский.

В жизни независимой Индии сикхский фактор играет важную роль. С середины 50-х годов растут националистические устремления в

сикхских кругах. В 50 — 60-е годы разворачивается движение за создание на этнолингвистической основе штата Пенджаб, где преобладало бы панджабиязычное население. В 1966 г. такой штат был создан, и большая часть индийских сикхов (около 80%) проживает именно там. Общая численность сикхской общины в 80-е годы составляла около 14 млн. человек, это третья по величине конфессиональная общность Индии (2% населения) после индусов и мусульман. С середины 60-х годов регионалистские сикхские устремления приняли форму борьбы за особый образ понимаемую автономию в рамках единого государства, за создание сикхского государства Халистан. В 80-е годы основной формой проявления сикхского фактора в политической жизни Индии стал коммунизм.

§ 4. Парсизм

Современные последователи зороастризма — зороастрийцы-бехдины называются в Индии парсами, в Иране — габрами. Их насчитывается в мире около 130 тыс., причем в Индии — 80—100 тыс., в Иране — 12 — 50 тыс., в Пакистане — 5— 10 тыс., в англосаксонских странах — около 3 тыс., в Шри-Ланке — 0,5 тыс. человек.

Становление зороастризма

В основе зороастризма лежит комплекс древнейших индо-иранских представлений, близких индо-арийским. Древние иранцы поклонялись двум группам божеств: ахурам (более абстрактным, в большей степени олицетворявшим этические категории — справедливость, порядок) и даэвам (теснее связанным с природой); они обожествляли и сами силы природы, например воду в облике богини Ардвисуры Анахиты. Наиболее важными и персонифицированными этическими категориями уже в глубокой древности стали светлые божества Мазда, воплощавший мудрость, правду, и Митра — договор, согласие, союз. Эти божества и понятия все прочнее ассоциировались с оседлой, мирной жизнью. Издревле почитался огонь — и как огонь очага, и как посредник между людьми и богами в жертвоприношении, и как животворящая сила солнца, и как всеочищающее пламя. Это его качество было особо важно, так как борьбе с ритуальным осквернением в этой религии, подчеркнуто противопоставлявшей понятия «свой — чужой», «благой — вредоносный», «чистый — скверный», «оседлый — кочевой», «мирный — воинственный», придавалось особое значение. В ритуале жрецы-атраваны употребляли, как и в Индии, опьяняющий напиток хаому.

Сложившуюся в период Ахеменидов (VI — IV вв. до н. э.) религию раннеклассового общества можно условно назвать маздеизм: в ней прежде всего почитался Ахура-Мазда, осознававшийся как Бог-тво-

рец, воплощение и носитель блага. Выступал он, однако, в окружении других божеств, весьма недифференцированных по функциям и месту в иерархии. Наследственные жрецы-маги (магу) старательно закрепляли словесный характер верования и культа маздеизма.

Уже в ахеменидский период начало распространяться в Иране учение пророка Заратуштры (в греческой передаче и в современном употреблении — Зороастра), появившееся в Восточном Иране и прилегающих областях Средней Азии и определившее к I тысячелетию н. э. характер религиозных верований всего иранского народа.

Личность Заратуштры скорее реальна, хотя нет прямых доказательств его жизни и ясных сведений о месте и времени его деятельности. Можно полагать, что жил и проповедовал Заратуштра в первой половине I тысячелетия до н. э., не позже VII в., скорее — около 700 г., в восточной части расселения иранских племен. Из гатов, сохранившихся до нашего времени гимнов-обращений Заратуштры к божествам, и сложившегося вокруг них комплекса текстов вырисовывается дуалистичная картина мира, насыщенного противостоянием между благими божественными ахурами и демонами-даэвами. Бог-творец, мудрый и справедливый Ахура-Мазда, возглавляет «семь святых», наиболее почитаемые из которых, кроме него самого, Митра — Солнце и Анахита-Ардвисура — богиня плодородия. Демон, противостоящих ахурам, возглавляет главный носитель зла — Анхра-Манью.

Борьба Ахура-Мазды и Анхра-Манью (в греческой передаче, более широко известной, — Ормузда и Аримана) изначально, бескомпромиссна, и каждый человек должен занять свою личную позицию в ней, выбрать порядок-«арта» («аша»), добро, труд, правду, свет, чистоту, воду, огонь — или ложь-«друк», тьму, зло, хаос, разрушение. Проповедь Заратуштры обращалась к личности и предполагала свободную волю и выбор человеком места в предельно остром противостоянии сил добра и зла, когда поступки человека определяли его судьбу и в загробном, и в этом мире. Человек должен верить в благое божество, молиться ему, бороться с силами зла, от него требовались добрая мысль, доброе слово, доброе деяние, а также чистота: ритуальная, помыслов, бытовая и т. д. Добром считались в первую очередь производительный труд (особенно земледельческий), благотворительность, рождение и воспитание потомства.

Решающим для оформления *'зороастризма* был период на рубеже нашей эры, когда складывавшаяся религия синтезировала ритуал маздеизма, народные культы и идеи Заратуштры, взаимодействуя на западе с митраизмом, иудаизмом, ранним христианством, на востоке — с буддизмом махаяны. С возвышением Сасанидов (III в.) завершилось в борьбе с манихейством и отчасти под его влиянием превращение зороастризма в государственную религию. Везде воздвигались храмы и алтари огня различной степени важности: от наиглавнейшего Аташ-

Бахрам (Огонь победы) до огня домашнего очага. Идеи осквернения и очищения воплотились в сложную обрядность и были доведены до представления о спасителе мира Саошьянте — очистителе мира от скверны в конце его существования.

Громоздкому ритуалу соответствовал сложный комплекс священных текстов, обобщенно называемый Авеста. Письменно зафиксирован он был не ранее III в., но частично восходит к передававшимся изустно сюжетам II тысячелетия до н. э. Большая часть из 21 книги Авесты не сохранилась; в IV — VI вв. она редактировалась и кодифицировалась, снабжалась комментариями — Зенд. Было широко распространено извлечение, состоявшее из молитв, — так называемая Малая Авеста.

Особенности парсизма

В VII в. сасанидский Иран был завоеван арабами-мусульманами, а с середины IX в. началась политика насильственной исламизации населения. В начале X в. несколько сот зороастрийцев высадились с разрешения местного правителя-раджи на юге Гуджарата, на западном побережье Индии, недалеко от будущего города Бомбей. К XVII в. в крупных торговых центрах Гуджарата (Сурат, а с середины XVII в. Бомбей) усиливается купеческая и ремесленная парсийская прослойка. Панчяят парсов Бомбея богател, занимался благотворительностью и все больше становился властным центром парсийской общины. В первой половине XX в. подавляющее большинство парсов Индии сосредоточились в городах, превратившись в массу своей в «средний класс».

Ритуализация духовной жизни соответствовала тенденции превращения парсов в касту индийского общества. Парсы не только быстро перешли на язык гуджарати, но и заимствовали индийскую одежду (кроме священного шнура-кушти на талии, рубахи — судра, обязательного головного платка у женщин и элементов ритуального одеяния жрецов). Резко усилилась тенденция к эндогамии, практически невозможным стал прием в общину. Приблизились к индуистским брачные нормы и обряды, выросла роль астролога. Сложные очистительные церемонии — барашном — напоминали индуистские.

Стержнем религиозной жизни парсов являются семь древних праздников и обязательная ежедневная пятеричная молитва, освященная авторитетом Заратуштры. Разновидностью молитвы можно считать специфическое для парсов «взятие ваджа» — священные заклинания (мантры), которыми сопровождаются все важные дела и поступки.

Богослужение включает повторение за жрецом определенных слов и жестов, вознесение хвалы божествам, обряды жрецов у священного огня в металлической чаше, скрытой в огороженном алтаре.

Торжественным обрядом у парсов Индии, совершаемым жрецами в храме, является инициация. Главное в нем — надевание священного шнура-кушти, а для мужчин и рубахи-судра.

Едва ли не древнейший комплекс представлений зороастризма — о чистоте и похоронном обряде. Нечисто все злое, лживое, мертвое (включая и труп), грязное (отбросы, мусор), чужое. Нечиста кровь, а значит, и женщина в период месячных и родов. Соприкосновение с нечистым требует ритуального очищения» Для этого разработаны очень сложные обряды: от простого омовения до большого ритуального очищения — барашком.

Страх перед осквернением и необходимость дорогостоящего очищения породили множество запретов: ограничения в совместных трапезах и купании, в приеме пищи из рук чужаков, в контакте с мусором, нечистотами. Но наиболее разработано обрядовое избегание трупов. Дабы не осквернять чистые стихии, зороастрийцы выработали особый похоронный обряд. Специальные могильщики — насассалары, которых сторонятся все другие парсы, на четвертые сутки уносят труп в астодан — каменную башню без крыши и с уступами внутри. Там труп закрепляют на площадке-дахме, а после того как его расклюют птицы и кости очистятся от плоти, сбрасывают их во внутренний колодец этой «башни молчания». После поминок и периода траурного воздержания близкие покойного очищаются омовением и особыми обрядами. В наши дни, при запретах (в Иране) или невозможности широко расселившихся парсов устроить традиционные похороны в дахме, хоронят и в земле, точнее — в цементе.

С конца XIX в. в парсизме начались реформационные процессы, а в последние десятилетия быстрыми темпами уменьшается конфессиональный характер их общины.

§ 5. Конфуцианства

Конфуцианство — это этико-философское учение, разработанное его основателем Кун-цзы, Конфуцием (551 — 479 до н. э.), развитое его последователями и вошедшее в религиозный комплекс Китая, Кореи, Японии и некоторых других стран.

Учение Конфуция Конфуций заимствовал первобытные верования: культ умерших предков, культ Земли и почитание древними китайцами своего верховного божества и легендарного предка — Шан-ди. Впоследствии он стал ассоциироваться с Небом как высшей божественной силой, определяющей судьбу всего живого на Земле. Генетическая связь с этим источником мудрости и силы была закодирована и в самом названии страны — «Поднебесная», и в титуле ее правителя — «Сын Неба», сохранившемся до XX в. В китайской традиции Конфуций выступает хранителем мудрости «золотого века» — древности. Он стремился вернуть монархам утраченный престиж, улучшить нравы народа и сделать его счастливым. При этом он исходил из представ-

ления о том, что древние мудрецы создали институт государства ради защиты интересов каждого индивида.

Конфуций жил в эпоху крупных социальных и политических потрясений: гнила власть чжоуского правителя — вана, нарушались патриархально-родовые нормы, разрушался сам институт государства. Выступив против царившего хаоса, философ выдвинул идею социальной гармонии, опираясь на авторитет мудрецов и правителей глубокой древности, пиетет перед которыми стал постоянно действующим импульсом духовной и общественной жизни Китая.

В «Луньюе», где записаны его беседы с учениками, Конфуций излагал идеал совершенного человека (цзюнь цзы), рассматривая личность как самоценную. Он создал программу совершенствования человека с целью достижения духовно развитой личностью лада с Космосом. Благородный муж — источник идеала нравственности для всего общества. Ему одному присуще чувство гармонии и органический дар жить в природном ритме. Он являет единство внутренней работы сердца и внешнего поведения. Мудрец действует природосообразно, поскольку от рождения приобщена правилам соблюдения «золотой середины». Его назначение — преобразовывать социум по законам гармонии, царящей в Космосе, упорядочивать и охранять все живое. Для Конфуция важны пять «постоянств»: ритуал, гуманность, долг-справедливость, знание и доверие. В ритуале он видит средство, выступающее как «основа и уток» между Небом и Землей, позволяющее вписать каждую личность, общество, государство в бесконечную иерархию живого космического сообщества. При этом правила семейной этики Конфуций перенес на сферу государства. В основу иерархии им были положены принцип знания, совершенства, степень приобщения к культуре. Чувство меры, заложенное во внутренней сути ритуала через внешнее — церемонии и обряды, доносило ценности гармонического общения на доступном уровне до каждого, приобщая их к добродетелям.

Воспитывая эти качества, мудрецы выстраивали иерархию в обществе, обеспечивали тем самым его жизнеспособность. Заданный социуму природный ритм вносил импульс развития в общество и государство. Трактовка нравственных качеств в ответах учителя ученикам всегда природосообразна, как бы наполнена ритмом и адекватна субъекту общения. Предусмотрительность и уступчивость — знак доверия к нравственности собеседника — заранее исключают напряженность. Так, взаимность в общении правителя, и чиновника, основанная на долге-справедливости, предусматривает верность чиновника, реагирующего на гуманность правителя, на его снисходительную и добрую волю (по аналогии с отеческой любовью к детям). В контексте конфуцианской этики положение нижестоящего никогда не воспринималось как унижительное: предполагалось, что в ответ на нормативность своего поведения он получит отклик, его удовлетворяющий.

Как политик Конфуций осознавал ценность ритуала в деле управления страной. Приобщая подданных к соблюдению чувства меры в большом и малом, ритуал адаптировал человека к «внешней среде» на личностном и социальном уровне, способствовал профилактике назревавших коллизий. Ритуал способствовал сохранению разнообразия в социуме, открывал личности перспективу совершенствования, был настоящим оберегом жизни, помогал выжить в любых экстремальных условиях, в частности сгармонизировать потребности населения в условиях ограниченных материальных и природных ресурсов. Приобщение каждого к соблюдению меры обеспечивало сохранение в обществе моральных ценностей, не допуская, в частности, развития потребительства и ущерба духовности. Устойчивость китайского социума и государства, питавшаяся жизнеспособностью китайской культуры, во многом была обязана ритуалу.

Эволюция конфуцианства Идеи Конфуция по-своему перечитывались каждым новым поколением. Так, Мэн-цзы (372 — 289 до н. э.) заново осмыслил наиболее важный тезис учителя о сущности добродетельного правления. В древнем проекте идеального устройства общества и землепользования (системе цзин тянь) он видел путь к достижению человеком гармонии с природой и в межличностном общении, достижения лада между верхами и низами общества. В идеальном государстве соблюдается баланс средств: власти получают все необходимое, а население при этом не страдает от неурожаев и непосильных поборов. В случае нарушения справедливости Мэн-цзы настаивал на праве народа на восстание и передачу «повеления Неба» новому, добродетельному избраннику.

На рубеже новой эры в конфуцианстве обнаруживаются новые тенденции: к ритуалу как средству управления подданными из арсенала бывших политических оппонентов конфуцианцев — легистов прибавляется институт закона. При объединении этих некогда несовместимых понятий делается оговорка: ритуал следует применять преимущественно в отношении к верхам общества, низами же можно управлять, полагаясь исключительно на закон и наказание.

В II в. до н. э. конфуцианец и государственный деятель Дун Чжуншу (120—104 до н.э.) придал конфуцианству характер государственной идеологии. Он свел традиционное учение о двух началах «инь» и «ян» и пяти первоэлементах (вода, металл, дерево, почва, огонь), составляющих все сущее, в единую систему, охватывающую весь универсум, дал космологическую интерпретацию общественного и государственного устройства, исходя из учения о незримой связи Неба, человека и социума.

В средние века, когда в Китае получает распространение буддизм, начиная с IV — V вв., происходит модификация конфуцианства за счет включения элементов буддизма и даосизма. Была проведена

кодификация главных канонических текстов: новая их редакция и новые комментарии претендовали быть истиной в последней инстанции. Движение за новое толкование древних классиков в итоге вылилось в неоконфуцианство. В XIII в. это учение получило название чжусианство — по имени философа Чжу Си (1133 — 1200).

С первых веков новой эры взгляды Конфуция все более искажаются, выхолащивается их первоначальный смысл.

Конфуцианская элита мыслит себя носителем абсолютного знания, а синкретические верования народа, тяготевшие прежде всего к даосизму, рассматриваются как ересь и вульгарные суеверия. В контексте ортодоксального конфуцианства, когда государство стало верховным религиозным институтом, а система официальных культов приобретает законченный вид, водораздел между подданными и чиновным сословием все растет. Это способствует постепенному обожещению Конфуция. Начало его культа восходит к императорскому указу 555 г. о возведении в каждом городе храма в честь древнего мудреца и о регулярных жертвоприношениях в его память.

Культ основателя учения повлек за собой все большее обожещение императора. Сын Неба считается высшим жрецом и совершенством лишь потому, что венчает социальную пирамиду общества. Воля императора возводится в непреложный закон. Пышные, поражающие воображение торжественные обряды поклонения Небу, исполнение которых — исключительная прерогатива императора, скрытая и таинственная жизнь императорского дворца за стенами Запретного города способствовали порождению раболепия и покорности подданных. Трепет и суеверный страх внушал и символ императорской власти Дракон, могущественное и всесильное мифическое животное.

Ортодоксальное конфуцианство, отошедшее от идеалов своего основателя, подвергалось критике, особенно в XX в. После 1949 г. и в годы культурной революции учение Конфуция было полностью отброшено. Однако в настоящее время традиционные нормы и институты широко распространены в Китае, на Тайване и среди этнических китайцев. Родственники Конфуция в 67-м поколении пользуются большим уважением.

§ 6. Даосизм

Даосизм возник в IV — III вв. до н. э. По преданию, тайны этого учения открыл древний легендарный Желтый император (Хуан-ди). В действительности истоки даосизма восходят к шаманским верованиям и учению древних магов, а его воззрения изложены в «Каноне о пути и добродетели» («Даодэцзин»), приписываемом легендарному 'мудрецу Лао-цзы, и в трактате «Чжуан-цзы», отражающем взгляды философа Чжуан Чжоу (IV — III вв. до н. э.). Как целостная система

даосизм восходит к трудам «Лэ-цзы» (ок. IV — III вв. до н. э.) и «Ху-айнань-цзы» (II в. до н. э.).

Философские воззрения Главная категория даосизма, дао — своего рода закон спонтанного бытия Космоса, всеобщий закон природы, начало, порождающее мир форм. Все сущее произошло от дао, чтобы затем, совершив кругооборот, снова в него вернуться. Дао не только первопричина, но и конечная цель, и завершение бытия. Постигание дао недоступно для органов чувств. Дао — это «изначальная пневма», проявляется лишь через силу дэ (добродетель). Задача подвижника — познать дао, встать на путь «естественности», под которой имеется в виду «гармония мира» — слияние человека с природой.

Другим важным понятием даосизма выступает «недеяние» — отрицание целенаправленной деятельности, идущей вразрез с естественным миропорядком. Следуя принципу недеяния, мудрый правитель упорядочивает Поднебесную, управляет государством, предотвращает смуту. Даосизм рассматривает все сущее во Вселенной как единое целое, стремится к гармонизации противоречий.

По «Чжуан-цзы», жизнь и смерть лишь ступени всеобщей метаморфозы. Человек-микрокосм, как и универсум, вечен: со смертью его физического тела дух растворяется в мировой «пневме». Бессмертие достигается путем слияния с дао как источником жизни с помощью религиозного созерцания, дыхательного и гимнастического тренинга, сексуальной гигиены, алхимии и т. п.

Отшельники-даосы уединялись на лоно природы и стремились слиться с нею для достижения гармонии. Достижение бессмертия и в минимальном варианте долголетия предусматривало, во-первых, «питание духа». Человек рассматривался даосами обиталищем многочисленных духов, скоплением божественных сил. Этой системе телесных духов соответствовала иерархия небесная. Духи на небе вели счет добрых и плохих дел и определяли, срок жизни человека, призывали блюсти заповеди, быть добродетельным. Во-вторых, условием долголетия является «питание тела» — соблюдение строжайшей диеты (идеально для даосских мудрецов — питаться собственной слюной и вдыхать эфир росы) и дыхательная гимнастика, привлекающая в организм животворящий эфир.

Философские построения, древнего даосизма стали фундаментом религиозного учения даосов в средние века как части синкретического комплекса «трех учений», наряду с конфуцианством и буддизмом. Видными представителями средневековой даосской мысли были Гэ Хун (IV в.), Ван Сюаньлань (VII в.), Ли Цюань (VIII в.), Тянь Цяо (Тань Цзиншэн) (X в.), Чжан Бодуань (XI в.). Конфуциански образованная интеллектуальная элита проявляла интерес к философии даосизма, особо привлекал древний культ простоты и естественности: в слиянии

4*

с природой обреталась свобода творчества. Внимание к даосизму особенно усилилось после падения династии Хань, когда конфуцианство, как официальная религия, исчерпала свои возможности. Даосизм воспринял некоторые черты философии и культа буддизма в процессе адаптации последнего к китайской почве: буддийские понятия и философские концепции переходились в привычных для китайцев даосских терминах. Даосизм воздействовал на развитие неоконфуцианства.

Эволюция верований и институтов Даосизм оккультный, связанный с магией и физиогномистикой, привлекал широкие народные массы и часто был объектом нападков со стороны властей, видевших в нем выразителя бунтарско-эгалитаристских традиций. Даосские воззрения становились идейной базой тайных обществ («Путь Великого равенства», «Учение Белого лотоса» и др.) и знаменем крестьянских выступлений (например, восстания «Желтых повязок» в 184 г.).

Разработав учение о Западном рае, месте обитания богини Сиванму — нерожденной Матери, прародительницы всех людей, даосы обосновывали идею всеобщего равенства и социальной справедливости. Популярность этих идей усиливалась и тем, что их сторонники были врачевателями, гадалками, предсказателями.

Даосская религия восприняла древние анимистические верования, культ Неба и культ святых мудрецов. Выйдя из недр народных верований, даосизм средневековья был неразрывно связан со всеми аспектами быта и духовной культуры китайцев. Даосы верили в царство демонов, где мучились души грешников, и населенные божествами Небеса, уготованные для праведников. В средние века учение о бессмертии обернулось культом долголетия, а доктрина дао как источника жизни — культом многодетности, богатства и т. п.

Ярким выражением синкретизма стал пантеон даосизма, включавший в иерархию божеств легендарных правителей, мифических героев и мудрецов, видных представителей конфуцианства, различных исторических деятелей. Наибольшей популярностью пользовались поборники справедливости и правого дела — восьмерка бессмертных мудрецов, наделенных чертами людей и волшебников.

Во II в. возникает институционализированное направление «Путь небесных наставников». Первый его глава — Чжан Даолин (I — II в.) якобы получил откровение от Лао-цзы и право быть его заместителем на земле. Его титул «Небесного учителя» передается в роду Чжан по наследству, вплоть до настоящего времени. В IV в. возникали даосские школы «Высшей чистоты» и «Духовной драгоценности». Они уделяли значительное внимание приемам медитативного созерцания.

С IV — VI вв. многие положения даосского учения подверглись пересмотру и все более пользовались официальным признанием. Стала создаваться обширная иерархически построенная организация. Был

выработан даосский канон. В VI — VIII вв. возник институт монашества ж монастыри. В VII в. на севере Китая появляется много школ, и одна из них — «Учение совершенной метины» — сохранилась до наших дней.

Поздние даосы пытались превратить свое учение в государственную религию. Они разработали по буддийскому образцу заповеди, составили список заслуг и проступков добропорядочных подданных. Самые суровые кары полагались за государственную измену и бунт. Танский дом вел свое происхождение от официально обожевленного Лао-цзы.

Даосизм оказал сильное влияние на культуру, на традиционные формы знания. Занятия алхимией способствовали накоплению богатого эмпирического материала в области химии, в традиционной медицине, как в теории, так и на практике: в иглотерапии, фармакологии. Даосские сочинения сохранили рецепты лекарств, описание свойств металлов и минералов.

В наше время даосизм популярен в КНР, на Тайване, в Сянгане и среди китайских эмигрантов. Религиозные синкретические группы, практикующие и даосизм, подверглись в КНР разгрому в 1960-х годах, а с начала 80-х активно восстанавливают свое влияние почти повсеместно, и особенно на периферии. Активно действующие храмы божеств китайского пантеона обслуживают шаманы-медиумы, гомеопаты, предсказатели судьбы, хироманты, физиогномисты. Даосские храмы, монастыри и святые места посещают сотни тысяч верующих.

§7. Синто

Формирование синто Синтоизм сложился в VI — VII вв. Термин «синто» («путь богов») появился в средневековье. Мифологическая традиция, содержащаяся в первых японских письменных памятниках, отразила сложный путь формирования системы синтоистских культов, в которую вошли божества племен Северного Кюсю, пришедших в Центральную Японию, и боги обитавшего здесь аборигенного населения.

Местные боги были потеснены, верховным-божеством стала «солнечная» богиня Аматэрасу, «создавшая» японские острова и отправившая на землю своего мужа Ниниги, положившего начало «божественной» императорской династии.

Первостепенное значение для древнего японца имели родовые божества — «удзигами» («удзи» — род, «ками» — божество). В функции «удзигами» входило охранение рода, покровительство жизни и разнообразной деятельности его членов. Помимо родовых божеств большое значение имели божества — повелители природных стихий: землетря-

сений, ураганов, дождя и снега, а также многочисленные ландшафтные божества, которыми японец населял весь окружающий мир. Любая гора, холм, лес, река, водопад имели своего kami — бога-охранителя, сила действия которого, распространялась именно на этот район и, как правило, здесь превышала возможности главных божеств синтоистского пантеона.

В культе богини Аматэрасу три «божественные» регалии — зеркало, меч и яшмовые подвески. Согласно мифологической традиции, богиня солнца передала их своему внуку Ниниги, отправляя его на землю с наставлением — освещать весь мир и править им, покоря непокорных. Возникла также приспособленная к жизненной практике трактовка регалий как символов важнейших добродетелей: зеркало — символ честности, яшмовые подвески — сострадания, меч — мудрости. Наивысшее воплощение этих качеств приписывалось личности императора. Главным синтоистским храмовым комплексом стало святилище в Исэ — Исэ дзингу (основано, по-видимому, в конце VII в.). Исэ дзингу считается, святилищем Аматэрасу, где отправляется ее культ как верховного божества и божества-прародителя императорского дома, а через него и всех японцев.

Синкретизация В конце V — начале VI в. в Центральной Японии усилилась, борьба между главами родов за влияние в общеплеменном объединении. Активизировался и расширялся процесс перехода от раннеклассового общества к раннефеодальному. Наибольшего обострения междоусобная борьба достигла во взаимоотношениях родов Сога и коалиции военного клана Мононобэ с жреческим — Накатоми. В стремлении к власти Сога использовали иноземную религию — буддизм. Первые упоминания в источниках о проникновении буддизма относятся к началу VI в. В 538 г. посольство корейского королевства Пэкче, прибывшее в Ямато, преподнесло царю несколько буддийских сутр и статую основателя буддизма Шакья-Муни, однако сведения о буддизме были известны населению Ямато гораздо раньше.

В стране распространялось и конфуцианство. Конфуцианские идеи культа Неба нашли благодатную почву для восприятия их в среде царской элиты и ее аристократического окружения, культивирующих свое «неземное», «божественное» происхождение. Стремлению к власти родовых кланов в полной мере соответствовала этическая программа конфуцианства с ее четким иерархическим делением общества и строгой фиксацией в нем места и обязанностей каждого. Особое внимание японца привлекал в конфуцианской этике принцип сыновней почтительности и сыновнего долга — для низших слоев этот принцип однозначно реализовывался в культе предков, для высших столь же однозначно — в беспрекословном и всеобъемлющем подчинении поданных «божественной» династии правителей.

Конфуцианские идеи были широко использованы при конкретном воспроизведении на японской почве заимствованных с материка государственных институтов, но в борьбе за власть для Сога приоритет приобрел буддизм. После победы дома Сога в 587 г. начинается широкое распространение буддизма, строятся многочисленные буддийские монастыри и храмы, им предоставляются земли, рабы, выделяются значительные средства из казны.

Будды и бодхисаттвы наделялись теми же магическими свойствами, что и Kami, к ним обращались с конкретными просьбами: исцелить от болезней, послать богатый урожай, защитить от зла, быть охранителем какой-либо местности, деревни и т. д. В обширном пантеоне синтоизма к этому времени появилось деление богов на «небесных и земных», отражающее стремление царей Ямато укрепить свой религиозный престиж: «небесные» боги, проживающие в «Небесной-стране», объявлялись прародителями царского дома, «земные» — прародителями завоеванных, подчиненных родов. Будды и бодхисаттвы естественно вошли в этот пантеон как новые боги. В то же время сфера отношений разных слоев населения и природы принадлежала синто. Синто, возникшее как религиозная практика земледельческой общины, было отражением коллективных воззрений и просьб, буддизм же имел в виду отдельного человека, апеллировал непосредственно к личности. Местные верования и буддизм поделили между собой жизненную практику японца: светлые радостные события — рождение, вступление в брак — остались в ведении родовых богов, возглавляемых «солнечной» богиней Аматаэрасу; смерть, трактуемая синто как скверна, взял под защиту буддизм, представив концепцию «возрождения», «спасения в раю Будды».

Так постепенно происходило слияние двух религий — синкретизм, в японской терминологии «рёбусинто» — «путь буддизма и синто». Немаловажное значение имела правительственная деятельность, оказывающая официальную поддержку местным культам. В кодексе законов «Тайхорё» (701) отмечалось создание специального ведомства дзингикан (Управление по делам небесных и земных божеств), в функции которого входила синтоистская обрядность во время государственных религиозных торжеств и контроль за деятельностью крупных государственных святилищ. Другим способом поддержки взаимодействия двух религий были правительственные указы о местных Kami — как защитниках буддийских божеств. По указу Сётоку происходит соединение синтоистского и буддийского ритуалов даже в такой главной и сокровенной церемонии, как «вкушение плодов нового урожая», — на нее приглашаются буддийские монахи. Показательно и сооружение громадной статуи будды Вайрочаны при строительстве храма Тодайдэи в Нара, когда перед началом работ испросили «совет» у Аматаэрасу. Местные синтоистские боги «подказали» место на севере страны, где было добыто недостающее для отливки статуи золото. Но

высшей формой религиозного синкретизма являлась концепция «хондзи суйдзяку», согласно которой божества синтоистского пантеона могут рассматриваться как временное воплощение будд и бодхисаттв. Так, солнечная богиня Аматэрасу стала воплощением будды «Бриллиантового света» Вайрочаны.

Тэнноизм Этапом развития синто стало возникновение концепции «Исэ синто», главной целью которой было укрепление культа императора. Одной из причин появления этой концепции явилось усиление авторитета и влияние святилищ, особенно Исэ дзингу, в период и после монгольского нашествия (1261 — 1281). Тогда небывало возрос культ «обитавшей» в Исэ «пра-родительницы» императорского дома Аматэрасу, оказавшей помощь своим потомкам — божественный ветер «камикадзе», дважды разметав флот нападающих, отвратил угрозу. Развитие «Исэ синто» во второй половине XVI в. привело к возникновению нового культа, допускающего обожествление какого-то лица при жизни, при этом основанием была не принадлежность к императорскому роду, а крупные политические и общественные деяния. Это отражало общую ситуацию в стране, сложившуюся еще в конце XII в., когда к власти пришло военно-феодальное дворянство (самураи), фактически сделавшее власть императорского дома номинальной, ограничив ее сферой культа синто. Феодалный диктатор Ода Нобунага (1533 — 1572), боровшийся за объединение страны, объявил себя богом и потребовал поклонения себе как ками. Обожествлен был и его сподвижник диктатор Тоётоми Хидэёси (1536 — 1598). По завещанию сегуна (главы военно-феодального правления) Токугава Иэясу надлежало построить несколько святилищ и часовню для поклонения его духу.

В период правления токугавской династии (1603 — 1687) различные течения конфуцианства обогащали синто этическими идеями, создавая широкую основу для активизации синто — конфуцианского синкретизма. Складывались школы, ставившие задачу на историческом материале обосновать культ и институт императорской власти. Опираясь на древние мифологические своды, эти школы развернуто и скрупулезно излагали идею достоверности происхождения и действий божественной династии японских императоров, подчеркивали роль «тэнно» (императора) как источника и носителя «национальной» самобытности. Возрождались забывая мудрость древнего «Пути» — «мити» (кит. «дао») Японии, восстанавливался «синто древности» («фукко синто»).

Идеи защиты императора, реставрации императорской власти стали идеологической основой оппозиционного движения за свержение системы сёгуна.

Открытие страны в середине XIX в. после двух с половиной веков затворничества и появление иностранцев, поток западной культуры,

хлынувший в страну, углубили кризис феодального общества и ухудшили положение большинства населения. Лозунг «сонно дзёи» («почитание императора, изгнание варваров»), выдвинутый учеными школы Мито в начале XIX в., прежде всего ее видным представителем Аидзава Сэйсисай (1781 — 1863), нашел отклик и поддержку в разных социальных слоях, в том числе в оппозиционных кругах самурайства. Антииностранное и антисёгунское движения сомкнулись под одним лозунгом. Многотысячные выступления против сёгуната были начаты паломниками в синтоистские святилища осенью 1867 г. и стали первым этапом буржуазной революции Мэйдзи (1867—1868).

Завершение борьбы, приведшей к крушению системы сёгуната и реставрации императорской власти, означало выбор нового пути — модернизацию страны, трансформацию всей общественной жизни, в том числе и сферы религиозного сознания. Однако для выполнения поставленных задач новым правительственным органам приходилось считаться с исторически сложившейся традиционной структурой национального общественного организма, в том числе и спецификой самобытной культуры. Оптимальным представлялся принцип «вакон ёсай» — «японский дух, европейские знания».

В марте 1868 г. был опубликован указ о возвращении к единству системы религиозного ритуала и управления государственными делами (единству религии и политики). Был восстановлен дзингикан — Управление по делам небесных и земных богов; 660 год до н. э. — дата восшествия на престол императора мифологического периода японской истории Дзимму — объявлен началом летоисчисления от «основания Японской империи». Одновременно для повышения религиозного и политического авторитета императорского дома стала восстанавливаться древняя синтоистская обрядность. Культ императора — тэнноизм — стал центром государственного синто, фактически заменившего множество богов одним «живым богом». Теоретическим обоснованием тэнноизма стал сложный комплекс понятий — «кокутай» (в приблизительном переводе «национальная сущность», в дословном — «тело государства»). Компоненты кокутай — это «божественное» происхождение японцев и их государства, непрерывность в веках императорской династии, национальная самобытность, воплощающаяся в особом характере японца с его моральными добродетелями, верноподданностью и сыновней почтительностью. Идеологи тэнноизма, используя традиционную концепцию «гармоничного государства», содействовали укреплению националистических тенденций, а в конечном счете — в готовящихся войнах — освящению милитаризма (пропагандой «божественной миссии» — «хакко ити у» — «весь мир под одной крышей»).

В целом комплекс государственного синто включал: династийный синто, являвшийся достоянием императорской семьи; тэнноизм — культ императора; храмовый — в котором существенно почитание как

общепонских, так и локальных богов; домашний — с камиданом — миниатюрным аналогом храмового места священнодействия.

После поражения Японии во второй мировой войне в условиях общедемократического подъема началось осуществление курса демократизации страны. Предпринимались меры по искоренению милитаризма и тэнноизма. В 1946 г., в новогоднем обращении к народу, император Хирохито отрекся от божественного происхождения. Были проведены прогрессивные реформы в системе образования, отменено «моральное воспитание» в школах, опиравшееся на культ императора. Конституция 1947 г. изменила статус императора, теперь он объявлялся «символом государства и единства нации».

Однако положение государственного синто не было кардинально изменено. Основным направлением политики возрождения тэнноизма становятся попытки восстановить синтоизм в статусе государственной религии. В 1946 г. высшим синтоистским руководством была создана Ассоциация синтоистских святилищ — Дзиндзя хонтё, которая позволила сохранить единую централизованную систему управления святилищами. В Ассоциацию вошла значительная их часть — более 78 тысяч. Это позволило добиться передачи в собственность святилищ занимаемых ими обширных земельных участков, которые ранее в большинстве случаев принадлежали государству.

Уже в 1952 г. обрядность императорского двора приобрела характер официальных государственных церемоний. Были проведены как государственный акт синтоистские церемонии возведения Акихито (сына правящего императора Хирохито) в сан наследника престола и его свадьба в 1959 г. Не менее важным этапом укрепления идеи государственного синто стало возрождение обараи — обряда великого очищения от скверны всей японской нации. Символическое участие в обряде высшего религиозного лица государства подчеркивало единство национальной религии и императорской власти.

В 1966 г. восстановлен отменённый конституцией 1947 г. праздник «кигэнсэцу» — день основания государства, который отмечается ежегодно 11 февраля. В школьные учебники была вновь включена мифологическая эра истории со сведениями о «божественном» происхождении императорской династии и народа. Особое место в стремлении восстановить тэнноизм занимает храм Ясукуни, построенный в 1868 г. в Киото в честь воинов, павших за императора, и после буржуазной революции перенесённый в Токио. Святилище находилось в ведении министерства армии и военно-морского флота.

В 1969 г. на основе Ассоциации синтоистских святилищ была создана Синтоистская политическая лига — организация, которая впервые после ликвидации государственного синто открыто ставила политическую задачу участия в управлении государством. В январе 1989 г. скончался император Хирохито. Система синто определяла весь разнообразный комплекс церемоний в ритуале престолонаследования.

Вручение «божественных регалий», государственной и императорской печати, первый прием императором высокопоставленных должностных лиц по решению правительства были проведены не только как сугубо религиозные церемонии, но и как государственный акт.

§ 8. Иудаизм

Термин «иудаизм» (на иврите «яаадут») происходит от названия еврейского племенного объединения Иуды, считавшегося по библейскому повествованию самым многочисленным среди всех 12 еврейских колен (Числа 1:27). Выходцем из рода Иуды был царь Давид (конец XI в. до н. э. — ок. 977 г. до н. э.), при котором Израильско-Иудейское царство в конце XI в. до н. э. достигло наивысшего могущества. Это обстоятельство обусловило привилегированное положение иудейского рода в древнеевропейском государстве, а также тот факт, что термин «иудей» стал часто использоваться как эквивалентный слову «еврей». В узком смысле под иудаизмом подразумевается религия, возникшая на рубеже II — I тысячелетий до н. э. среди еврейских племен. В более широком смысле иудаизм — это комплекс правовых, морально-этических, философских, в том числе и религиозных, представлений, определявших на протяжении около четырех тысячелетий уклад жизни евреев.

Возникновение и формирование Танах

Будучи продуктом религиозных традиций древних цивилизаций Ближнего Востока — Месопотамии, Египта и Ханаана, иудаизм, отстаивая на протяжении веков свою самобытность и оригинальность, вместе с тем никогда не был обособлен от внешних влияний. Постоянная необходимость адаптации в процессе исторического развития, сопровождавшаяся упразднением или модернизацией тех или иных доктрин иудаизма, порождала многочисленные противоречивые толкования при оценке основных его принципов. Так, теософская школа рабби Симляя (III в. н. э.) полагала, что иудаизм насчитывает 613 догматов. В средние века чрезвычайно популярным было учение раввина из Египта М. Маймонида (1135 или 1138 — 1204), разработавшего 13 принципов веры еврейской религии. Наряду с этим существовали философские течения, утверждавшие, что в иудаизме вообще нет догматики. '

Еще на ранней стадии своего становления иудаизм перешагнул за рамки духовной сферы и активно вторгся в общественно-политическую практику. Уже тогда его структура приняла достаточно разветвленный характер и включила в себя по меньшей мере семь основных элементов: 1) учение о Боге, сущности вселенной и человеке; 2) концепцию богоизбранности народа Израиля; 3) Священное Писание; 4) свод религиозных законов, охватывающих также область светского права;

- 5) порядок религиозного ритуала; 6) систему религиозных институтов; 7) кодекс морально-нравственных отношений.

Священное Писание иудаистов (Сфарим) известно также в древнееврейской аббревиатуре как Танах; в него входят Тора (Учение), или Пятикнижие, авторство которого приписывается пророку Моисею; Нэвим (Пророки) — 21 книга религиозно-политического и историко-хронологического характера; Кэтувим (Писания) — 13 книг различного религиозного жанра. Самая древняя часть Ветхого Завета датируется X в. до н. э. Работа по составлению канонизированного варианта Танаха была завершена в III — II вв. до н. э.

Центральная доктрина иудаизма — вера в единого Бога¹, который бессмертен, вечен, всемогущ, вездесущ и безграничен. Иудаизм проповедует адекватность человеческого разума образу Бога, следствием чего является вера в бессмертие человеческой души. В соответствии с нормами иудаизма верующий поддерживает связь с Богом через молитву» а божья воля открывается человеку через Танах.

Хотя иудаизм поставил своей целью признание Бога всем человечеством, он всегда осуждал и противостоял ассимиляции евреев, оставаясь мировоззрением тех, кто ассоциировал себя с народом Израиля. Еще в 444 г. до н. э. иудаистское духовенство настояло на принятии обязательного закона, запрещавшего евреям вступать в родство с представителями других народов. Уже тогда этот запрет привел к отделению иудеев от самаритян — так стали называть приверженцев иудаизма, ассимилировавшихся в годы вавилонского пленения (586 — 538 до н.э.). Ортодоксальные равнины до сих пор не признают законности брака евреев с неевреями. С одной стороны, очертив круг своих потенциальных сторонников представителями одного народа и установив крайне жесткие требования для прозелитов, иудаизм не мог рассчитывать на широкое признание. За длительную историю существования еврейской **религии** лишь Химьяритское царство в Южной Аравии в 517 — 525 гг. и Хазарский каганат в VIII в., население которых не было еврейским, провозгласили иудаизм своей государственной религией. С другой стороны, этническая замкнутость иудаизма безусловно явилась важным фактором его жизнестойкости, поскольку он не просто призывал евреев к монотеизму, но и выделял их из всех других народов, определял евреев как Богом избранный народ, как народ-мессию, призванный осуществить цивилизаторскую миссию на земле с целью установления царства мира и справедливости.

Приблизительно во второй половине II тысячелетия до н. э. наряду с процессом разложения родового строя у части еврейских племен на смену широко распространенной среди народов Древнего Востока космогонической мифологии приходит идея сотворения мира единым Творцом. Возможно, не мифические, а вполне реальные библейские патриархи (Авраам, Исаак, Иаков) начали вести борьбу с

политеизмом, а к моменту вторжения еврейских племен в Ханаан и появления у них первых государственных институтов (II в. до н. э.) соотношение между мифологизированным язычеством и новой монотеистической верой явно склоняется в пользу последней. Племенной союз (завет) с Богом Яхве нашел свое выражение в «десяти заповедях», дарованных, согласно библейской традиции, пророку Моисею на Синайской горе. «Десять заповедей» обязывали евреев соблюдать весьма простые и доходчивые правовые и морально-этические нормы (да не будет у тебя других богов перед ликом Моим, не убивай, не кради, не прелюбодействуй, почитай отца твоего и мать твою и т.п.).

Первоначально Яхве не имел храмов, для него возводился шатер (скиния), где размещался ковчег завета, символизировавший земное местонахождение Бога. Лишь с образованием централизованного Израильско-Иудейского государства при царе Давиде в 1004 г. до н. э. ковчег завета был перенесен в Иерусалим, а в 945 г. до н. э. сыном Давида царем Соломоном (царь 965 — 928 до н. э.) были возведены царский дворец и храм в честь Яхве. Храм обслуживался сословием священников (коханим) и их помощников (левитов), которые вместе с царской знатью составили господствующую верхушку утвердившегося в Ханаане рабовладельческого строя. После отделения в конце X в. до н. э. от Иудейского царства с культовым центром в Иерусалиме Израильского (северного) царства появляются новые места отправления культа Яхве. Однако многобожие у евреев просуществовало еще несколько столетий, о чем свидетельствует указ царя Иосии (ок. 639 — 608 до н. э.) от 622 г. до н. э. об отмене культов всех других богов, кроме культа Яхве.

После захвата в 586 г. до н. э. Иудеи (еще раньше Самарии) войсками Навуходоносора (царь Вавилонии в 605 — 562 до н. э.) начинается рассеивание евреев по другим странам, где возникают еврейские колонии (диаспора). Самая крупная диаспора находилась в Вавилонии, где в результате соприкосновения евреев с зороастрийской культурой в иудаизм были привнесены вера в мифы об ангелах и сатане, в загробное царство, бессмертие души. В то же время в годы вавилонского пленения усилилось стремление к освобождению, и иудаизм стал идейной мотивацией к восстановлению государственной самостоятельности, принявшей форму движения к возврату на землю библейских предков с целью воссоздания иерусалимского храма. Во главе «собрания» евреев вокруг иерусалимской святыни находилось жреческое сословие. В восстановленном в V в. до н. э. иудейском теократическом государстве Тора была обязательным законом.

Эллинистическое влияние, особенно усилившееся после захвата Палестины в 322 г. до н. э. Александром Македонским (356 — 326 до н. э.), привело к тому, что большая часть евреев, расселившихся в странах Восточного Средиземноморья, не знала иврита — языка Торы. Это побудило служителей культа иудейской религии перевести Танах

на греческий язык. Окончательный вариант перевода, по преданию, был осуществлен семьюдесятью учеными Египта и получил название Септуагинта. Полностью процесс канонизации Танаха в Иудее и в диаспоре был завершён около 100 г. н.э.

Завоевание Иудеи Римской империей сопровождалось разрушением многих палестинских городов, в том числе и второго иерусалимского храма (70 н. э.), массовыми гонениями на евреев. В этих условиях борьба против римского господства принимает религиозные формы, а в самом иудаизме возникло несколько религиозно-политических течений, наиболее крупными из которых были фарисеи, саддукеи и ессеи, что явилось отражением расслоения еврейского общества Иудеи на различные имущественные и сословные категории. Освободительная борьба евреев против Рима дала толчок распространению идей иудаизма среди других народов.

Талмуд

Поражение евреев в Иудейской войне 66 — 73 гг. н. э., а также подавление антиримского восстания Бар-Кохбы в 135 г. обусловили массовую депортацию иудеев из Палестины и расширение географической зоны их расселения. Важным общественно-религиозным фактором диаспоры была синагога, ставшая не только молельным домом, но и местом проведения народных собраний, на которых решались важные политические и гражданско-правовые вопросы. Примечательно, что в эти годы жреческое сословие утрачивает господствующее положение, и руководство синагогами и еврейскими общинами переходит к законоучителям Торы — раввинам. Институт раввината с самого начала не имел иерархии, и приобретение звания раввина зависело от личных способностей, знания Торы и умения ее истолковывать.

В конце II — начале III в.; самым авторитетным раввином Палестины Иегудой га-Наси (вторая половина II в. — начало III в.) на основе многочисленных комментариев таннаев (законоучителей) к Торе был составлен сборник правовых норм, получивший название Мишна (Повторение). В Мишну вошли свод нормативных актов Галаха (Закон) и Агада (Предание) — собрание рассказов и притч, поясняющих фрагменты из Танаха и Галахи. В IV — V вв. аммораи (толкователи) добавили к Мишне новые законодательные положения. Этот труд был назван «Гемара» (Завершение). Гемара вместе с Мишной составили Талмуд (Учение). Различают Талмуд иерусалимский, составленный в Палестине, и Талмуд вавилонский, созданный в диаспоре. Талмуд стал основой законодательства, судопроизводства и морально-этическим кодексом для верующих евреев. Однако очень скоро большинство его предписаний перестало действовать либо по причине их архаичности (например, закон о жертвоприношениях), либо в силу того, что они были вытеснены законодательными актами тех стран, где жили евреи. Начиная со средних веков и вплоть до

наших дней большинство евреев соблюдают лишь один из разделов талмудического права, касающийся религиозных праздников (Моэд). Самые значительные из них: шаббат (суббота) — время отдыха и запрета на любую деятельность; йом — киппур (день всепрощения) — суточный пост, символизирующий покаяние; песах (пасха) — праздник, знаменующий начало весны; суккот и швуот — праздники, посвященные сбору урожая; симхат Тора (радость Торы) — празднуется по случаю завершения цикла чтения Торы в синагоге. Многие евреи соблюдают также обряды инициации — обрезание мальчиков на восьмой день после рождения и церемонии бар-мицва и бат-мицва, освящающие вступление в совершеннолетие мальчиков и девочек. Все же многочисленные и обременительные ограничения, ритуалы, пищевые запреты и другие предписания Торы и Талмуда соблюдаются только немногими ортодоксально настроенными верующими евреями.

Основные направления Сразу после канонизации Талмуда в иудаизме обозначились два основных направления: 1) консервативное, отвергающее институт раввината, а зачастую и сам Талмуд, и прочие комментарии к Торе (к этому направлению относятся, например, караимы), и 2) модернистское, представители которого выдвинули свои варианты приспособления иудаизма к конкретно-историческим условиям места и времени. Так, в странах Арабского Халифата в X — XIII вв. под влиянием исламской и неоплатонической философии широкое хождение получили идеи рационалистического толкования иудаизма [Саадия Гаон, (892 — 942), Моше Маймонид, Шломо ибн Габирол (1021 — ок. 1050), Иегуда га-Леви (ок. 1075 — 1141) и др.]. Наряду с рационалистической школой развивались мистические направления — Мэркава (Божья Колесница) и Сфирот (магия ивритских чисел и букв). Попытка дешифровать буквенную символику Торы в целях раскрытия истинного смысла божественного откровения нашла свое наиболее полное выражение в философии Каббалы и ашкеназийского хасидизма в средневековой Европе в эпоху крестовых походов и разгула инквизиции.

В XII — XIII вв. среди еврейских религиозных мыслителей преобладающим мировоззрением становится система философских взглядов Каббалы, она быстро распространилась в странах Европы, особенно в Испании, а также среди евреев Палестины. Священная книга каббалистов — «Зохар» («Сияние»). Каббалисты исходили из того, что в Торе в завуалированной форме скрыты ответы на философские вопросы о сотворении мироздания и человека; на протяжении столетий они занимались постижением взаимосвязи и взаимоотношения Бога и человека, вели умозрительные поиски форм эманации божественного в материальном мире. Наряду с Каббалой, основанной на принципах философской логики, возникает Каббала практическая. Ее сторонники

уходили от реальностей жизни и в уединении предавались мистическому созерцанию. Каббалисты этого направления после интенсивных, специально разработанных тренировок могли вводить себя в состояние экстатического транса, которое в их представлении символизировало приобщение человека к божественному откровению. Хотя сторонники традиционного толкования Торы и каббалисты всегда уживались друг с другом, мистицизм Каббалы зачастую осуждался и предавался анафеме. Так, на редкость привлекательные в XVII — XVIII вв. идеи каббалиста Саббатая Цви (1625—1676), объявившего себя мессией, вызвали крайне неодобрительную реакцию со стороны большинства раввинов, а последователи Саббатая Цви были отлучены от общины иудаистов.

Каббала оказала влияние на возрождение хасидизма² в XVIII — XIX вв., который в это время становится доминирующим течением • еврейской общественной мысли, особенно в Восточной Европе. Согласно хасидскому учению, каждый, кто соблюдает мицвот (заповеди Торы), при жизни способен стать цадиком — хранителем божественных тайн. Бааль Шем-Тов (рабби Бешт — ум. 1760) был первым, кто начал проповедовать среди простого еврейского люда доходчивым языком идеи хасидизма с его эсхатологическими представлениями о мире, элементами каббалистической мистики и призывами к аскетизму. Официальный раввинат первоначально противился влиянию хасидизма и даже возглавил так называемое движение «митнагдим» («противостоящие»), которое ставило своей целью отлучение хасидов от иудаизма. Однако хасидские цадики приобрели столь высокий авторитет в широких народных массах, что оба течения скоро смирлись друг с другом и сосуществуют вот уже около двух столетий.

С середины XIX в. среди евреев Западной Европы и США на фоне социально-политических и духовных перемен, связанных с эмансипацией и усилением ассимиляционных тенденций, зарождается движение за упрощение или отмену наиболее архаичных предписаний иудаизма. Разнообразные философские и религиозно-политические ответвления этого движения получили собирательное название — реформизм. Возникает также и консервативный иудаизм, представляющий собой промежуточное звено между ортодоксальным и реформистским направлениями в иудаизме. С конца прошлого — начала нынешнего столетия приобретает влияние сионизм — явление еврейской общественной мысли, представляющей собой политизацию иудаизма. В основе сионизма лежит идея еврейского государства. Иудаисты не имеют единого координационного центра, однако с образованием Израиля это государство становится центром притяжения для верующих-иудаистов всех направлений и течений.

Своеобразие ориентации отдельных групп в иудаизме связано и с наличием различных этнических общин в еврейской среде. Начиная

со средних веков евреи селились в Палестине и жили автономными общинами в четырех городах: Иерусалиме, Хевроне, Твери и Цфате. Еврейское население этого времени состояло в основном из сефардов — выходцев из стран Ближнего Востока, Северной Африки и Балканских стран. В позднее средневековье, новое ж особенно новейшее время наблюдается устойчивый рост ашкеназийской общины — выходцев из Европы, Америки, Австралии и ЮАР. В период османского владычества в Палестине (1517 — 1917) обе общины существовали за счет халуки (средства, собиравшиеся среди верующих диаспоры и поступавшие в Палестину для поддержания еврейских богомольцев на святой земле). Сефардская община была признана турецкими властями, в то время как ашкеназы считались иностранными подданными, однако, как и сефарды, обладали своими раввинатскими судами, религиозными школами, синагогами. С началом британского колониального управления в Палестине в 1921 г. был избран Верховный раввинатский совет, возглавляемый двумя главными раввинами — ашкеназийским и сефардским. Традиция общинного двоевластия в Верховном раввинате сохраняется до наших дней. Отправление культа у сефардов, образ их жизни, многие обычаи и традиции, в том числе и язык» несколько отличаются от ашкеназийских. Собственных общинно-религиозных традиций придерживаются йеменские и немецкие евреи, общины самаритян и караимов.

Хотя иудаизм так и не получил в Израиле законодательно оформленного статуса государственной религии, его институты финансируются из государственного бюджета. Верховный раввинат не только контролирует религиозные учреждения, но и активно вторгается в светские области. Главной религиозно-политической партией, представляющей интересы раввината в парламенте (кнессете) и в правительстве, является Мафдал (национально-религиозная партия).

В городах и поселках Израиля действуют 200 религиозных советов (моацот дапиот); 450 раввинов, находящихся на государственной службе, ведают оформлением актов гражданского состояния, осуществляют контроль над кашрутом (система религиозных правил хранения, приготовления ж употребления пищи), ведут соответствующую работу в армии. В десяти городах страны: действуют 24 раввинатских суда.

Особенно сильные позиции Верховный раввинат удерживает в системе образования Израиля. Хотя религиозные школы (ешибот) составляют 17% от числа всех среднеобразовательных учебных заведений страны, четвертая часть учебного времени во всех израильских школах отводится на изучение религиозных дисциплин. Квалифицированные кадры для религиозных институтов готовятся в основном в религиозном университете им. Бар-Илана, а также на факультетах иудаистики в Еврейском университете Иерусалима.

Глава VIII

БУДДИЗМ

Буддизм — самая древняя мировая религия. Он возник в середине I тысячелетия до н. э. в Индии, но, пережив там расцвет, закрепился в сознании и практике народов других регионов: Южной, Юго-Восточной, Центральной Азии, Дальнего Востока. Сейчас последователей буддизма в мире насчитывается около 700 млн. человек.

Возникновение буддизма В середине VI в. до н. э. индийское общество переживало социально-экономический и культурный кризис. Становление классовых отношений происходило

в условиях полиэтничности и социально-духовного господства в Северной Индии брахманизма. Эта религиозная система, восходившая к племенным культам древних арьев и признававшая высшим авторитетом сборники древнейших гимнов и заклинаний — Веды, сочетала высокоразвитую религиозно-философскую мысль и архаические социальные нормативы, закреплявшие племенной принцип принадлежности к социальной группе, в первую очередь к сословию-варне. Господствовали варны брахманов и кшатриев, восходившие — реально или номинально — к арьям. Их считали «дваждырожденными», но даже и они были бессильны перед возникавшими отношениями собственности, рабской зависимости. Их теснили в традиционных сферах деятельности: культовая практика племени и даже семьи все более смещалась в соседскую общину, неоднородную в социальном, этническом и культурном отношении; племенная дружина вытеснялась войском, что влекло к снижению роли и статуса витязя-кшатрия, Доминирующей становилась верхушка смешанных аборигенных этносов, территориальных образований, весьма арьянизированная, но не включаемая ортодоксами брахманизма в привилегированные брахманскую и кшатрийскую варны. Она оставалась социально и ритуально приниженной, хотя и была опорой царской власти в возникавших государствах.

Распадались родовая организация, традиционные связи. Распад основной производственной ячейки — большой патриархальной семьи — и переход к земледельческой соседской общине подрывал власть племени и требовал нового механизма социального регулирования и защиты, новой системы обеспечения социальной стабильности.

Индия изобиловала выброшенными или сознательно ушедшими из мира аскетами. Их активное противостояние существующему миропорядку вызывало симпатии, сочувствие, интерес к их идеям широких масс населения, что, в свою очередь, заставило внимательно приглядываться к наиболее талантливым и популярным проповедникам новых идей крепнущую новую элиту.

На северной окраине индо-арийского культурного ареала, в предгорьях Гималаев, сложились конфедерации племен Шакья, Личчавов, Вриджи — арьянизированных, но политически оппозиционных архаичным элитам и центральным структурам, со слабым влиянием брахманов, но усвоивших культурное наследие брахманизма. Именно здесь, в среднем течении Ганга, чаще появлялись, активнее выступали и привлекали большой интерес мудрецы, учителя, школы, предлагавшие свое видение мира. Среди нескольких основных направлений наибольшее влияние приобрел буддизм. •

За легендарной фигурой основателя буддизма, кажется, скрывается реально существовавший персонаж. Предание гласит, что знатный член племенного образования Шакья — царевич Свддхартха Гаутама (из рода Готама) после беспечной и счастливой молодости остро ощутил бренность и безысходность жизни, ужас перед бесконечной чередой перевоплощений души. Этическое истолкование священных текстов, а также интуитивные методы познания оставались в рамках традиционного брахманского мышления и не удовлетворяли его, поскольку не давали возможности понять смысл человеческого бытия и примириться с идеей космического воздаяния — кармы, определяющей судьбу человека в чередовании его рождений. Пришедшее к Гаутаме озарение позволило ему стать Буддой («буддха» — просветленный). Именно Будде Шакьямуни («мудрецу из племени шакьев») удалось доступно и убедительно выразить ожидания общества: жизнь есть страдание, от страдания можно спастись, есть путь спасения — этот путь нашел и описал Будда.

Сам Будда, а затем его ученики и последователи пользовались тщательно разработанными в священных текстах брахманизма понятийным аппаратом и языком — санскритом. Их размышления в общем вписывались в идейно-культурный фон брахманизма и включали: принцип перерождения (сансары), идеи воздаяния (кармы), долга, праведного пути (дхармы). Однако акцент перемещался от коллективного к индивидуальному: человек мог вырваться из сансары индивидуальным усилием, осознав и сформулировав свой, личный «праведный» путь, и, повлияв на судьбу, изменить воздаяние.

В возможности воспринять учение Будды и избрать путь к спасению все люди оказывались равны. Сословные, этнические и вообще социальные различия объяснялись и осознавались как вторичные, производные от уровня, степени нравственной близости человека к пути, указанному Буддой, и соответственно могли быть изменены в процессе нравственного самоусовершенствования. Уже ближайшая цель и возможность на этом пути — повышение статуса будущего рождения — была весьма привлекательна для широких масс, ранее лишенных возможности воздействовать на свою судьбу из-за отказа брахманов признавать за «единождырожденными» права на участие в культуре. Главная же цель буддиста — выход из цепи перевоплощений.

Идеи первоначального буддизма способствовали его распространению. В III в. до н.э. Ашока (ок. 268 — ок. 231/232 до н.э.), правитель крупнейшего государства Индии, объявил себя покровителем буддийского монашества — сангхи и защитником этических норм буддизма — дхармы и тем самым укрепил центральную власть империи в соперничестве с местными элитами. На проведенном под контролем государства III Соборе в Паталипутре начался процесс канонизации учения. Утвердилось представление о «трех драгоценностях» буддизма: учителе — Будде, учении — дхарме, хранителе истины — сангхе. Именно сангха признавалась таким институтом, который указывает и облегчает путь к нирване, толкует учение. Ключевой становится роль учителя, наставника, заступника, прошедшего весь путь к нирване или большую его часть — архата или бодхисаттвы. Относительное безразличие раннего буддизма к обрядности облегчало его приспособление к местным условиям, освоение местных культов.

Основные идеи и направления буддизма Учение буддизма изложено в ряде канонических сборников, центральное место среди которых занимает палийский канон «Типитака» (или «Трипитака» — «Три корзины»).

По буддизму, жизнь во всех ее проявлениях есть выражение различных комбинаций или «потоков» нематериальных частиц — дхарм. Сочетания дхарм определяют бытие того или иного человека, животного, растения, камня и т. д. После распада соответствующего сочетания наступает, смерть, но дхармы не исчезают бесследно, а образуют новую комбинацию; этим определяется перерождение индивида в соответствии с законом кармы — воздаяния в зависимости от поведения в предыдущей жизни. Бесконечная цепь перерождений (сансара, или колесо жизни) может быть прервана, и к этому должен стремиться каждый; прекращение перерождений, вызывающих страдания, означает достижение нирваны — состояния покоя, блаженства, слияния с Буддой. Но достижение подобного сверхбытия возможно лишь при ведении добродетельной жизни.

Основу учения составляют «четыре великие истины», которые, согласно традиции, открылись Сиддхартхе Гаутаме в момент его «просветления». Истины провозглашают, что 1) жизнь есть страдание, 2) причина всех страданий — желания, 3) страдания можно прекратить путем избавления от желаний, «погашением» последних, а для этого необходимо 4) вести добродетельную жизнь по законам «правильного поведения» и «правильного знания».

«Правильное поведение» означает жизнь в соответствии со следующими принципами: не убий и не причиняй никому вреда (принцип ахимсы), не укради, не лги, не прелюбодействуй, не употребляй дурманящих разума напитков. Для монашества к тому же основной линией поведения должен быть аскетизм, и поэтому буддийским монахам за-

прещено присутствовать при развлечениях, спать на удобной постели, пользоваться натириями, благовониями, духами, владеть золотом ж серебром; а также есть после полудня. «Правильное знание» подразумевает самоуглубление и внутреннее созерцание — медитацию. «Правильное поведение» и «правильное знание» позволяют человеку постепенно вырваться из бесконечной цепи перерождений, достичь нирваны.

По буддийскому канону, люди не одиноки на пути к познанию истины, на своем пути к просветлению. В этом им помогает Будда (он не считается творцом мира; мир, по буддизму, существует сам по себе), а также бодхисаттвы — существа, которым осталось сделать последний шаг для достижения нирваны, но которые его не делают сознательно, помогая людям обрести спасение.

Буддийский пантеон объединяет множество богов как индийского происхождения (например, Брахма), так и пришедших из верований неиндийских народов, принявших буддизм.

Две тенденции раннего буддизма, эволюционируя в ходе его распространения, оформились к началу нашей эры в два направления: «узкий» путь спасения — хинаяна и «широкий» — махаяна. В хинаяне путь к спасению пролегал через членство в сангхе, через монашеское состояние; соответственно возрастала роль совершенствования в учении, коллективного знания; относительно простой была обрядность, менее значим и сложен пантеон; идеалом праведника является архат, т. е. человек, добившийся освобождения от всего мирского путем ухода в монашескую общину — сангху. Крайний аскетизм отличает обрядовую сторону хинаяны. В махаяне допускалась возможность спасения мирянина, в особенности под руководством сострадательного бодхисаттвы; соответственно возрастала значимость молитвы, эмоциональной, иррациональной связи с высшими существами, обряда, усложнялся пантеон.

Если в III — I вв. до н.э. буддизм распространялся за пределами Индии в южном и юго-восточном направлениях в основном в форме учения хинаяны, то с рубежа нашей эры начинается его движение на север, северо-запад, а затем ж на северо-восток, причем в форме махаяны. Этому способствовало объединение на несколько веков в единой Кушанской державе Северной Индии, Средней и Центральной Азии. Именно через Центральную Азию буддизм проник на Дальний Восток, где обрел вторую жизнь. В самой Индии, выдержав конкуренцию в соперничестве с типологически близкими учениями и школами, такими, например, как учение адживиков или религия джайнизма, буддизм начал быстро вытесняться индуизмом, претерпевшим существенные изменения, многое заимствовавшим от буддизма, а главное — прочнее связанным с укрепившимся в Индии кастовым строем. Буддизм исчез на века из Индии под ударами мусульманских завоевателей, целенаправленно разрушавших последние

оплоты буддийской учености — монастыри-университеты. Уцелевшие монахи, спасая себя и драгоценные рукописи, бежали в Непал и Тибет,

Буддизм в Шри-Ланке Утверждение буддизма в Шри-Ланке в качестве государственной религии и создание буддийской сангхи относится к III в. до н. э. В Шри-Ланке получило преимущественное распространение учение тхеравадинов — хинаяна. В I в. до н. э. ланкийскими монахами был записан на языке пали буддийский канон «Трипитака» и комментарии к нему.

В первые века нашей эры на Ланку проникли и получили довольно широкое распространение идеи различных махаянистских школ, а также; индуизма, которые буддизм тхеравады постепенно впитывал в себя, наряду с представлениями и практикой добуддийских местных культов.

Данные палийских хроник и эпиграфики свидетельствуют о процессе огосударствления буддизма, с одной стороны, и приобретения государством целого ряда теократических черт — с другой. Сангха состояла из нескольких противостоящих друг другу групп. В XIII — XIV вв. произошло объединение разрозненной буддийской общины под единым руководством сангхараджи — главы сангхи, однако это крупное преобразование в религиозной жизни острова не погасило разногласий между группировками буддийского монашества, приверженными различным, буддийским школам.

Тем не менее, сангха Шри-Ланки оставалась на протяжении столетий в глазах буддийского мира хранительницей учения тхеравады, и буддийские монахи Бирмы, Сиам и Камбоджи приезжали на остров для изучения хранившихся там священных текстов и прохождения высшего обряда посвящения — упасампады, а возвратясь в свои страны, основывали там буддийские общины по ланкийскому образцу. Ланкийский буддизм фактически принимал кастовую организацию общества. На рубеже XIX — XX вв. процесс дифференциации буддийской общины по кастовому принципу был практически завершен: количество подгрупп сангхи достигло числа каст ланкийского общества. Буддийская сангха Шри-Ланки поныне состоит из трех основных направлений (Сиама-никая, Амарапура-никая, Раманния-никая) и более чем 20 подгрупп. Численность монахов превышает 20 тыс.

На современном этапе сангха непосредственно вовлекается в политическую борьбу, происходит дифференциация буддийского монашества, основанная на расхождении идейно-политических позиций и различно партийной принадлежности. Отстаивая принцип привилегированного положения буддизма в стране и возводя его в ранг государственной политики, представители различных сил внутри сангхи по-разному понимают ее призвание. Одни утверждают, что в задачи буддийской общины входят не поиски новых путей, а рестав-

рация исторически проверенных и хорошо известных методов доколониального управления, другие рассматривают буддизм как неотъемлемую часть концепции сингальского национализма, третьи являются сторонниками «синкретических» ориентации и т. д.

В Шри-Ланке существуют культурно-просветительские и общественно-политические организации буддистов вне структуры сангхи, которые объединяют как мирян, так и монахов. Буддийская сангха Шри-Ланки, мирская активность которой растет, представляет собой реальную силу, оказывающую заметное влияние на политическую жизнь в стране и формирование массового сознания.

Буддизм в Индокитае Буддизм является преобладающим вероисповеданием в странах Индокитайского полуострова, где сосредоточено свыше 94% буддистов Юго-Восточной Азии. Самые крупные общины буддистов находятся в Таиланде, Вьетнаме, Мьянме, Камбодже, Лаосе. Около 80% жителей Индокитайского полуострова исповедуют буддизм. Во всех странах, кроме Вьетнама, распространены буддизм толка тхеравады, во Вьетнаме — махаяны.

Буддизм проник в Юго-Восточную Азию в первые века н. э. из Южного Индостана и длительное время сосуществовал с индуизмом, играя второстепенную роль. По мере распространения в ранних государствах Юго-Восточной Азии буддизм подвергался определенным изменениям, приспособляясь, с одной стороны, к индийским культам (вишнуизму и шиваизму), освящавшим царскую власть, с другой стороны, к местным, в том числе анимистическим, верованиям. С конца XII в. влияние индуизма падает, позиции буддизма постепенно усиливаются. В XIII — XV вв. в буддизме стран Индокитайского полуострова возобладало тхеравадское направление. Утверждение тхеравады знаменовало собой формирование моноэтнических государств, переход от индуизированных аристократических верований к массовой религии, которая в большей степени отвечала запросам феодальных обществ.

В позднем средневековье и начале нового времени роль буддизма в общественно-политической жизни государств Юго-Восточной Азии постепенно возрастала. В период колониальной зависимости в середине XIX — начале XX в. в странах Индокитайского полуострова буддизм использовался как символ единства нации в борьбе за независимость, для мобилизации верующих на борьбу за национальное освобождение.

После обретения независимости в условиях экономической и культурной отсталости стран этого региона и приверженности основной массы населения религии буддизм сохранял важную роль и являлся неотъемлемой частью государственной идеологии. Модернизированные идеи буддизма служили обоснованием различных социальных и политических концепций национального развития.

Для стран Индокитайского полуострова характерны ориентации верующих на «накопление заслуг», а не на достижение нирваны (просветления), что во многом обусловило роль монастырей как центров общественной жизни на местах, особенно в сельских районах. Функции монашества в этих странах (как в религиозной, так и в социальной сферах деятельности) чрезвычайно многообразны. Монах здесь и учитель религии, и человек, с помощью которого верующие накапливают заслуга, и идеал для подражания в моральном плане. Численность монахов, как правило, велика: один монах приходится в среднем на 150 — 200 верующих.

Буддийские общины в этих странах имеют, как правило, чрезвычайно сложное иерархическое строение, сложившееся еще в феодальных обществах, и административную структуру, копирующую государственно-административный аппарат. Бюджет сангхи складывается из подношений и подарков населения, доходов с церковного имущества, главным образом земли, и правительственных дотаций.

В 60 — 80-е годы XX в. происходила активная адаптация буддизма к новым условиям: ускорению урбанизации, развитию светского образования, научно-техническому прогрессу. Эта адаптация коснулась главным образом религиозной практики и социальной роли буддизма. В конкретных странах Юго-Восточной Азии эти изменения происходили по-разному. В 80-е годы в религиозной ситуации стран Индокитайского полуострова наблюдались две тенденции. Первая выразилась в некотором сужении сферы религиозной традиции и более утилитарном отношении к буддийской религии со стороны верующих. Вторая проявилась в активизации ортодоксального и модернистского течений в национальных сангхах и расширении политической деятельности монашества.

В Таиланде 93% населения страны исповедуют буддизм, который традиционно является государственной религией. Покровителем и защитником буддийской церкви выступает тайский король. Правящие круги Таиланда и руководство сангхи прилагают немало усилий для обеспечения стабильности и прогресса буддийской религии, разрабатывают программы деятельности сангхи, направленные на ее эффективное вмешательство во многие сферы общественной жизни (здравоохранение, сельское хозяйство, социальное благоустройство). Существует хорошо развитая система религиозного образования. Буддийская религия и мораль входят в программу обучения в светских учебных заведениях.

В Камбодже более 90% населения придерживаются буддизма. После обретения независимости в 1953 г. буддизм является государственной религией и использовался при выработке националистической программы развития страны «кхмерского буддийского социализма». Сангха активно сотрудничала с правительством в области образования, здравоохранения, в социально-экономической сфере. В

70-е годы заметно возросла политическая активность монашества. При режиме Пол Пота (1975 — 1979) сангха была упразднена, монастыри закрыты; отправление культа запрещено. После образования НРК в 1979 г. был взят курс на возрождение буддизма, хотя на деятельность савгхи накладывались серьезные ограничения. В 1990 г. буддизм вновь провозглашен государственной религией.

В Лаосе буддизм исповедует около 90% населения. До 1975 г. он являлся государственной религией, король выступал покровителем сангхи. После провозглашения ЛНДР в 1973 г. за буддийскими была сохранена возможность отправления культа в рамках права лаосских граждан на свободу вероисповедания. Сангха активно сотрудничает с правительством, с местными органами власти, помогая в мобилизации населения на осуществление различных правительственных программ социального развития.

В Мьянме около 70% населения исповедуют буддизм. Религиозная ситуация осложнена нерешенностью национального вопроса. После получения независимости в 50 — 60-е годы в Мьянме наблюдался период так называемого «буддийского ренессанса», связанный с попыткой правительства широко использовать в своей политике национализм, мировоззренческую основу которого составлял буддизм. В 1961 г. буддизм был провозглашен государственной религией. После прихода к власти военных в 1962 г. политическая роль сангхи в общественной жизни страны была сведена к минимуму. Начиная с 80-х годов вновь отмечается довольно тесное взаимодействие между сангхой и государством, которое выступило покровителем монашеской общины и взяло на себя функции по пропаганде буддизма.

Ламаизм Название этого особого направления в буддизме, бытующее в европейских языках, произошло от слова «лама» — названия монаха или жреца, основной фигуры в этом тибетском варианте буддизма ваджраяны. Синтез махаяны, ваджраяны и архаического добуддийского комплекса верований народов пригималайского региона был инициирован проповедниками из Индии и сложился в VII — XV вв. От **махаяны** унаследованы основы учения, религиозно-философские тексты, превосходящие древностью палийский канон, частично — пантеон.

Ваджраяна, или буддийский тантризм» — особое направление, оформившееся в Индии в середине I тысячелетия н. э. и развивавшее идеи единства тела и Космоса, энергетического начала сущего. В нем была распространена йогическая практика, подчеркивалась роль озарения, утверждалась достижимость нирваны с помощью медитации. Проводник на этом пути (тантре) — наставник (гуру); пособие — эзотерические заклинания, тексты (мантры) или символы, образы (янтры); покровителем и охранителем последователя тантризма, антропоморфном символом его созерцания выступают идамы (низшая

категория божественных существ, часто местные божества, включавшиеся в пантеон), легендарные проповедники буддизма и бодхисаттвы. Сложился культ воплощений — бодхисаттв. Развитие представлений о первооснове энергетического начала повлияло на складывание образа шакти — спутницы божества, его женской ипостаси. Чрезвычайно разросшийся пантеон, включивший и массу местных божеств, организовывался идеей об изначальном, первичном Ади-Будде, воплощающемся своими важнейшими качествами в троице: буддах Амитабхе, Вайрочане, Акшобхье. Добавление еще двух будд создавало пятерку покровителей Вселенной, имевших многочисленные «семьи» и свиты: спутницы-шакти, духовные сыновья-бодхисаттвы, демоны-охранители и антиподы благих качеств будд — демоны-враги. Шакьямуни осмысливался как будда современной космической эпохи, будда Майтрея — как будущий будда, своеобразный мессия. Обожествлялись реальные деятели буддизма, особенно великий проповедник и маг Падмасамбхава (Гуру Римпоче — VIII в.). Сложилась сложная символика и иконография. Более всего почитались бодхисаттвы: Авалокйтенгоара, «сын» Амитабхи, особенно в образе защитника Падмапани; Ваджрапани — великий маг; мудрец Манджушри. Чтились также личные охранители — идамы, наставники — гуру, прежде всего воплощавшие первооснователей школ и монастырей. На низовом уровне почитались духи местности, предки, тотемы, воплощения животворящей силы.

История ламаизма связана с политическими событиями в регионе, этнической историей народов, особенностями их хозяйственно-культурного типа. С VII в. ареалом распространения буддизма ваджраяны стал Тибет. Преодолевая сопротивление племенных элит и жрецов местных культов, буддизм кардинально трансформировался, приспособившись, испытывая влияние местной культуры. Его успехи, становление собственно ламаизма связывают с именем Падмасамбхавы; благодаря ему и его ученикам к XI в. буддизм укоренился в Тибете. Жречество возникавших святилищ-монастырей не соблюдало обета безбрачия и, сражаясь с аристократией, превращалось в наследственное землевладельческое сословие. В разных местностях укрепились разные, так называемые «красношапочные» (нереформированные), направления, наиболее влиятельным из которых долго оставалась ньянгдапа, основанная самим Падмасамбхавой и распространившая власть за пределы Тибета, особенно в Непале и Сиккиме.

В XIV в. школа кадампа стала ареной реформаторской деятельности, связанной с именем Цзонхавы (1357 — 1419), которая привела к возникновению «желтошапочной» общины гелукпа, ставшей вскоре ведущей в стране. Ее глава — воплощение Авалокитешвары Далай-лама («лама-океан [мудрости]») — монг. яз.), получивший этот титул от монгольских правителей в 1578 г. и ставший в XVII в. духовным и

светским главой Тибета, Именно этот, более строгий (в частности, с безбрачием ламства) ортодоксальный вариант ламаизма преобладал в Тибете и распространился к северу от него: в Монголию, Бурятию, Калмыкию.

В районах распространения ламаизм монополизировал духовную жизнь, внедрялся в социальную структуру. Центром политической, ритуальной, культурной жизни стал монастырь с иерархически организованным ламством (ученики, послушники, монахи, настоятели, воплощенцы — «живые боги»). Лама был не только монахом, сколько жрецом в общинном храме с обрядами календарно-производственного цикла, семейным жрецом, исполнявшим возрастные обряды, учителем, астрологом, прорицателем, лекарем, музыкантом, танцором. Большинство лам трудилось на землях монастыря, лишь верхушка жила исполнением обрядов.

Именно обряд был основной целью ламаизма, способом вырваться из череды перерождений. Главным для верующего было накопление заслуг через исполнение дхармы, почитание сангхи, вознесение молитв и очищение от скверны греховных поступков. В монастырях накапливались, демонстрировались и использовались в ритуале разнообразные культовые принадлежности: иконы-танка, реликварии, музыкальные инструменты, ксилографированные канонические тексты Ганджур и Танджур, изображения наиболее почитаемых божеств: будды Шакьямуни, бодхисаттв, Падмасамбхавы, лам-основателей. Впечатляющи и другие культовые сооружения ламаизма: деревенские храмы, часовни, молитвенные барабаны-цилиндры с тысячами оттиснутых молитв, вращаемые руками или водой, стены и отдельные камни с выбитыми молитвами, флаги, чортены, происходящие от ступ-реликвариев раннего буддизма, но по форме — храмы-башенки с многоярусными крышами-пшилями.

Развитие ламаизма в Тибете, его реформа в XV — XVII вв. сделали этот район «метрополией» по отношению к соседним странам, средоточием монастырей — основателей различных течений. Столица Тибета — Лхаса — была до 1959 г; резиденцией Далай-ламы. В том году в Тибетском районе КНР вспыхнуло восстание, имевшее национально-религиозную окраску, закончившееся бегством Далай-ламы и более ста тысяч тибетцев (из примерно миллиона) в Непал, Бутан, Индию, где и проживает сейчас глава ламаистов.

В Непале буддистами являются более ста тысяч неваров долины Катманду, среда которых ваджраяна начала распространяться еще в I тысячелетии н. э. В долине были построены крупнейшие буддийские храмы Бодхнатх и Сваямбхунатх. Однако симбиоз с кастовой структурой индуистского Непала и политическое давление ослабляют буддизм неваров. Впрочем, в высокогорных районах около ста тысяч

этнически близких тибетцам непальцев исповедуют «красношапочный» ламаизм, прежде всего — ньингмапы, приспособившейся к местным традициям и отработавшей механизм поглощения местных культов.

В Бутане проживает более ста тысяч ламаистов, принадлежащих в основном к течению карьюпа. Ведущую роль в распространении буддизма на волне переселений из Тибета с XII в. сыграл в XVII в. монастырь Ралунг в Южном Тибете. Была установлена теократия по образцу государства Далай-ламы, опиравшаяся на крупные монастыри-крепости — дзонги. Всего, монастырей в Бутане, где в XX в. усилилась светская власть, более 200. Есть среди них такие гиганты, как Ташичхолинг Дзонг в Тхимпху с более чем тысячей монахов. До сих пор дзонги — центры экономической, социальной и культурной жизни, у их стен проводятся ярмарки, вершится суд.

В Индии районами распространения ламаизма являются Ладакх и соседние земли в Западных Гималаях и Сикким (с 1975 г. штат Республики Индия). В Сиккиме ламаизм ньингмапы распространялся с XVI в., сейчас проживает около 70 тыс. ламаистов, сохранилось — более 60 монастырей с приходами, число лам более 3 тыс. В гималайских районах Индии и Непала с ламаистским населением очень сильны позиции добуддийской религиозной системы, обобщенно называемой «бон».

Чань-буддизм Буддизм махаяны проник в Китай в I в. н. э. и уже в период междоусобиц III — VI вв. получает значительное распространение, и развитие. В это время близ столичных городов Лояна и Чанани действовало около 180 буддийских храмов и других религиозных центров. В VI — VII вв. происходит распад ведущего направления китайского буддизма — чань — на северную и южную ветви. Северная ветвь вскоре полностью заглохнет, а в южной идеи автора «Сутры помоста Шестого патриарха» Хуэй-нэна (638 — 713) стали основой для последующего развития в ее китайском (чань) и японском (дзен) вариантах. Согласно традиции, чань-буддизм в Китай принес легендарный буддийский проповедник Бодхидхарма, развитие же свое он получил в работах патриархов Хунчжэня (605 — 675), Хуэй-нэна, Мацзу (709 — 788) и др.

Восприняв в качестве центральных категорий такие понятия буддийской философии, как шунья (пустота), нирвана, анатман (букв. — «не-Я») и др., основной упор в их постижении последователи чань делали не на логические и лингвистические, а на невербальные средства (метод «внезапного озарения» — «сатори»). Для этого, кроме собственно медитации («чань», или «дхьяна»), активно использовались парадоксальные задачи (гун-ань), диалоги (вэнь-да), дыхательные и гимнастические упражнения (разработанные, например, в искусстве боевого единоборства), физическая работа и т. д. Просветления, как

считалось, можно было достичь также аномальным («недостойным») поведением: громким хохотом, резким окликом и т.д.

Многие специалисты считают чань ответом, реакцией традиционных направлений китайской общественной мысли на интеллектуальный вызов индийского буддизма. В его учении фактически отвергаются канонические буддийские ценности: так, согласно чань, нирваны, озарения можно достичь лишь тогда, когда человек живет без цели (у синь) и без направленной деятельности (у вэй). В утверждении о непостижении истины в словах и знаках чань внешне сходится с даосизмом. И все же можно скорее говорить о влиянии именно буддизма на даосизм и всю китайскую религиозно-философскую традицию в целом, о ее ассимиляции в буддийской традиции, а не наоборот.

Эпоха Суй-Тан (VI — X вв.) была в Китае периодом наивысшего расцвета буддизма. В VI в. император У-ди провозглашает буддизм государственным учением. Однако уже в IX в. целым рядом антибуддийских декретов было закрыто и ликвидировано около 4600 монастырей и храмов. Борьба трех основных религиозных Китая: буддизма, даосизма и конфуцианства — продолжалась, и в XIII в. буддизм был вновь объявлен государственной религией империи. В последующем он выступая в качестве оппозиционного официальному конфуцианству учения.

Чань-буддизм распространен в Корее, Вьетнаме, Японии, довольно успешно распространяется в настоящее время в странах Запада, особенно в своей японской разновидности — дзен.

Буддизм в нашей стране

На территории нашей страны буддисты проживают в Бурятской, Калмыцкой и Тувинской республиках, где распространен ламаизм школы гелукла. Народами, населяющими эти регионы, буддизм был воспринят еще в средние века.

Рост национального самосознания последних лет повлек за собой возрождение традиционных ценностей, в первую очередь буддийских, воспринимаемых как этноспецифичные. Вновь совершаются ламаистские и общепуддийские обряды, устраиваются празднества. Во многих местностях открываются храмы и монастыри, играющие все более важную социальную роль. В школах обучают национальному и тибетскому письму и языку, знакомят с историей буддизма, с основами тибетской медицины.

Кроме указанных районов традиционного распространения буддизма все больше общин образуется в различных городах и местностях страны. Крупнейшей из них является Санкт-Петербургское общество буддистов.

Глава IX ХРИСТИАНСТВО

§ 1. Возникновение христианства

Общественно-исторические условия возникновения и распространения христианства Христианство возникло в Палестине в I в. н. э. о несомненной близости первоначального христианства иудейской общине эссенов свидетельствуют найденные в 1947 г. свитки

в районе Мертвого моря. Общность мировоззренческих принципов у эссенов и первоначальных христиан прослеживается в мессианизме — ожидании скорого пришествия Учителя праведности, в эсхатологических представлениях, в истолковании идеи греховности человека, в обрядности, в организации общин и отношении к собственности.

Относительно быстрое распространение христианства в малоазийских провинциях Римской империи и самом Риме было обусловлено рядом социально-исторических факторов. Начавшийся кризис античных порядков порождал всеобщую неуверенность в завтрашнем дне, чувство апатии и бесперспективности. Усилился антагонизм не только между рабами и свободными, но и между римскими гражданами и подданными провинций, между римской потомственной знатью и обогатившимися всадниками. Как ясная и понятная форма социального протеста против бесчеловечных общественных порядков, христианство быстро превращалось в мощное идейное течение, остановить которое не могла уже никакая сила.

Римская религия, как и различные религиозные учения Востока, не могла дать утешение обездоленным и в силу своего национального характера не позволяла утверждать идею всеобщей справедливости, равенства, спасения. Христианство прежде всего провозгласило равенство всех людей как грешников. Оно отвергло существующие рабовладельческие общественные порядки и тем самым породило надежду на избавление от гнета и порабощения отчаявшихся людей. Оно призвало к переустройству мира, выразив тем самым реальные интересы бесправных и порабощенных. Оно, наконец, дало рабу утешение, надежду получения свободы простым и понятным способом — через познание божественной истины, которую принес на землю Христос, чтобы навсегда искупить все человеческие грехи и пороки.

Идейные предшественники христианства Христианская апологетика утверждает, что в отличие от всех остальных религий мира христианство не создано людьми, а дано человечеству Богом в готовом и законченном виде. Однако сравнительная история религиозных учений свидетельствует о том, что христианство

не свободно от религиозных, философских, этических и иных влияний. Христианство усвоило и переосмыслило предшествующие идейные концепции иудаизма, митраизма, древних восточных религий, философские воззрения. Все это обогащало и цементировало новую религию, превращало ее в мощную культурно-интеллектуальную силу, способную противопоставить себя всем национально-этническим культурам и превратиться в массовое наднациональное движение. Усвоение первоначальным христианством предшествующего религиозно-культурного наследия отнюдь не превращало его в конгломерат разрозненных представлений, а способствовало принципиально новому учению получить всеобщее признание.

Особенно заметное влияние на основы христианского вероучения оказали неоплатонизм Филона Александрийского (ок. 25 до н. э. — ок. 50 н. э.) и нравственное учение римского стоика Сенеки (ок. 4 до н. э. — 65 н. э.). Филон соединил понятие Логоса в библейской традиции, трактуемое как творящее слово, постигаемое в откровении, и в эллинистической традиции, рассматривающей Логос в качестве внутреннего закона, направляющего движение Космоса. Логос у Филона — это священное Слово, позволяющее созерцать Сущее. Иного пути познания Бога не существует, только через Логос — Слово. Учение Филона о прирожденной греховности всех людей, о покаянии, о Сущем как первоначале мира, об экстазе как средстве приближения к Богу, о логосах, среди которых Сын Божий — высший Логос и другие логосы, названные ангелами, — послужило одной из идейных предпосылок для христианских представлений об иерархии духовных начал, оказало заметное влияние на формирование христианства.

Нравственное учение христианства, в особенности о достижении добродетели, близко к взглядам Луция Аннея Сенеки. Главным для всякого человека Сенека считал достижение свободы духа посредством осознания божественной необходимости. Если же свобода не будет вытекать из божественной необходимости, она окажется рабством. Только повиновение судьбе порождает невозмутимость духа, совесть, нравственные нормы, общечеловеческие ценности. Утверждение общечеловеческих ценностей зависит не от государственных требований, а всецело от общительности. Под общительностью Сенека понимает признание единства человеческой природы, взаимную любовь, всеобщее сострадание, заботу каждого человека о других, ему подобных, независимо от социального положения. Сенека в качестве нравственного императива признал «золотое правило морали», которое звучало следующим образом: «Обходись со стоящими ниже так, как ты хотел бы, чтобы с тобою обходились стоящие выше»¹.

Близкая формулировка содержится в Евангелии от Матфея: «И так во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. 7:12).

Христианству были созвучны установки Сенеки о скоротечности

и обманчивости чувственных удовольствий, забота о других людях, самоограничение в пользовании материальными благами, недопущение разгула страстей, губительных для общества и человека, скромность и умеренность в повседневной жизни. Ему импонировали и сформулированные Сенекой принципы индивидуальной этики. Личное спасение предполагает строгую оценку собственной жизни, самоусовершенствование, обретение божественного милосердия.

Усвоение христианством различных элементов восточных культов, эллинистической философии не обедняло, а обогащало новую религию. Именно поэтому она относительно быстро вошла в общий поток средиземноморской культуры.

Споры о личности основателя христианства Сколько существует христианство, столько продолжаются споры о личности его основателя. Рассказы об Иисусе Христе, описанные в Евангелиях от Матфея, Марка, Луки и Иоанна, а также в посланиях и деяниях апостолов о Боге-сыне, явившемся в мир в образе совершенного человека, чтобы взять на себя грехи людей и спасти их для вечной жизни, вызывали немало сомнений. В конечном счете споры об Иисусе Христе привели к образованию двух основных школ — мифологической и исторической.

Представители мифологической школы считают, что наука не располагает достоверными данными о Иисусе Христе как исторической личности. Евангельские рассказы о нем, написанные много лет спустя после описанных в них событий, не содержат реальной исторической основы. Кроме того, исторические источники начала I в. ничего не говорят о столь неординарных событиях, как воскресение из мертвых, о чудесах, свершенных Христом, о его проповеднической деятельности. Одним из важных аргументов в пользу своей точки зрения мифологическая школа считала внепалестинское происхождение христианства, а также наличие аналогий со сказаниями о рождающихся, умирающих и воскресающих богах в других восточных культурах, наличие в Евангелиях большого числа противоречий, разночтений, неточностей.

Вторая — историческая — школа считает Иисуса Христа реальной личностью, проповедником новой религии, который сформулировал ряд принципиальных идей, заложивших основу христианского вероучения. Реальность Иисуса подтверждается реальностью целого ряда евангельских персонажей, таких, как Иоанн Креститель, апостол Павел, и других непосредственно связанных с Христом евангельской фавбулой. В распоряжении науки сейчас имеется ряд источников, подтверждающих выводы исторической школы. Так, в течение длительного времени содержащийся в «Древностях» Иосифа Флавия (37 — после 100) фрагмент об Иисусе Христе считался позднейшей интерполяцией. Однако найденный в 1971 г. в Египте арабский текст «Древ-

ностей», выполненный египетским епископом Агапием в X в., дает все основания полагать, что Флавием описан один из известных ему проповедников по имени Иисус, хотя в описании Флавия и не говорится о совершаемых Христом чудесах и его воскресение описывается не как факт, а как один из многочисленных рассказов на эту тему.

Представители и мифологической, и исторической школы внесли значительный вклад в издание библейских текстов, а также других источников, относящихся к первым векам христианства. В последние годы большинство религиоведов разделяют мнение представителей исторической школы.

Превращение христианства в государственную религию РИМСКОЙ империи К середине I в. в христианстве отчетливо вы- которые вели горячие споры друг с другом и с внешними идейными конкурентами. Ран- нехристианские общины не знали догматики и культа позднейшего христианства. Общины не имели специальных мест для проведения богослужений, не знали таинств, икон. Единственное, что было общим для всех общин и всех группировок, — это вера в добровольную искупительную жертву, принесенную раз и навсегда за грехи всех людей посредником между Богом и человеком.

По мере роста христианского космополитизма и формирования основных догматических представлений усилился процесс отхода от иудаизма и разрыва с ним. К концу I — началу II в., в особенности после поражения еврейских восстаний против Рима и обособления иудейства, этот разрыв, очевидно, оформился окончательно.

Появление клира относится ко II в. и связано с постепенным изменением социального состава раннехристианских общин. Если ранее они объединяли рабов и свободную бедноту, то во II в. в их составе уже имеются ремесленники, торговцы, землевладельцы и даже римская знать. Состоятельная часть христиан постепенно сосредоточивает в своих руках управление имуществом и руководство богослужебной практикой. Должностные лица, вначале избираемые на определенный срок, а затем пожизненно, образуют клир. Священники, диаконы, епископы, митрополиты вытесняют харизматиков (пророков) и сосредоточивают в своих руках всю полноту власти.

Изменение социального состава общин определило и эволюцию их социальной направленности. Наблюдается все больший отход от прежних демократических тенденций, все настойчивее становится стремление к союзу с императорской властью.

Императорская власть, в свою очередь, ощущала острую необходимость дополнить мировую империю мировой религией. Попытки превратить в таковую одну из национальных религий, в частности римскую, успеха не имели. Нужна была новая религия, понятная всем народам империи. Былые гонения христианства римским государством

в начале IV в. сменились активной поддержкой новой религии. Император Константин (ок. 285 — 337) своим эдиктом от 324 г. положил начало превращению христианства в государственную религию Римской империи. Через год, в 325 г., под его председательством собрался в г. Никее первый вселенский собор христианских церквей, сыгравший важную роль в утверждении христианского вероучения.

Внутрицерковная борьба Ни один из христианских догматов не появлялся сразу в законченном виде, а после того как основные догматы были канонизированы, и культура дискуссии вокруг их содержания не прекратилась.

Как до, так и после Никейского собора между различными группами велись острые христологические споры. Борьба сконцентрировалась вокруг толкования трёх главных догматов: триединства бога, воплощения и искупления.

Никейский собор осудил учение александрийского пресвитера Ария (256 — 336), утверждавшего, что Бог Сын не единосущен Богу Отцу. Собор установил понимание догмата, в соответствии с которым Бог определяется как единство трех лиц (ипостасей), где сын, вечно рождающийся от отца, единосущен отцу, есть истинный Бог и самостоятельная личность.

На втором — Константинопольском (381)—вселенском соборе были преданы проклятию не только ариане, но и другие многочисленные ереси: евномииане, духоборы, савелиане, фотиниане, апполинариане и др. Евномииане, например, отказывались считать Христа Богом, они признавали его лишь высшим сотворенным существом.

В начале пятого столетия особенно острый спор разгорелся вокруг догмата боговоплощения. Часть духовенства, возглавляемая константинопольским патриархом Несторием (ум. ок. 450), отвергла сложившиеся представления о рождении Христа от Богородицы. Женщина, утверждали несториане, родила человека, а не Бога. И только по наитию Святого Духа в него вселилось божество, и он стал орудием спасения. Обоснованию и защите догмата боговоплощения было уделено основное внимание на третьем — Ефесском (431) — вселенском соборе, утвердившем шесть правил по защите этого догмата.

На четвертом — Халкидонском (451) — вселенском соборе главное внимание было уделено обоснованию догмата искупления и боговоплощения. Возглавляемые константинопольским архимандритом Евтихием (V в.) монофизиты (однoестественники) учили, что в Иисусе человеческое естество поглощено божественным, и потому признавали в нем только одну божественную природу. Собор утвердил догмат воплощения, согласно которому Христос должен рассматриваться и как истинный Бог, и как истинный человек; вечно рождаясь от Бога Отца по божеству, он родился от Девы Марии по человечеству, божество

и человечество соединились в нем как едином лице неслиянно и неизменно (против монофизитов), нераздельно и неразлучно (против несториан). Одновременно императором Маркианом были изданы законы, жестоко карающие всех, кто отказывался признать этот догмат.

Только в середине VI столетия решился спор о том, как изображать Иисуса Христа; 82-е правило пятого — Константинопольского II (553) — вселенского собора обязывало изображать Сына Божьего в человеческом облике, а не в виде агнца. При этом требовалось, чтобы в новом изображении образ Христа подчеркивал перед взором верующих всю высоту своего смирения, покорности, страдания и спасительной жертвы.

Раздорами сопровождалось утверждение христианского культа. В первых веках церковь в категорической форме запрещала какое бы то ни было изображение святых. Церковный собор в Эльвире в начале IV в. установил правило, согласно которому на стенах не должно быть никаких предметов почитания и поклонения. В конце IV в. один из церковных писателей Евсевий (260-265 — 338-339) считал употребление икон идолопоклонством. Против поклонения иконам в VII в. выступили несториане и монофизиты. Были даны правительственные распоряжения, запрещавшие употребление икон. Этот спор разрешился только на седьмом — Никейском II (787) — вселенском соборе. Собор утвердил правило, в соответствии с которым считалось необходимым изображение священных лиц и событий и поклонение им.

Еще более длительным был процесс формирования христианских таинств и непосредственно связанных с ними обрядов. В конце V в. сложилось таинство крещения, еще позже — евхаристии (причащения). Затем в течение нескольких веков христианство постепенно вводило миропомазание, елеосвящение, брак, покаяние и сопутствующую ему исповедь, священство.

Разделение христианских церквей Христианство не представляло собой единого религиозного течения. Распространяясь по многочисленным провинциям Римской империи, оно приспосабливалось к условиям каждой страны, к сложившимся социальным отношениям и местным традициям.

Следствием децентрализации Римского государства было возникновение первых четырех автокефальных (самостоятельных) церквей: Константинопольской, Александрийской, Антиохийской, Иерусалимской. Вскоре от Антиохийской церкви отделилась Кипрская, а затем Грузинская православная церковь.

Но дело не ограничивалось только разделением христианских церквей. Отдельные из них отказывались признавать решения вселенских соборов, и утвержденную ими догматику. В середине V в. армянское духовенство не согласилось с осуждением монофизитов Халкидонским собором. Тем самым армянская церковь поставила себя в особое поло-

жение, приняв догмат, противоречащий догматике ортодоксального христианства.

Одним из самых крупных разделений христианства было появление двух основных направлений — православия и католицизма. Этот раскол назревал в течение нескольких столетий. Он определялся особенностями развития феодальных отношений в восточных и западных частях Римской империи и конкурентной борьбой между ними.

§ 2. Православие

В настоящее время православие представлено рядом автокефальных (самостоятельных) церквей: Константинопольская, Александрийская, Антиохийская (Сирия, Ливан), Иерусалимская, Русская, Грузинская, Сербская, Болгарская, Кипрская, Элладская (греческая), Польская, Румынская, Чехословацкая, Американская и др., имеются автономные православные церкви.

Пределы самостоятельности автономных церквей определяются соглашением с той автокефальной церковью, которая предоставила ей автономию. Главы автономных церквей избираются поместными соборами с последующим утверждением их патриархом автокефальной церкви. Константинопольский патриарх считается вселенским, но ему не предоставлено право вмешиваться в деятельность других православных церквей.

В административном отношении автокефальные церкви подразделяются на экзархаты, епархии, викариатства, благочиния, приходы. Кроме того, у ряда автокефальных церквей имеются миссии, благочиния, подворья при других православных церквях.

Для всех православных церквей общими являются вероучение, культ, каноническая деятельность.

Возникновение православия Изучая историю религии, мы не можем не обратить внимания на тот факт, что образование религиозных организаций тесно связано с социальными и политическими структурами того региона, где они функционировали. Восточное христианство существовало в условиях сильной централизации государственной власти в Византии, и церковь сразу же оказалась придатком государства, а главой ее фактически являлся император. Западное христианство постепенно превратилось в организацию, стремившуюся к господству во всех сферах общества, включая и сферу политики. На различиях восточного и западного христианства сказались и особенности развития духовной культуры. Греческое христианство концентрировало свое внимание на онтологических, философских проблемах, западное — на юридически-правовых.

В начале V в. Римская империя распалась на Восточную и За-

падную. Восточная была сильным единым государством, Западная — раздробленным конгломератом княжеств, вскоре завоеванных германцами. В VI в. Константинополь освободил Рим от варваров; последний попал в зависимость от византийских императоров. Константинопольский патриарх стал даже именовать себя вселенским, т. е. главой и восточной, и западной церкви. Но римским папам удалось превратить церковь в заметную экономическую силу (приобретение Сицилии, юга Италии), повысить ее политический престиж.

С середины VII в. Византия подверглась атакам Арабского Халифата. Халифат захватил Антиохию, Александрию, Иерусалим, Сирию, а славяне — Балканский полуостров. В этих условиях Италия стала освобождаться от зависимости Византии. Ослабляли Византию политические и идеологические противоречия. В VIII в. римская церковь освобождается из-под опеки Византии, образуется Папская область. С этого периода власть пап возрастает.

Между Римом и Византией в IX в. возникли территориальные споры. И та и другая церковь претендовала на Сицилию, Южную Италию. Обострению отношений способствовало принятие христианства Моравией. Моравия приняла христианство от Рима. Но затем, стремясь избавиться от папского диктата, пригласила в 863 г. духовную миссию из Константинополя — Кирилла и Мефодия. Болгары отказались принимать христианство от Рима, в 865 г. их крестили византийские священники. Все это обостряло соперничество. Конфликт между Римом и Константинополем разрастался, несмотря на то, что Византии угрожали сельджуки, а Риму — новая сила: норманны.

Константинопольским патриархом в середине XI в. был Михаил Керулларий (ум. 1058), до этого постриженный в монахи и сосланный в провинцию за дворцовые интриги, но выдвинувшийся при новом императоре Константине, который возвел его в патриархи, хотя Керулларий слабо разбирался в христианском вероучении. В 1053 г. в связи с увеличением числа богослужений по западному образцу Керулларий распорядился закрыть римские церкви и монастыри в Константинополе. Спор шел по вопросам опресноков, «филиокве» (лат. *filioque* — «и сына» — исхождение святого духа не только от Бога Отца, но и от Бога Сына), безбрачия духовенства, поста в субботу и т. п. Римский папа Лев IX послал в Константинополь легатов во главе с кардиналом Гумбертом. Ни Керулларий, ни Гумберт не искали примирения. Керулларий объявил легатов еретиками. В свою очередь, легаты проклинали Константинопольского патриарха; 16 июля 1054 г. произошел окончательный разрыв западного, и восточного христианства.

Принятие христианства Киевской Русью Образование самостоятельных православных церквей началось в первые века возникновения христианства. В III в. выделились Александрийская и Антиохийская церковь (Сирия, Ливан), затем

Иерусалимская. В V в. ведущее положение приобретает Константинопольская церковь. В конце III в. восточное христианство приняла Армения, в IV в. — Грузия, в IX в. — Моравия и Болгария.

Проникновение православия в Киевскую Русь началось с середины X в., но официально оно стало государственной религией в 988 г. Православие было такой религией, которая могла служить интересам утверждения феодализма. Киевская Русь имела более тесные торговые и культурные связи с Византией, где господствовало православие, великокняжеской верхушке импонировало подчинение церкви светской власти, возможность совершать богослужение на родном языке.

В середине X в. Киевская Русь была сильным феодальным государством с высоким уровнем развития ремесла и торговли, духовной и материальной культуры. Упрочению новой общественной системы, а вместе с тем и централизованной великокняжеской власти не мог способствовать родоплеменной политеизм, он утратил способность быть социальным интегратором и регулятором. Все древнеславянские боги скроены по племенным масштабам. Поэтому боги одних племен не имели никакого значения для других племен. Нужна была объединяющая идея единого Бога. Русь нуждалась в религии с единым, лишенным этнических различий Богом, свободным от родоплеменных традиций. Этим требованиям и соответствовал христианский Бог.

Необходимость новой религии диктовалась и рядом международных причин. Русь поддерживала постоянные контакты с Византией, Западной Европой, где уже господствовало христианство. Для упрочения подобных контактов нужна была и общая идейная платформа: ведь русичи считались «варварами». Введение новой религии соответствовало потребностям общественного прогресса.

Немаловажной является роль Киевского князя Владимира I Святославича (ум. 1015). Он был выдающимся реформатором: провел административную, религиозную, фискальную, военную и другие реформы. При принятии христианства он проявил понимание исторической необходимости, волю для осуществления нелегкой задачи, твердость в преодолении сопротивления.

Почему было принято православие? В «Повести временных лет» имеется рассказ о «выборе веры». Представители различных религий предлагали Владимиру свои вероучения: волжские болгары — ислам, хазары — иудаизм, папский легат — католицизм, греческий философ — православие. Предпочтение было отдано православию, т. е. византийской разновидности христианства.

После принятия христианства, уже при сыне Владимира Ярославе Мудром (ок. 978 — 1054), в Киеве была создана митрополия во главе с присланным греком митрополитом Леонтием. Ярослав заложил собор св. Софии, Киево-Печерский монастырь (1051, с 1598—лавра). Русская митрополия стала делиться на епархии во главе с епископами — в основном греками. Церковь уже при Владимире стала получать

«десятину» и скоро превратилась в крупного феодала. Появились монастыри, выполнявшие колонизационные, оборонительные, культурогенные и другие функции.

С XII в. церковь и князья начали борьбу за независимость от Византии. В XV в. Византия была накануне утраты самостоятельности. В 1589 г. по инициативе царя Федора Иоанновича (1557 — 1598) был собран поместный собор с участием восточных патриархов, на котором избрали патриархом митрополита Иова (ум. 1607). С этого времени церковь стала обретать большую самостоятельность.

Внутрицерковная борьба в XVII —XVIII вв.

Дальнейшее укрепление церковной организации было предпринято в XVII в. патриархом Никоном (1605 —1681). Исправляя богослужебные книги и изменяя некоторые *обряды* (трехперстное крестное знамение вместо двухперстного и др.), Никон преследовал цель доказать ортодоксальность русской православной церкви и ее неоспоримое преимущество перед всеми остальными христианскими церквями. Царь Алексей Михайлович (1629 — 1676) поддержал реформы патриарха, а поместные соборы 1655 и 1656 гг. одобрили их. Но централизация церковного управления вызвала протест со стороны значительной части бояр и купечества, низшего духовенства и крестьянства. Началось брожение внутри церкви, приведшее к расколу.

В основе внутрицерковного конфликта лежали общественные противоречия, которые в силу исторических условий того времени получили религиозное выражение. Это придавало движению раскольников широкое общественное звучание, проявлявшееся, особенно на первых порах, как протест против существующего строя.

Выступая против нововведений Никона, старообрядцы прежде всего отвергли положение об их соответствии древнему христианству. Они называли нововведения «дьявольским наваждением», царя — «антихристом», Никона — «собакой». Тем самым и церковная, и светская власть объявлялись не божественным, а противозаконным установлением. Именно поэтому церковь и государство совместными усилиями пытались подавить раскольническое движение. Против раскольников использовались средства власти: тюрьмы и ссылки, казни и гонения. Движение раскольников потрясло сами основы церковной и государственной власти.

Попытка честолюбивого патриарха Никона утвердить приоритет духовной власти над светской потерпела неудачу. Поместный собор в 1667 г. осудил Никона и лишил его сана. Признав независимость патриарха в решении духовных вопросов, собор тем не менее подтвердил необходимость подчинения церкви царской власти.

В результате раскола образовалось две группы старообрядцев: поповцы (имели священников) и беспоповцы (священников заменили

уставщики). В свою очередь, эти группы делились на множество толков и согласий².

В середине XVIII в. социально-политические противоречия привели к образованию различных новых течений, среди которых наиболее мощными были «духовные христиане» — молокане и духоборы. Молокане единственным источником божественной истины считали Библию. Церковная иерархия, монашество, иконы, мощи, святые ими отвергались. Человек спасается только личной верой. Церковь и царизм преследовали молокан, они выселялись на окраинные земли России.

Другое направление духовных христиан, возникшее также в середине XVIII в. в среде государственных крестьян, — духоборы. Они, как и молокане, отвергали монастыри и монашество, почитание икон и креста, официальные православные обряды и таинства. Порвав с православием, духоборы отказались брать в руки оружие, служить в армии. Они осуждали эксплуатацию человека человеком, выступали против имущественного неравенства, насилия. Основным вероисповедным документом духоборы считали не Библию, а «Книгу жизни» («Книга жизни» — это собрание псалмов, сочиненных самими духоборами). Бог в «Книге жизни» толкуется как «вечное добро», Иисус Христос — как человек с божественным разумом. Как и молокане, духоборы ссылались на окраины России, преимущественно в Закавказье.

Несколько раньше — во второй половине XVII в. — среди оброчных крестьян возникло течение христоверов, учивших, что Христос может вселиться в каждого верующего, отличавшихся крайним аскетизмом и мистицизмом. Они отрицали институт церкви, отказались от православной церковной обрядности. Главной формой богослужений христоверов стали так называемые «радения», имевшие целью достижение единства со святым духом. Обычно «радения» сопровождались плясками, песнопениями, пророчествами, экстазами. От христоверов отпочковалась небольшая группа наиболее фанатичных верующих, которые в качестве главного средства нравственного совершенствования считали оскпление мужчин и женщин.

Церковная реформа начала XVIII в. Петр I (1672 — 1725) ликвидировал патриаршество, а в 1721 г. учредил Святейший правительствующий синод во главе с обер-прокурором, назначаемым императорским указом. Царь стал главой церкви. Синод присягал ему на верность. Все вопросы церковной деятельности решались обер-прокурором. Церкви вменялось выполнять ряд государственных функций: руководство начальным образованием, запись актов гражданского состояния, наблюдение за политической благонадежностью подданных. Духовенство обязано было доносить о замеченных им действиях, «клонящихся ко вреду государства».

Православная церковь в новых общественно-исторических условиях После падения самодержавия церковь предпринимает ряд мер по укреплению своей системы управления, С этой целью 15 августа 1917 г. собрался Поместный собор, который восстановил патриаршество. 18 ноября 1917 г. патриархом был избран московский митрополит Тихон (Белавин) (1865—1925).

В своих первых обращениях к духовенству и верующим Тихон призывал к укреплению веры, усилению нравственного воздействия на общество, невмешательству в политические вопросы. Однако после опубликования Советским правительством декретов и постановлений о конфискации синодальной типографии, о расторжении браков и особенно «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» Тихон обнаружил ряд документов, осуждающих правительственные акты.

Особенно решительно Тихон выступил против декрета ВЦИК от 23 февраля 1922 г. об изъятии церковных ценностей для нужд голодающих. В своем обращении к духовенству и верующим от 28 февраля 1922 г. он призвал оказывать сопротивление декрету. В мае 1922 г. патриарх был привлечен к уголовной ответственности.

Разумеется, патриарху Тихону досталось нелегкое наследство. Он осознавал, что дальнейшая конфронтация с государством может привести к еще более тяжелым для церкви последствиям.

Часть православного духовенства, учитывая сложившуюся обстановку, потребовала изменения курса церкви, лояльного отношения к власти. Это внутрицерковное движение, возглавляемое митрополитом А.Введенским (1888—1946), получило название «обновленчество». Обновленцы хотели приспособить политику церкви к новым историческим условиям. В апреле — мае 1923 г. они создали «собор» отколовшихся от остальной церкви групп «Живая церковь», «Союз общин древлеапостольской церкви» и других, «лишили» патриарха Тихона сана и высказались в поддержку советской власти.

Руководство православной церкви приняло решение об изменении своей позиции по отношению к государству. Патриарх Тихон в июне 1923 г. обратился с заявлением к духовенству, в котором писал: «Не погрешая против нашей веры и Церкви, не допуская никаких уступок и компромиссов в области веры, в гражданском отношении мы должны быть искренними по отношению к Советской власти и работать на общее благо, осуждая всякую агитацию, явную или тайную, против нового государственного строя»³. В июле 1927 г. местоблюститель патриаршего престола митрополит Сергей (1867—1944) подписал декларацию, в которой призвал верующих и духовенство активно поддерживать советскую власть.

Особенности православного вероучения и культа Православная церковь утверждает, что христианство в отличие от всех остальных религий представляет собой божественное откровение, которое и составляет основу православной веры. Оно

опирается на совокупность догматов — неизменных истин, также являющихся результатом божественного откровения. Основные из таких догматов следующие: догмат троичности Бога, догмат боговоплощения и догмат искупления. Суть тринитарного догмата такова. Бог — не только личное существо, но и духовная сущность, он выступает в трех лицах (ипостасях): Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой. Все три лица составляют единую Святую Троицу, нераздельную в своей сущности, равную в божественном достоинстве.

Бог Отец не рождается и не исходит от другого лица. Он, по определению «Православного катехизиса», «есть Дух Вечный, Всеблагий, Всеведущий, Всеправедный, Всемогущий, Вездесущий, Неизменяемый, Вседовольный, Всеблаженный»⁴.

Им из ничего созданы небо и земля, мир видимый и невидимый. Из земли Бог сотворил первого человека Адама, а из его ребра — первую женщину Еву. Назначение человека в акте творения состоит в том, чтобы он познавал, любил и прославлял Бога и посредством этого обретал блаженство. Сотворив человека, Бог распространил на него свой промысел. Это означает, что Творец сохраняет людей, направляет их на путь добра, пресекает зло, предотвращает нарушение долга.

Бог predetermined спасение людей через своего едиnorodного сына, являющегося вторым лицом троицы, а в воплощении и вочеловечении — Иисуса Христа. Христос тоже истинный Бог. Он должен рассматриваться как существующий «прежде всех век», т. е. христианину предлагается верить, что Сын Божий так же вечен, как и его Отец.

Третьей ипостасью является Дух Святой. Он вместе с Отцом и Сыном породил духовную жизнь человека, внушил людям страх божий, даровал благочестие и вдохновение, способность познания и мудрости. Дух Святой в соответствии с восьмым членом символа веры, утвержденным Константинопольским собором в 381 г., исходит от Бога Отца. Но он равен Отцу и Сыну, является также истинным Богом. Согласно библейскому рассказу, Дух Святой сошел на апостолов в виде огненных языков на пятидесятый день после Христова воскресения, может сообщаться верующим через усердную молитву и совершение таинств.

Православное вероучение содержит также догматы о происхождении, назначении и конце мира, о человеке с его греховой природой, о божией благодати. Все эти догматы церковь объявляет безусловно истинными, авторитетными, непререкаемыми и неизменными. Они не могут развиваться или совершенствоваться и воспринимаются не столько разумом, сколько верой, сердцем. Но разум способствует, по мнению церкви, раскрытию и пониманию этих истин.

Краткое изложение, основных догматов христианства, сформулированных на двух первых вселенских соборах, называется символом веры. Каждый христианин обязан знать его наизусть. Толкование символа веры составляет основу «Православного катехизиса».

Отличительной особенностью православия является то, что оно со времени первых семи вселенских соборов не добавило ни одного догмата к своему вероучению, в отличие от католицизма, и не отказалось ни от одного из них, как это имело место в протестантизме. Именно это православная церковь считает одной из главных своих заслуг, свидетельствующих о верности первоначальному христианству. Православие придает догматическое значение не только одному из важнейших таинств — крещению, но и всем другим (причащению, покаянию, священству, миропомазанию, браку, елеосвящению) и связанным с ними обрядами.

Обряды и символы составляют содержание всей богослужебной практики или культа. Нужно выполнять ряд ритуалов: произносить молитвы, совершать крестное знамение, обнажение головы перед иконой, коленопреклонение, выслушивать поучения, участвовать в богослужениях.

Одним из важнейших элементов православного культа являются праздники. Помимо самого торжественного из них, посвященного воскресению Иисуса Христа, — Пасхи — православная церковь торжественно отмечает двенадцатые и великие праздники, церковные и юбилейные памятные даты. В числе двенадцатых праздников отмечается Рождество Христово; Троица, или Пятидесятница, посвящена новозаветному рассказу о сошествии на пятидесятый день после Пасхи Святого Духа на апостолов; Сретение Господне, основным сюжетом которого стал евангельский рассказ о благословлении родившегося Иисуса в Иерусалимском храме как Бога; Крещение Господне (Богоявление) — установлен в честь крещения в Иордане Иисуса Христа Иоанном Крестителем; Преображение Господне — посвящено евангельскому рассказу о преображении Христа на горе в присутствии его учеников; Вход Господень в Иерусалим (Вербное воскресенье) — в основе которого лежит евангельский рассказ о посещении Христом и его учениками Иерусалимского храма, откуда он изгнал менял и торговцев; Вознесение Господне — отмечается как вознесение Христа на небо на сороковой день после воскресения; Воздвижение Креста Господня — посвящен найденному кресту, на котором был распят Христос на Голгофе; Рождество Пресвятой Богородицы, Введение во храм Пресвятой Богородицы, Благовещение и Успение Божией Матери — четыре двенадцатых праздника, посвященных матери Иисуса Христа.

К числу великих праздников православная церковь относит Обрезание Господне, Рождество Иоанна Крестителя, апостолов Петра и Павла, Усекновение главы Иоанна Предтечи, Покров Божией Матери.

Активизация церковной деятельности В настоящее время большинство церковных иерархов и рядовых священнослужителей стоят на позициях нового осмысления современных социально-экономических и общественно-политических проб-

лем, возникающих в процессе развития и изменения нашего общества, ориентируют церковь на повышение нравственного потенциала человека. За последние годы заметно возросла активность церквей, духовенства, околоцерковного актива в различных сферах общественной жизни и культуры. Расширились международные связи, усилилась проповедническая, миссионерская, благотворительная деятельность, резко увеличилось число церквей и монастырей, духовных учебных заведений, воскресных школ, активизировалась издательская деятельность. В числе переданных церкви сооружений такие крупнейшие архитектурные памятники, как Данилов монастырь, часть Киево-Печерской лавры, Оптина пустынь, часть Соловецкого комплекса, Толгский монастырь и т. д. Ведется строительство новых церквей, реставрируются прежде закрытые сооружения. Церковь возобновила причисление к лику святых не только церковных, но и выдающихся государственных деятелей, знаменитых представителей культуры. В частности, канонизированы Дмитрий Донской, Андрей Рублев, Максим Грек, митрополит Макарий, Паисий Величковский, Ксения Петербургская, Игнатий Брянчанинов, Амвросий Оптинский, Феофан Затворник, патриархи Иов и Тихон и др.

Большую поддержку оказывают церковным организациям государственные органы, общественные организации. За последние годы церквям переданы из государственных музеев, в том числе из музеев Кремля, священные реликвии. Возвращаются иконы высокой художественной ценности, колокола, книги.

Религиозные центры активизируют свою деятельность по повышению профессионального уровня духовенства, качественному обновлению подготовки священников в духовных учебных заведениях, строгой ориентации на рост моральных и духовных качеств. Принят новый Устав, начата работа по проведению богослужебной реформы.

§ 3. Католицизм

Католицизм является самым крупным направлением в христианстве. Он преимущественно распространен в Западной, Юго-Западной и Центральной Европе (Испания, Франция, Италия, Португалия, Германия, Австрия, Бельгия, Польша, Чехия, Словакия, Венгрия), в Латинской Америке и США. Католицизм исповедует часть населения прибалтийских государств (в Литве, на юго-востоке Латвии), а также западных областей Украины и Белоруссии.

Особенности вероучения, культа и церковной организации Основой вероучения католицизма признается Священное Писание и Священное Предание. Католическая церковь рассматривает в качестве канонических все книги, включенные в латинский перевод Библии (Вульгата). Правом толкования текстов Библии наделяется только ду-

ховенство. Священное предание образуют постановления 21 собора, а также суждения римских пап по церковным и мирским проблемам. Следуя Никео-Царьградскому символу веры, другим решениям первых семи соборов, католическая церковь создает свое понимание ряда догматов. На Толедском соборе в 589 г. вносится добавление к символу веры об исхождении Святого Духа не только от Бога Отца, но и от Бога Сына (лат. *filioque* — «и сына»).

В спасении людей, обремененных первородным грехом, католическое вероучение особую роль отводит церкви. Она призвана помочь человеку возместить утраченную способность к достижению вечного спасения. Эта миссия осуществляется с помощью сокровищницы сверхдолжных дел, т. е. излишка добрых дел, совершенных Иисусом Христом, Богородицею и святыми. Как наместник Христа на земле, папа распоряжается этой сокровищницей сверхдолжных дел, распределяя их среди тех, кто в них нуждается.

Католицизм признает семь таинств: причащение (евхаристия), крещение, покаяние, миропомазание, соборование, священство и брак. Таинство крещения проводится путем обливания водой, в то время как в православии только погружением в воду. Таинство миропомазания (конфирмация) совершается при достижении семи-восьмилетнего возраста.

Помимо общего для христианских течений признания существования рая и ада, католическая церковь сформулировала учение о чистилище — промежуточном месте, где очищаются души грешников, проходя через суровые испытания. Догмат о чистилище был принят Флорентийским собором в 1439 г. и подтвержден в 1562 г. Тридентским собором.

Для католицизма характерно возвышенное почитание Богородицы — Девы Марии. В 1854 г. был принят догмат о непорочном зачатии Девы Марии, а в 1950 г. — догмат о телесном вознесении Богородицы, в соответствии с которым Пресвятая Богородица Приснодева была взята на небо «с душой и телом для славы небесной». В 1954 г. был установлен специальный праздник, посвященный "королеве небес".

В католицизме сохраняется культ ангелов, святых, икон, реликвий, проводится канонизация (причисление, к лику святых) и беатификация (возведение в ранг блаженных). Центром культовых и обрядовых ритуалов является храм, украшаемый живописными и скульптурными произведениями на религиозные темы.

Главой католической церкви, наместником Иисуса Христа, верховным правителем государства Ватикан является папа римский. Особый статус римских пап обосновывается наследованием ими власти, переданной Иисусом Христом апостолу Петру, по церковной традиции бывшим первым епископом Рима. Папа избирается пожизненно собором (конклавом) кардиналов. Согласно догмату католической церкви, принятому I Ватиканским собором в 1870 г., папа считается

непогрешимым в вопросах веры и нравственности. В 1978 г. папой избран польский кардинал Кароль Войтыла, принявший имя Иоанн Павел II. Международный центр римско-католической церкви и резиденция папы находится в Ватикане. Государство Ватикан (площадь 44 га, около 1 тыс. подданных) имеет свой герб, флаг, гимн, гвардию, поддерживает дипломатические отношения с более чем 100 государствами мира.

Через посредство римской курии — центрального административного аппарата — папа руководит церковными и мирскими организациями, действующими в большинстве стран мира. Согласно реформе, проведенной в соответствии с апостольской конституцией «Pastor bonus» («Добрый пастырь»; 1988), римская курия включает государственный секретариат, 9 конгрегации (курирующих различные направления деятельности церкви), 12 советов, 3 трибунала и 3 канцелярии. По решению II Ватиканского собора при папе действует с совещательным голосом церковный синод, созываемый один раз в три года. В его состав входят патриархи и митрополиты восточных католических церквей, представители национальных епископских конференций, монашеских орденов, лица, персонально назначаемые папой.

В католической церкви насчитывается свыше 400 тыс. священников. К числу особых обязанностей католического духовенства относится соблюдение безбрачия (целибат).

Важные позиции в католической церкви принадлежат монашеству, организованному в конгрегации и братства. В настоящее время насчитывается около 140 монашеских орденов, деятельностью которых руководит ватиканская конгрегация по делам освященной жизни и обществ апостольской жизни. Монашеские объединения специализируются на миссионерской деятельности и благотворительности. Наиболее влиятельными монашескими орденами являются орден доминиканцев, францисканцев и особенно орден иезуитов. Создаются также особые объединения священников и мирян. К самому многочисленному и могущественному из них принадлежит «Opus Dei» («Божье дело»), насчитывающее 72 тыс. членов в 87 странах мира. Его последователи преподают в 475 университетах мира, занимают ключевые посты в правительственных учреждениях и средствах информации.

Попытки активного приспособления вероучительного комплекса, культа, церковных структур к современному миру нашли свое выражение в обновленческом движении (аджорнаменто). Эти проблемы обсуждались на II Ватиканском соборе, сессии которого проходили с 1962 по 1965 год. После долгих дискуссий на нем были приняты 16 документов по различным теологическим и социальным вопросам. Соборная конституция по литургии включает многие положения, направленные на упрощение обрядов и богослужения, приспособление их к

конкретным условиям. Допускается сочетание латинского богослужения с местными обычаями, особенно в азиатских и африканских странах. При отправлении обрядов используются местные разговорные языки, национальная музыка. Указывается на необходимость сочетания священной традиции и современных форм культуры, использование хорового пения, полифонической музыки, народных мелодий.

Иоанн Павел II провозгласил укрепление авторитета католического вероучения и культа одной из главных задач своего понтификата. Ряд его энциклик посвящен актуализации в современном мире трех ипостасей Бога. Так, образ Бога Сына — основная тема энциклики «Redemptor hominis» («Искупитель человека»). В ней Иисус Христос изображается центром Космоса и истории, эталоном человека. Энциклика «Dives in misericordia» («Богатей в милосердии») посвящена в основном первому лицу Святой Троицы — Богу Отцу, сущность которого раскрывается через милосердие и спасение, через религиозную веру, даруемые человеку. Третьей ипостаси — Святому Духу — отводится особая роль в энциклике «Dominion et vivificantem» («Господь и животворящий»). В ней утверждается, что при всех достижениях человеческой цивилизации, развитии науки и техники мир оказался на грани катастрофы. Спасти от нее поможет Святой Дух, обращение к которому трактуется как поиск высшей духовности.

Духовенство, руководители орденов и светских католических организаций ищут новые формы пробуждения интереса к религии всех слоев населения, особенно молодежи. Расширяется сеть духовных центров, действующих главным образом при учебных заведениях, монастырях. Наряду с проповедями и молебнами в таких центрах проводятся дискуссии по проблемам «отцов и детей», секса, выступают церковные ансамбли.

Разрабатываются методики религиозного воспитания, учитывающие возрастные особенности различных групп молодежи. Большие надежды церковь связывает с обновлением катехизисов — книг, содержащих (в форме вопросов и ответов) изложение основных положений христианской веры и морали. К составлению катехизисов привлекаются авторитетные педагоги, психологи, лингвисты. В настоящее время в различных странах мира преподаванием катехизисов (катехизацией) заняты свыше 300 тыс. человек. В последние годы среди катехизаторов увеличилась доля церковных активистов-мирян, действующих в тесном контакте с приходскими священниками.

Наряду с вариантами обновления вероучения, культа, организационных структур церкви, принятыми официальным ка-

*Энциклика — послание папы римского, обращенное ко всем католикам и посвященное вопросам веры, социально-политическим проблемам. Получает название по первым словам текста.

голицизмом, широкое распространение получили радикальные модернистские течения. Их представители выступают за более тесный диалог церкви и мира, который, по их мнению, может оказаться продуктивным при условии глубокого преобразования организационных основ католицизма. С такой программой обновления выступает швейцарский теолог Г. Кюнг (р. 1928). Путь преодоления кризиса Г. Кюнг видит в выработке нового понимания церкви (как народа божьего) и церковного управления (как служения этому народу). Церковь — это не учреждение, а община верующих, братьев и сестер, живущих в духе истинной религии. Г. Кюнг считает, что в отличие от иудаизма и языческих культов христиан не нуждается в священнике как посреднике входа в «святая святых, к самому Богу». Никакая церковь не имеет права подавлять свободу верующих, подменять благодать Бога господством человека над человеком. Г. Кюнг предлагает новое понимание Бога, созвучное уровню миропонимания, достигнутого современным естествознанием и философией. Эта модель богопознания позволит избавить теологию от догматизма и традиционализма, будет способствовать сближению истин веры и науки. Выдвигаемые Г. Кюнгом идеи радикального обновления вероучения и культовой практики были осуждены Ватиканом как несовместимые с основами католической догматики. Решением ватиканской конгрегации по вопросам веры он был отстранен от преподавания на факультете теологии Тюбингенского университета (Германия).

В октябре 1966 г. после пятилетней предварительной работы, в Голландии был опубликован почти 600-страничный новый катехизис «Доктрина веры для взрослых». В голландском катехизисе отбрасывается традиционная схема вопросов и ответов, а также сам принцип заучивания. Авторы катехизиса представили многие католические догматы, трактуемые до сих пор как незыблемые, в виде нерешенных, дискуссионных проблем. Например, церковное учение о дьяволе и ангелах интерпретируется таким образом, что у читателя возникает сомнение в их существовании. Как дискуссионные проблемы трактуются также догмат о первородном грехе, идея пресуществления и присутствия Христа в евхаристии и т. д. Картину библейского рая заменил в катехизисе выдержанный в научно-популярном тоне очерк религиозных и атеистических культур от древности до наших дней. Представлена краткая характеристика индуизма, буддизма, ислама, марксизма. Отправной точкой в объяснении происхождения человека берется не традиционный католический моногенизм, гласящий, что все люди ведут свое начало от одной пары людей — Адама и Евы, а теория эволюции. Несмотря на кампанию, предпринятую традиционалистами против авторов голландского катехизиса, новые катехизисы стали появляться и в других странах.

Вместе с тем в католицизме сохраняют влияние консервативно настроенные теологии и духовенство, выступающие против каких-либо

нововведений, осуждающие демократизацию культа, обновление социального учения. Во Франции противники обновленческих процессов группируются вокруг архиепископа М. Лефевра (р. 1905). В своих проповедях он расценивает любые отступления от традиции как святотатство, гибельное для народа. Сторонники французского архиепископа требуют отмены решений II Ватиканского собора о проведении богослужений на национальных языках. Особенно резко они осуждают диалог с другими религиями, который будто бы приводит к капитуляции католиков перед еретиками.

Социальная доктрина католической церкви Социальное учение римско-католической церкви представляет собой совокупность общественно-политических, экономических и этических концепций. В современном виде социальное учение католицизма стало формироваться в конце XIX в., и процесс этот продолжается. Специфической особенностью церковной социальной доктрины является не только ее философское, социологическое и этическое обоснование, но и обязательная теологическая аргументация, ссылки на библейские тексты.

Проблемы обновления социальной доктрины церкви были наиболее острой темой дискуссий на II Ватиканском соборе. Результатом этих дискуссий явилась пастырская конституция «*Gaudium et spes*» («Радость и надежда»). Существенной установкой данного документа стало заявление о том, что церковь не связывает себя «с какой-либо формой человеческой структуры или политической, экономической, социальной системой». Впоследствии эта установка была подтверждена в энцикликах Павла VI (1897 — 1978) и Иоанна Павла II.

Существенное место в социальной доктрине католицизма занимает описание кризисного состояния современной цивилизации, базирующейся на светской гуманистической, а не христианской культуре. Пессимистическое видение мира лежит в основе большинства энциклик Иоанна Павла II, посвященных социально-политической проблематике. Источник всеобщего и всеохватывающего кризиса усматривается прежде всего в ложном понимании сущности человека, в отрыве его бытия от Бога. Отсюда делается вывод о невозможности построения «нового мира» без Бога или против Бога, поскольку этот мир в конце концов обратится против человека. Все великие идеологии нового времени, как светские формы науки и заменители религии, сумели изжить себя. Оказавшись в духовном вакууме, род человеческий стоит перед угрозой гибели.

В социальной доктрине католицизма обличаются многочисленные проявления кризиса цивилизации. Говорится о потребительском характере ее ценностных ориентации, распространении эгоизма, равнодушия к страданию и горю других людей. Осуждаются такие явления, как угроза существованию окружающей среды, возрастание опасности

самоуничтожения человечества. Выход из кризисного состояния видится в возвращении к христианским ценностям, цивилизации любви. Только религиозная вера, надежда на помощь Бога способны восстановить подлинное достоинство человеческой личности, найти пути устранения в мире зла и несправедливостей.

Отказываясь от установления своей монополии на решение «земных дел», церковь подчеркивает сугубо религиозную природу своей миссии. Она стремится к евангелизации мира, не вмешиваясь в социально-политические и экономические дела государств. В современном социальном учении католицизма церковь предстает как некая надструктурная общность, призванная при помощи веры врачевать раны современных людей.

Обновление социального учения католицизма нашло свое выражение в появлении так называемых «социальных теологий», в частности «теологии земных реальностей». В рамках «теологии земных реальностей» оформились отдельные теологические дисциплины. В отличие от традиционной теологии они концентрируют свое внимание не на Боге, а на «божьих вещах», основной своей целью объявляют выделение религиозных аспектов во всех явлениях видимого мира. В рамках «теологии земных реальностей» выделены такие дисциплины, как «теология промышленного предприятия» и «теология свободного времени». Первая из них рассматривает экономическую деятельность человека в связи с творчеством Бога; вторая пытается установить религиозное содержание непроизводственной сферы деятельности человека. Результатом дальнейшей дифференциации стало появление в 60 — 80-х годах таких дисциплин, как «теология труда», «теология культуры», «теология мира», «теология политики», «теология и этика хозяйственной жизни», «теология освобождения». Отношение к ним римской курии весьма неоднозначно. Такие дисциплины, как «теология освобождения», особенно в ее радикальном латиноамериканском варианте, резко осуждаются Ватиканом, другие — прежде всего «теология труда» и «теология мира» — получают его признание и развитие в папских энцикликах.

Особенно пристальное внимание уделяется проблемам труда. Признается социальный характер труда, в процессе которого человек выражает себя и получает удовлетворение потребностей жизни и поддерживает ее. Вместе с тем в социальном учении католицизма преобладают религиозно-этические оценки трудовой деятельности как соучастия личности в божественном деле сотворения мира.

Воззрения церкви на социально-экономические проблемы составляют содержание энциклики Иоанна Павла II «*Laborem exercens*» («Трудом своим», 1981). По мнению папы, труд и капитал — две необходимые стороны экономики и их никоим образом невозможно противопоставлять друг другу. Противоречия между трудом и капиталом не находят своего источника ни в структуре производственного

процесса, ни в структуре экономики вообще, эти противоречия вырастают лишь в человеческой мысли.

Отмечая преимущества частной собственности перед коллективной, социальной учение католицизма в то же время признает неспособность рыночной экономики удовлетворить все потребности людей. Такого рода признания содержатся в энциклике Иоанна Павла II «Centesimus annus» («Сто лет», 1991). По словам папы, хотя эксплуатация в западном обществе перестала существовать в той форме, которую анализировал К. Маркс, однако отчуждения, порождаемые рыночной экономикой, не преодолены и существуют в различных формах. Прежде всего это проявляется в труде, когда игнорируются духовные потребности и ценится лишь сам процесс производства, игнорируется личность труженика. В связи с этим социальное учение церкви разграничивает «цивилизованный» и «дикий» капитализм⁵. Первый из них получает одобрение церкви. Отвергая нравственно-религиозный контроль, «дикий» капитализм сводит труд человека и самого человека к простому товару. Поэтому церковь признает справедливой борьбу против такой экономической системы, хотя и с существенной оговоркой: выступления против «дикого» капитализма не должны сопровождаться противопоставлением ему в качестве модели выживания социалистической системы, которая, в сущности, является государственным капитализмом. Причина всех заблуждений социализма видится прежде всего в ложности его исходных антропологических посылок, включающих атеистическую направленность: социалистические учения рассматривают индивидуума всего лишь как молекулу социального организма, как совокупность общественных отношений. Отрицание трансцендентной природы человека лишает индивидуума его корней, осознания своего величия, превосходства перед миром вещей.

Католическая церковь оказывает существенное влияние на политическую жизнь многих стран мира. Католицизм располагает широко разветвленной системой самых различных институтов: политических партий, профсоюзов, молодежных, женских организаций. Для проведения в жизнь социального учения активизируется деятельность мирян (светского апостолата). Ставится задача превращения каждого верующего в активного проводника идей христианства в политике, экономике, профессиональной деятельности.

§ 4. Протестантизм

Возникновение Протестантизм возник в результате Реформации (лат. *reformatio* — преобразование, исправление) — движения в ряде европейских стран, направленного на преобразование церкви в духе евангельских идеалов и на устранение

всего того, что в средневековом католицизме реформаторам представлялось отходом от этих идеалов. В Англии XIV — XV вв. «полларды» — «бедные священники» — проповедовали учение профессора Оксфордского университета Джона Виклифа (1320 — 1384), который требовал подчинения английской церкви в гражданских делах королю. Виклиф выступал против поборов римских пап с Англии, отвергал материальный характер «пресуществления», усомнился в праве иерархии отпустить грехи и выдавать индульгенции, настаивал на приоритете Священного Писания над церковным преданием. Идеи Виклифа оказали влияние на взгляды профессора Пражского университета Яна Гуса (1369—1415), проповедовавшего отказ церкви от богатств и от продажи индульгенций. Сожжение Гуса на костре 6 июля 1415 г. по приговору Констанцкого собора вызвало возмущение в Чехии. Приоритет Священного Писания над преданием и требование причащения, мирян не только хлебом, но и вином стали идейными основами мощного национального движения гуситов. Пять крестовых походов, которые велись против них с 1420 по 1431 г., потерпели поражение. Поэтому Базельский собор заключил 30 ноября 1433 г. соглашение с умеренными гуситами и разрешил мирянам в Чехии причащение под обоими видами.

В гуситском движении появилось существенное для дальнейшего развития Реформации противоречие, отражавшее неоднородность социальной базы этого движения. Дворянство и зажиточные горожане стремились к секуляризации церковных владений. Требование держаться Священного Писания они истолковывали в духе сохранения всего того в догматике, обрядности и жизни, что прямо не противоречило Библии. Эта умеренная реформаторская группировка получила название «чашники» («каликстинцы»). Сторонники радикальной группировки, социальной базой которой были крестьянство и городская беднота, требовали безусловного следования Священному Писанию и отмены всего, что не подтверждалось его текстом. Они именовались «таборитами» — по названию города Табор, основанного ими на холме, на котором проводились проповеди и который получил название Таборской («Фаворской») горы. Табориты отвергли догматы о пресуществлении, чистилище, учение о заступничестве святых, устранили почитание икон и мощей, роскошь в богослужении, выдвинули требование веротерпимости. Поражение таборитов в 1434 г. в битве против объединенных сил католического дворянства и чашников, отмена папой Пием II в 1462 г. соглашения с гуситами не остановили движения крестьян и горожан за преобразование церкви, которое достигло кульминации в эпоху Реформации XVI — XVII вв.

Торговля индульгенциями послужила поводом к выступлению немецкого богослова М. Лютера (1483— 1546), профессора Виттенбергского университета; 31 октября 1517 г. он прибил на двери церкви в Виттенберге 95 тезисов об отпущении грехов. В них Лютер выдвинул

принцип внутреннего раскаяния, которым должна стать вся жизнь христианина, и критиковал учение об индульгенциях, о чистилище, о молитве за умерших и спасении заслугами святых. В последующем М. Лютер отверг папскую власть, особую благодать священства и его посредничество в спасении, выдвинул требование упростить обрядность, подчинить церковь государям.

Все это отвечало интересам бюргерства и части дворянства, составивших под водительством М. Лютера и его сподвижника Ф. Маланхтона (1497 — 1560) умеренное направление немецкой Реформации. В реформаторское движение в Германии включились и крестьянско-плебейские слои, возглавленные Т. Мюнцером (1490—1525). Воспринятое анабаптистами (от греч. *anabaptizo* — вновь погружаю), требовавшими вторичного крещения взрослых по вере, выступавшими за свободную церковь, учение Мюнцера о «Царстве Божием на земле» было мечтой об обществе без частной собственности. Центрами Реформации в Швейцарии стали города Цюрих и Женева, где У. Цвингли (1484 — 1531) и Ж. Кальвином (1509 — 1564) было осуществлено радикальное преобразование церковного устройства. В реформе были заинтересованы и некоторые государи, недовольные сосредоточением в церкви земельных владений и богатств, выплатой крупных денежных средств римским папам и их вмешательством в политику. Группа немецких князей провела в своих владениях евангелические реформы. В 1529 г. они заявили «протест» против отмены Шпейерским рейхстагом права решать вопрос о религии подданных, которого они добились в 1526 г. С этим событием связано происхождение термина «протестантизм», который стали употреблять для обозначения совокупности вероисповеданий христианства, генетически связанных с Реформацией.

Особенности вероучения, организации и культа Реформаторы настаивали на личном отношении человека и Бога. Они боролись за право каждого христианина свободно читать

Библию. В протестантизме Библия объявлена единственным источником вероучения, а предание отвергается либо используется в той мере, в какой признается соответствующим Писанию. Согласно основоположникам протестантизма, первородный грех не только повредил природу человека, как учат православие и католицизм, но и целиком извратил ее. Человек в грехопадении утратил саму способность совершать добро. В силу этого человек не может спастись своими заслугами. Спасение может прийти только как результат божественного вмешательства, «даром данной благодати». Важнейшим догматом большинства конфессий протестантизма является учение об оправдании одной верой в искупительную жертву Христа. Иные способы добиться спасения (обряды, аскеза, богоугодные дела и т. п.) считаются

несущественными. Что касается добрых дел, то они являются плодом любви к Богу, проистекающей из веры в евангелие Христа.

В организационной структуре протестантских церквей выразилось влияние новой общественной и культурной ситуации, новых духовных запросов личности, освобождающейся от сословно-корпоративных пут. Всех протестантов объединяет отказ признать примат римского папы. Чрезвычайно важным в протестантизме является принцип всеобщего священства. Всякий христианин, с точки зрения протестантов, в силу крещения получает и посвящение, благодать равно дается всем крещеным по вере. Все члены церкви могут играть активную роль в общинах, участвовать в выборных руководящих органах. Общины избирают или призывают специальных служителей — диаконов, пресвитеров, проповедников, благовестников, пасторов, епископов.

Протестантизм, выступающий за упрощение и удешевление культа, отверг молитву за умерших, поклонение Богородице и святым, почитание мощей, икон и других реликвий. Чтение Библии, проповедь составляют основу богослужения. Большое значение имеют также индивидуальная и коллективная молитва, пение религиозных гимнов. Многие протестанты соблюдают наиболее важные праздники, унаследованные от католического церковного года, главным образом связанные с жизнью Иисуса Христа. Некоторые протестантские объединения включают в свой календарь гражданские праздники, например День благодарения в США.

Лютеранство Церкви, названные впоследствии лютеранскими, или евангелическими, оформились в северных немецких княжествах. Лютеранство признает авторитет Апостольского и Никео-Константинопольского символа веры, имеет свои вероучительные книги — «Аугсбургское вероисповедание» (1530), катехизисы М. Лютера, «Книгу согласия» (1580). В лютеранстве сохраняется епископат, особое посвящение в духовный сан (ординация), литургия, два таинства: крещение (младенцев) и причащение. Еще в 1526 г. создана «Немецкая месса и последование богослужения», переведен на немецкий язык молитвенник с ритуалом крещения. В лютеранских кирхах нет икон, но сохранены распятие, облачения духовенства и алтарь.

Лютеранство influentially в ФРГ, Швеции, Дании, Норвегии, Финляндии, США. В настоящее время к нему принадлежит около 75 млн. человек из общего числа в 408 млн. протестантов.

В 1947 г. создан Всемирный лютеранский союз, который поддерживают около 50 млн. верующих.

Кальвинизм Наиболее последовательное воплощение демократические требования нашли в цвинглианстве и кальвинизме, которые в середине XVI в. слились в швейцарской реформатской церкви. В отличие от лютеранства, в

реформатстве нет общеобязательного символа веры, единственным источником вероучения считается Библия. Число вероисповедных документов не ограничивается. Авторитетными для теологов и проповедников остаются написанные Ж. Кальвином «Наставления в христианской вере» (1536 — 1559), в которых систематизируются идеи М. Лютера и других реформаторов, «Церковные установления» (1541), «Женевский катехизис» (1545), а также «Шотландское вероисповедание» (1560), «Вестминстерское исповедание веры» (1547) и др.

Реформаты отбросили почти все внешние атрибуты культа (иконы, свечи, крест). Крещение и причащение рассматриваются как символические обряды. Проповедь является центральным элементом богослужения, которое включает также пение псалмов и молитвы.

Большое значение в кальвинистском вероучении имеет доктрина о предопределении, избранности, согласно которой Бог избрал одних к вечному блаженству, других — к гибели. Человек спасается потому, что избран к спасению и получает дар веры, рождается свыше. Доктрина о предопределении неоднократно смягчалась кальвинистскими теологами. Богословы крупных реформатских церквей в настоящее время истолковывают предопределение как предузnanение всеведущим Богом судьбы человека и как то, что на оправдание нельзя повлиять делами, его следует рассматривать как результат благодати.

Из этого учения вытекают характерные для кальвинизма принципы «мирского призвания» и «мирского аскетизма». Ж. Кальвин учил, что человек в любое время и в любом месте находится на службе у живого Бога и несет строжайшую ответственность за предоставляемые ему Богом дары — время, здоровье, собственность. Жизнь должна пониматься как исполнение долга и движение к цели, поставленной Богом. Признаком оправдания в кальвинизме становится не столько глубина чувства покаяния, как в лютеранстве, сколько энергия и результаты усилий, способные свидетельствовать о действии в верующем человеке избравшего его Бога. Кальвинист должен верить, что успех в предпринимательстве может рассматриваться как свидетельство возможной избранности.

Основанные на кальвинизме вероисповедания, были приняты протестантами Франции (гугеноты), Нидерландов, в некоторых областях Германии, Венгрии и Чехии. Значительную роль играли кальвинистские идеи среди протестантов Англии, требовавших радикального «очищения» (отсюда — пуритане) английской церкви, господствующее положение они завоевали в Шотландии. Кальвинисты Шотландии и Англии выступили за ликвидацию епископата. Общины пресвитериан возглавляются выборными пресвитерами и пасторами, составляющими консистории и пресвитериаты, а также региональными, провинциальными и национальными синодами или ассамблеями. Еще более радикальную церковную реформу осуществили

конгрегационалисты, считающие местную общину (конгрегацию) самостоятельной церковью, имеющей право на свое исповедание веры. Стремление к объединению, усилившееся в протестантизме с конца XIX в., привело к образованию Всемирного альянса реформатских церквей, придерживающихся пресвитерианского строения (1875), и Международного конгрегационалистского совета (1891). В мире насчитывается около 40 млн. пресвитериан и 3 млн. конгрегационалистов. Последователей кальвинизма особенно много в Швейцарии, Голландии, Англии, Шотландии, ФРГ, США, Канаде, Австралии.

Англиканство С началом Реформации в Германии известия о деятельности Лютера и протестантские сочинения быстро достигли Англии и нашли там весьма благоприятную почву. Парламентским актом 1534 г. король Генрих VIII (1491 — 1547) был объявлен главой церкви. В Англии закрывались монастыри, производилась секуляризация церковных владений, прекращался культ святых, икон и статуй, реликвий. При короле Эдуарде VI (1547 — 1553) «Актом о единообразии» в 1549 г. была введена англиканская литургия, изложенная в «Книге общих молитв». Реформационное движение не было прервано и кратковременной победой католической партии при Марии Тюдор (1553 — 1558), когда были казнены многие протестанты. Правление Елизаветы (1559 — 1603) стало временем стабилизации англиканства, оформления его вероучительных и литургических особенностей. В 1571 г. был утвержден символ веры, так называемые «39 статей». В этом документе сохраняется идея о спасающей силе церкви, учение об иерархии, унаследованное от католицизма, но проводится реформационное учение о Священном Писании как источнике вероучения, принцип спасения одной только верой, признаются два таинства — крещение и причастие, отвергается трансубстанциация (пресуществление). Согласно англиканскому вероучению, церемония ординации не означает, что этот ритуал сообщает священнослужителю какую-то особую силу для совершения мессы.

В англиканской церкви (название употребляется с 1851 г.) есть общины, тяготеющие более к реформационному, евангелическому типу, и общины, ориентированные на восстановление некоторых элементов католического учения и ритуала (месса, почитание Девы Марии и святых). В мире насчитывается около 68 млн. англикан. Англиканские церкви существуют в Англии (государственная), Шотландии, Ирландии, США, Канаде, Новой Зеландии и других странах. Они входят в Англиканский союз церквей и имеют консультативный орган — Ламбетские конференции, созываемые архиепископом Кентерберийским с середины XIX в. Священнослужители англиканских

церквей могут состоять в браке. В последнее время к священству допущены и женщины.

Квакеры

В XVII в. возникло «Христианское общество друзей внутреннего света». Его основатель ремесленник Дж. Фоке (1624 — 1691) провозгласил, что истина веры проявляется в акте озарения «внутренним светом». За экстатические приемы достижения общения с Богом или вследствие того, что они подчеркивали необходимость пребывать в постоянном «трепете» перед Богом, последователи этого движения получили название квакеров (от англ. quake — трястись). Богослужение у них состоит во внутренней беседе с Богом и проповеди. Квакеров в мире насчитывается около 200 тыс. Их общины существуют в США, Англии, Канаде и некоторых других странах, ими создан «Всемирный консультативный комитет друзей».

Методизм

Как попытка преодолеть религиозный индифферентизм в англиканстве XVIII в. возникло движение методистов. Его основателями были братья Уэсли — Джон (1703 — 1791) и Чарльз (1707—1788). Название возводят к методическому соблюдению христианских предписаний, которое они проповедовали в созданном ими в студенческие годы в Оксфорде «Святом клубе», и к новым методам проповеднической деятельности. Джон Уэсли утверждал, что все люди при рождении получают дар благодати, позволяющий им ответить на призыв Божий и вступить на путь спасения. Методисты уделяли особое внимание миссионерской деятельности и ее новым формам: проповеди под открытым небом, в рабочих домах, тюрьмах и т. п. Отпочковавшись в 1795 г. от англиканской церкви, они упростили вероучение, сократив 39 статей символа веры до 25. Принцип спасения верой соединяется ими с учением о добрых делах. В 1881 г. был создан Всемирный методистский совет. Последователями методизма являются около 31 млн. человек. Методизм распространен во многих странах, особенно в США, Великобритании, Австралии, Южной Корее. Методистские общины создаются в России.

Меннониты

Эта конфессия, исторически близкая анабаптистам, получила в 1544 г. название по имени голландского проповедника Менно Симонса (1492 — 1559), который отстаивал принцип крещения взрослых по вере. Учение меннонитов, изложенное в «Декларации главных статей нашей общей христианской веры» (1632), провозглашает равенство всех членов общины, непотворение злу насилем, вплоть до запрещения служить с оружием в руках, автономию общин. Из Голландии и Германии меннониты расселились по многим странам, включая Россию. В мире в настоящее время насчитывается около 500 тыс. меннонитов. Они проживают в США, Канаде, Голландии, ФРГ и других странах. В

России меннониты разделились на церковных и братских, сблизившихся с баптистами и крестящих посредством погружения. Международным органом меннонитов является Всемирная конференция.

Баптисты Баптистские общины возникли в начале XVII в., первым английским баптистом считается

Дж. Смит (1554 — 1612), в общинах было введено крещение взрослых погружением. С этим связано и название конфессии, которое происходит от греч. baptizo — погружать в воду, крестить. Баптисты требовали религиозной свободы, веротерпимости, отделения церкви от государства, предоставления права проповеди всем членам общины. В вероучении баптизма особое значение придается личной вере и обращению. «Общие баптисты» испытали влияние голландского реформатора XVI в. Якова Арминия, признававшего участие воли человека в спасении, и придерживаются доктрины о спасении всех уверовавших в Христа. «Частные баптисты» строго следуют кальвинистскому учению о предопределении. Это течение в баптизме стало преобладающим.

Крещение рассматривается баптистами как акт сознательного обращения к вере, духовного возрождения. Кандидаты в члены общины допускаются к нему лишь после испытательного срока и покаяния на молитвенном собрании. Только принявшие водное крещение считаются полноправными членами общины. Крещение и хлебопреломление понимаются как обряды, символизирующие веру в духовное единение с Христом. Баптизм требует от своих последователей активной миссионерской деятельности. Общины возглавляются выборными пресвитерами, которым помогают диаконы и проповедники.

Еще в первой половине XVII в. баптизм появляется в Северной Америке. Развитие протестантизма в Новом Свете, где не было господствующих религиозно-церковных традиций, стало важным фактором укрепления новых конфессий, начинавших отсюда свою миссию в Европе и остальном мире. Значительную роль в этом процессе сыграли ревивалистские движения (религиозные возрождения), особенно так называемое «Великое пробуждение», начавшееся в 1720 г., во время которого многие конгрегационалисты стали баптистами.

Баптизм стал одной из самых многочисленных конфессий протестантизма. Членами баптистских общин являются около 35 млн. человек, а с детьми, молодежью и «друзьями» («приближенными») последователи баптизма насчитывают свыше 75 млн. человек. С 1905 г. численность баптистов в мире увеличилась в пять раз. Баптистские церкви существуют более чем в 122 странах. Наиболее крупные организации созданы в США. В 1905 г. на первом конгрессе в Лондоне образован Всемирный союз баптистов.

Во второй половине XIX в. баптизм распространяется в Российской империи, первоначально на Украине, в Закавказье и

Прибалтике. В 70-х годах прошлого века в Петербурге появляется близкое к баптизму течение евангельских христиан. В 1905 г. с выходом указа о веротерпимости были созданы Союз баптистов и Союз евангелистов. После Февральской революции 1917 г. оба союза активизировали свою деятельность, и период с 1917 по 1927 г. признается последователями этого движения «золотым десятилетием». Ими создавались сельскохозяйственные общины и кооперативы, выпускалась обширная духовная литература, издавались журналы, и газеты. Были созданы христианские молодежные организации, библейские курсы для подготовки проповедников.

С переменной политики по отношению к религиозным организациям большинство общин евангельских христиан и баптистов были закрыты в административном порядке (к 1932 г.). Но во время Великой Отечественной войны запретительные меры были ослаблены. В 1944 г. создан Союз евангельских христиан-баптистов СССР. К этому союзу в 1945 г. присоединилась часть пятидесятников, а в 1963 г. — братские меннониты. Во главе союза стоял избираемый съездом Всесоюзный совет (ВСЕХБ).

С 1960 г., когда началась новая активизация административной борьбы с религией, выделилась группировка, которая была с 1965 г. возглавлена Советом церквей ЕХБ. Его руководители потребовали усилить религиозное воспитание детей и молодежи, вели борьбу за гражданские права верующих, свободу проповеди и миссионерской деятельности.

Со второй половины 70-х годов» когда некоторые общины стали регистрироваться в качестве независимых, постепенно сложились три самостоятельные организации: Союз ЕХБ, Совет церквей ЕХБ и автономные церкви ЕХБ. С конца 80-х годов начался выход из Союза ЕХБ христиан веры евангельской (пятидесятников) и формирование ими своих объединений.

Адвентисты В начале 30-х годов XIX в. в США от баптизма отделилось религиозное течение адвентистов (лат. *adventus* — пришествие). Проповедник У. Миллер (1782 — 1849) летом 1831 г. объявил, что вычислил дату второго пришествия Христа - 21 марта 1843 г. В 1843 г. он выпустил книгу «Доказательства Писания и истории о втором пришествии Христа в 1843 г., изложенные в обзоре докладов». Преемники Миллера старались более не называть точных сроков второго пришествия, ограничившись утверждением, что в 1844 г. Христос вступил в «святая святых» небесного храма и поэтому следует верить в близость его второго пришествия.

Из различных направлений адвентизма наиболее распространены адвентисты седьмого дня (АСД), создавшие централизованную организацию. Ведущим деятелем этого движения стала Е. Уайт (1827 — 1915), провозгласившая «откровение» о праздновании субботы вместо воскресенья и «санитарную реформу». Адвентисты не считают

душу бессмертной и учат, что умирает и воскресает вместе с телом. Тем не менее они утверждают, что каждый человек «записан» у Бога, который может его воскресить. Воскрешенные праведники получают вечную жизнь сначала в тысячелетнем царстве Христа на небе, а потом на обновленной земле, тогда грешники будут воскрешены для того, чтобы после Страшного Суда подвергнуться вместе с сатаной окончательному уничтожению.

Санитарная реформа, которая, по мнению адвентистов, должна подготовить тело человека к воскресению, означает запрет на потребление свинины, чая, кофе, табака, алкоголя, на использование ряда медикаментов.

Общины АСД, насчитывающие в настоящее время около 5 млн. человек, организованы в международном масштабе. Они возглавляются Генеральной конференцией АСД (с 1863 г.).

В России эта конфессия появляется в 80-х годах XIX в. Легализация АСД в 1905 г. дала ей возможность организационного оформления, активной проповеднической и благотворительной деятельности вплоть до 1929 г. Общины АСД вновь обрели легальное существование с 1944 — 1945 гг. С конца 70-х годов создаются республиканские центры АСД (наиболее крупные — союзы АСД в России и на Украине). В поселке Заокском Тульской области создан учебно-административный центр с семинарией.

Пятидесятники

Протестантское движение, получившее это название, возникло в США в конце XIX в.

и отсюда распространилось в другие страны. В основе этой конфессии лежит изложенный в новозаветной книге «Деяния апостолов» (2:1 — 18) рассказ о сошествии на апостолов Святого Духа на пятидесятый день после Пасхи. Последователи этого движения утверждают, что каждый истинный христианин может получить видимые дары Святого Духа: способность к пророчеству, исцелению больных, говорению на иных языках (глоссолалия) и т. п. Пятидесятники близки по своему вероучению и обрядности к баптизму, но подчеркивают мистическое общение с Богом и «крещение Святым Духом». Они верят, что освятившийся человек может стать органом сошедшего на него Святого Духа. Пятидесятники разделены на несколько направлений. Наиболее крупные объединения — «Церковь Бога», «Ассамблеи Бога», «Объединенная пятидесятническая церковь» — распространены в США и Латинской Америке. С 1947 г. существует Всемирная пятидесятническая конференция. Пятидесятники — одна из постоянно растущих конфессий, насчитывающая свыше 51 млн. членов различных церквей и более 11 млн. сочувствующих. С 60-х годов учение об «освящении» и «дарах Святого Духа» актуализировано в других протестантских деноминациях «харизматическим движением», оказавшим влияние и на католиков, особенно в Латинской Америке. Растет число последователей этой конфессии и в России.

Свидетели Иеговы В 1872 г. В США возникло «Международное общество исследователей Библии». Его руководители после первой мировой войны провозгласили, что «второе пришествие Христа» уже совершилось в 1914 г., но незримо. В 1931 г. они объявили о создании «Общества свидетелей Иеговы». Вероучение иеговизма значительно отличается от других конфессий христианства. Они отрицают Троицу и учат о единственном Боге — Иегове. Христа иеговисты считают высшим сверхъестественным существом, сотворенным Богом. После своего воплощения в человеческий образ и воскресения Христос, объединяя 144 тысячи избранных — «свидетелей Иеговы», готовит на земле войну с восставшим против Бога Сатаной. Иеговисты предрекают близкую решающую битву Иеговы против сил Сатаны — «армагеддон», в результате которой дьявол и его сторонники погибнут, а иеговисты будут жить в новом мире — едином теократическом государстве во главе с Христом. «Свидетелей Иеговы» насчитывается около 3 млн. 600 тыс. человек. Их журналы «Сторожевая башня», «Пробудитесь!» и другие издаются на многих языках большими тиражами. Штаб-квартира этой организации, имеющей ответвления во многих странах мира, находится в Бруклине (предместье Нью-Йорка, США). Группы «свидетелей Иеговы» есть и в нашей стране.

Помимо рассмотренных конфессий есть и другие течения протестантизма, одни из которых существуют несколько столетий (например, вальденсы, данкеры, моравские братья, гернгутеры, унитарии), другие сложились в XIX — XX вв. (мормоны, Новоапостольская церковь, Христианская наука). Некоторые исследователи называют их «маргинальным протестантизмом», поскольку они вводят положения вероучения, несвойственные большинству христианских конфессий.

Тенденции в современном протестантизме

Всемирная миссионерская конференция в Лондоне в 1910 г. положила начало экуменическому движению, преследующему цель — преодолеть догматические и канонические различия в христианстве и связать его с социальными проблемами современности. Состоявшаяся в 1948 г. в Амстердаме Всемирная ассамблея церквей образовала руководящий орган экуменического движения — Всемирный совет церквей (ВСЦ) с резиденцией в Женеве. Протестантские церкви занимают различные социально-политические позиции.

Евангелическо-лютеранские и реформатские теологи, как правило, отрицают возможность построения единой социальной доктрины, основанной на Библии. В то же время они подчеркивают важность христианской нравственности для оценки общественных явлений. В

XIX — начале XX в. был выдвинут лозунг «христианского социализма», началось движение «социального евангелия». Во время второй мировой войны многие протестанты поддержали сопротивление и антинацистскую «исповедническую церковь» в Германии, хотя некоторые примкнули к так называемым «немецким христианам», приветствовавшим национал-социализм. После войны получает распространение концепция «ответственного общества», критической дистанции ко всем светским движениям и институтам. В 60-е годы выдвигаются либерально-модернистские и радикальные теории, подвергающие критике капиталистическое общество, разрабатывается даже «теология революции».

Хотя в русле экуменического движения была создана даже своя символическая книга — «Христологическое исповедание» (Амстердам, 1948), выделяющая общехристианские положения вероучения, ассамблеи Всемирного совета церквей продемонстрировали неспособность экуменистов разработать приемлемую для большинства социальную и вероисповедную программу.

Различия в современном протестантизме — это не столько расхождения в вероучении и устройстве между разными конфессиями, сколько различия между тенденциями внутри одной и той же конфессии. Как отмечают многие исследователи, либерально ориентированные реформаты, лютеране и методисты ближе друг к другу, чем к фундаменталистски настроенным членам собственных объединений. С середины XX в. крупные конфессии протестантизма: англиканство, лютеранство, реформатство, конгрегационализм, методизм — испытывают сильное воздействие внешней обмирщенной среды. В них существенно сократилось число людей, регулярно принимающих участие в богослужении. Вместе с тем появляются кружки интенсивного изучения Библии и осмысления ее применительно к новой эпохе, вера становится не просто унаследованной от прошлого поколения, но самостоятельно выстраданной.

Наиболее интенсивно эти процессы идут в американском протестантизме, который обрел определенное своеобразие и достиг при всем плюрализме гораздо большего идейного единства, чем европейский протестантизм, разделяемый грузом теологических традиций. Следует отметить, что в США только англиканская епископальная церковь является единой в масштабах страны, а все прочие протестантские объединения существуют в виде самостоятельных деноминаций. Это связано и с тем, что их происхождение восходит к протестантам из разных стран. Однако экуменическое движение, развитие миссионерской деятельности привели к сотрудничеству многих деноминаций США и к созданию Национального совета церквей Северной Америки, в который входит около 60 деноминаций. В американских протестантских общинах сформировался склад религиозности, который многие исследователи и сами верующие выделяют в особый тип протестантизма — «еван-

гелический». Вероучительные различия между ними отступают на задний план и почти стираются, главным же становится личное обращение, собственный религиозный опыт и стремление сверять свою жизнь с принципами Евангелия, вести активную миссионерскую деятельность.

В качестве особого типа исследователями выделяется и «гуземное» христианство, насчитывающее к 1980 г. уже около 82 млн. человек, созданное миссионерской деятельностью протестантов. К середине XX в. более динамичным становится развитие протестантизма в Африке, Южной Америке, Океании, Азии. Характерным для этого процесса является рост Африканских независимых церквей. Уже к 1968 г. их насчитывалось почти 6 тыс. с более чем 10 млн. последователей. Некоторые религиоведы считают даже, что эти церкви являются четвертым крупным направлением христианства наряду с католицизмом, православием и протестантизмом. Во многих из них наблюдается синкретизм, соединение христианских представлений и символики с этническими религиозными представлениями и культами, стремление воспринять христианство в африканских терминах, соединить библейское учение с собственным религиозным опытом, пророчествами, исцелениями, защитой от злых духов.

В 70 — 80-е годы в Европе и США снизилось членство протестантских церквей, придерживающихся либеральной ориентации (епископальной, пресвитерианской). В то же время фундаменталисты, евангелические деноминации и особенно общины, ориентированные на Личный религиозный опыт возрождения и дары Святого Духа (прежде всего пятидесятники), значительно увеличили свою численность и влияние. С конца 60-х годов развиваются, а в 70-е годы консолидируются такие организации, как «Национальная ассоциация евангелистов». Используя в широком масштабе средства массовой информации, в особенности телепроповедь, идеологи фундаменталистов отстаивают буквальное понимание Библии, креационизм, эсхатологию, учение о личной вере, возрождении, освящении, дарах Святого Духа, рождении свыше, свободу предпринимательства и конкуренции, протестантскую этику личного успеха, ценности семьи и общественного порядка. Многие протестантские объединения озабочены налаживанием экуменических контактов и сотрудничества с нашей страной.

Глава X

ИСЛАМ

Ислам (в переводе с арабского «покорность», «предание себя Богу») является одной из наиболее распространенных религий мира. Мусульманские общины имеются более чем в 120 странах и объединяют более

800 млн. человек. В 35 странах мусульмане составляют большинство населения, а в 29 странах последователи ислама представляют собой влиятельные меньшинства. В 28 странах ислам признан государственной или официальной религией. Среди них Египет, Кувейт, Иран, Ирак, Марокко, Пакистан, Саудовская Аравия и др. Подавляющее большинство мусульман сосредоточено в Западной, Южной, Юго-Восточной Азии и Северной Африке.

Возникновение ислама Ислам возник в начале VII в. н.э. на Аравийском полуострове. Этот период характеризуется постепенным крушением родоплеменного строя и возникновением классового общества. В ту пору через Западную Аравию (Хиджаз) проходил караванный путь, что привело к появлению таких крупных городов, как Таиф, Медина и Мекка. В последнем широко развернулась торговля, ремесла, и он превратился в крупный политический центр. Однако Ирану удалось захватить Йемен и установить свой контроль над транзитной торговлей, перекрыть пути, ведущие из Йемена через Хиджаз в Сирию, Палестину и Иран. Караванный путь стал проходить только через Иран. Это, а также нападения соседних государств и племен приводят к экономическому упадку и разорению многих арабских племен, увеличению числа нищих, обострению внутри общества глубоких противоречий. Потребности времени делали необходимым политическое объединение разрозненных племен и создание арабской государственности. Эту задачу осуществило религиозно-политическое движение под знаменем ислама. Ислам возникал не сразу, его появлению предшествовали учения ханифов — ранней формы арабского монотеизма.

Каждое племя имело своих богов, но постепенно верования племен, наиболее мощных в политическом и экономическом отношении, становились обязательными для менее развитых в экономическом отношении родов и племен. Наиболее влиятельным было племя курейшитов, ему принадлежало древнее святилище Кааба (ар. — куб.), находящееся в Мекке, построенное задолго до появления ислама. В наружной стене этого кубообразного храма находится ниша с черным камнем (видимо, метеоритного происхождения). Одним из основных ритуалов паломников является почитание этого камня. В Каабе кроме черного камня были размещены более 300 племенных богов, поэтому она считалась центром религиозного культа для многих племен, проживающих вокруг Мекки. Племенного бога мекканских курейшитов — Аллаха (араб. «аль-Илах») сторонники ислама объявили единственным и всемогущим, положив тем самым начало монотеистической религии арабов*

На формирование ислама определенное влияние оказали иудаизм, христианство, зороастризм, манихейство и обрядовые пережитки староарабских культов.

Возникновение мусульманской религии связано с деятельностью пророка Мухаммеда (ок. 570 — 632), одного из активных мекканских ханифов.

Мухаммед происходил из племени курейшитов, рано осиротел, был пастухом, затем женился на богатой вдове и стал купцом в Мекке. Около 610 г. он выступил с проповедью монотеистической религии, названной им исламом. В своих выступлениях Мухаммед призывал к новой вере, основанной на признании единого бога Аллаха, говорил о братстве верующих, необходимости соблюдать простые нормы морали, об ограничении ростовщичества, оказании богатыми благотворительной помощи неимущим. Однако идеи Мухаммеда не встретили широкой поддержки среди горожан, а мекканская знать отнеслась к ним враждебно. Не найдя поддержки в Мекке, Мухаммед повел переговоры с племенами Аус и Хазрадж в Ясрибе (позднее — Медина, т.е. город пророка), где некоторые племена исповедовали иудаизм, и с их помощью в 622 г. с группой своих приверженцев-мухаджиров переселился в Медину, находившуюся в сложных отношениях с Меккой и не раз вступавшую с ней в вооруженную борьбу. От этого события (ар. «Хиджра» — переселение) ведется мусульманское летоисчисление. В Медине Мухаммед стал главой объединения, в которое люди вступали не по кровному родству, а по религиозному признаку. Предложенная Мухаммедом новая организация общины нашла отклик у мединских низов, увидевших в ней ту защиту и поддержку, которые им обеспечивали когда-то родоплеменные отношения, а воинствующий характер новой общины, направленный поначалу против мекканцев, привлек на сторону Мухаммеда и часть мединской знати. В результате была создана мусульманская община (умма), члены которой признавали Мухаммеда своим пророком. Мусульманская община носила не только религиозный, но и политический характер.

Между Мединой и Меккой в течение ряда лет шла ожесточенная борьба, носившая ярко выраженную религиозную окраску. Лишь в 630 г. мекканская знать вынуждена была принять новое учение, и Мекка превратилась в центр ислама. С этого момента мусульманское феодально-теократическое государство получило название Арабский Халифат. Халифы, считавшиеся преемниками, заместителями Мухаммеда, а позднее и представителями Аллаха на земле, сосредоточили в своих руках всю полноту светской и духовной власти. Ислам быстро распространился по всей территории Аравии и превратился в господствующую религию арабского государства.

Распространение ислама за пределами Аравии связано с ведением завоевательных войн, что способствовало расширению границ халифата.

В течение VII — VIII вв. арабы, пользуясь слабостью Византии и Персии, подчинили своему господству народы Среднего и Ближнего Востока, часть Индии, Закавказья, Средней Азии и другие страны.

Через Турцию ислам также проник и в страны Балканского полуострова.

Вероучение ислама Основные положения вероучения ислама изложены в главной «священной» книге —

Коране. Мусульмане считают Коран (ар. «куран» — чтение) высшим и наиболее полным из существующих священных писаний. Мусульманское духовенство учит, что Аллах передавал Коран Мухаммеду через ангела Джабраила отдельными откровениями, главным образом по ночам, через видения. Первое видение получило название «Лайлат ал-кадр» (Ночь предопределения) и произошло в ночь с 26 на 27 число месяца рамазана. В эту ночь Аллах принимает решения о судьбе каждого мусульманина, учитывая его желания. Поэтому у верующих принято проводить эту ночь в мечети, читать Коран и просить Аллаха о выполнении своего желания.

Полный текст Корана (Сухуф) был собран после смерти Мухаммеда, затем при халифе Османе составлен текст (Мусхаф), объявленный каноническим. Этот текст относится к концу VII в. Коран разделен на 114 сур (глав), имеющих различное количество аятов (стихов) — от 286 до 3. Всего в Коране от 6204 до 6236 аятов (по разным вариантам счета). Суры размещены не по содержанию и не по времени их появления, а в порядке убывания длины, за исключением первой суры, фатихи. Содержание Корана состоит из эсхатологических проповедей, предписаний, регулирующих имущественные, правовые, семейные отношения, в нем содержатся бытовые правила и поучения, заимствованные из иудейской и христианской мифологии, древнего арабского фольклора.

Ислам включает следующие основные догматы, признание которых за истину и беспрекословное выполнение считается обязательным для всех мусульман:

— Вера в Аллаха. Каждая сура Корана (кроме 9-й) начинается с его восхваления: «Во имя Аллаха, милостивого, милосердного...» Бог сотворил все существующее, Он является всемогущим, всеведущим и вездесущим, абсолютным владыкой мира, который управляет природой и обществом. В Коране указывается, что благочестие перед Богом есть покорность. В противовес христианскому учению о божественной Троице ислам утверждает, что Бог един. В исламе принцип монотеизма проведен более последовательно, чем в других религиях.

— Вера в ангелов и демонов. В представлении мусульман это бес-телесные существа, выполняющие волю Аллаха. К ним относятся Джабраил, Микаил, Асрафил, Азраил. Мусульмане также верят в существование ангелов смерти — Накира и Мункара, стража рая — Ридвана, стража ада — Малика. Согласно исламскому вероучению, каждый мусульманин при жизни имеет двух ангелов, которые

фиксируют его добрые и злые (греховнее) дела, определяющие его загробную жизнь в раю или аду.

— Вера в святость Корана. Он считается словом божьим, божественным откровением, которое передавал Аллах в виде видений Мухаммеду в течение 22 лет, т. е. до конца его жизни. Поэтому в мусульманском богословии принят догмат о несотворенности, вечности Корана.

— Вера в пророков и в посланничество Мухаммеда. В Коране встречается множество библейских персонажей от Адама до Иисуса Христа. Приводятся имена пророков: Ибрахим (Авраам), Муса (Моисей), Иса (Иисус), Нух (Ной) и др. Среди всех пророков предпочтение отдается «посланнику Аллаха», «печати пророков» Мухаммеду.

— Вера в рай и ад. Мусульманам, неукоснительно выполняющим все религиозные предписания и требования, ислам обещает вечное блаженство в раю, а неверным и отклонившимся от принципов вероучения — мучения в аду. Мусульмане представляли рай в виде чудесного места, где все в изобилии: прекрасная еда, чистая прохладная вода, реки из молока, меда и вина, всевозможные наслаждения и т. д. В аду — бесконечные пытки и муки.

— Вера в божественное предопределение. Это один из важнейших догматов, согласно которому не существует ничего не зависящего от воли Аллаха. Все в общественной и личной жизни происходит по предначертанию бога.

— Вера в бессмертие души, покидающей тело в момент смерти, в воскресение из мертвых в день Страшного суда.

Ислам опирается на пять «столпов веры» (аркан ад-дин), указывающих на важнейшие обязанности мусульманина.

Первая обязанность — исповедание веры, т. е. произнесение шахады («Нет божества кроме Аллаха, и Мухаммед — посланник Аллаха») вслух, понимание смысла этой формулы вероучения, искреннее убеждение в ее истинности.

Вторая обязанность — ежедневная пятикратная молитва (перс. «намаз», ар. «саят»). Намаз сыграл важную роль в закреплении ислама в сознании людей — чем чаще мусульманин выполнял эти предписания, тем глубже становилась его религиозность. Намаз состоит из 11 частей, порядок которых строго регламентирован. Перед каждым намазом мусульманин должен совершить ритуальное омовение. Пятница (яум ал-джума) является днем коллективной молитвы, которая проводится в главных мечетях и сопровождается проповедью.

Третьей ритуальной обязанностью мусульманина является соблю-

*В исламе есть и другие молитвы, которые читаются над умершим, во время хаджа и т.д.

дение поста (перс. «ураза», ар. «саум») в месяц рамазан. Тридцать дней в году постящийся мусульманин с рассвета до наступления темноты не имеет права ни пить, ни есть, ни курить. В исламе предусмотрено освобождение от поста больных, глубоких стариков, беременных женщин и др.

Четвертой обязанностью мусульманина является закят — обязательная уплата налога, взимание которого предписано в Коране, а размеры обложения разработаны в шариате. Первоначальный закят был добровольной милостыней во имя Аллаха, затем превратился в обязанность для очищения от грехов. Размеры закята (существует еще добровольное пожертвование — садака) — 1/40 часть годового дохода*.

Пятой обязанностью каждого мусульманина (если позволяет физическая и материальная возможность) является паломничество в Мекку (хаджж), которое должно совершаться в 12-й месяц мусульманского календаря. Хаджж состоит в посещении Мекки, прежде всего Каабы, главной святыни ислама, гробницы Мухаммеда в Медине, а также других священных мест Хиджаза и в выполнении различных обрядов.

Шариат В шариате (ар. «шариа» — прямой, правильный путь) сведены в единую систему законы, регулирующие всю общественную и личную жизнь последователей ислама, юридические, нравственные и культурные предписания, определяющие поведение верующих и считающиеся обязательными для всех мусульман.

Источником шариата и его составной части — мусульманского права (фикх) являются Коран и Сунна (ар. — обычай, пример) — сборник хадисов, т. е. изречений и деяний Мухаммеда. Шариат начал оформляться в VIII в. и включил такие нормы, которые регулируют государственные, имущественные, семейно-брачные, гражданские, бытовые и другие взаимоотношения мусульман.

Сначала все действия мусульман разделялись на два вида — запретное (харом) и одобренное (мустахиб). К моменту окончательного формирования шариата действия были разделены на пять категорий: фарз — действия, выполнение которых считалось обязательным; суннат — выполнение желательно; мухоб — добровольные действия; макрух — нежелательные действия; харом — строго запрещенные виды действия.

По шариату устанавливаются пищевые нормы, запрещается игра на музыкальных инструментах, украшение дома художественными картинами и скульптурными изображениями человека и животных,

*В мусульманских странах существуют также хумс — налог от частной собственности, который составляет 1/5 часть дохода, закят аль-фитра — налог во время поста уразы, джиза — налог от иноверцев.

вступление в брак с иноверцем, если последний не примет ислам, и т. п. В настоящий момент из этих запретов многие утрачивают свою силу.

По шариату, основными мусульманскими праздниками (узаконены всего два) являются праздник «ид аль-адха» — великий праздник жертвоприношения (тюрк, «курбан-байрам») и «ид аль-фитра» — малый праздник разговения (тюрк, «ураза-байрам»). Отмечаются также мавлюд (день рождения Мухаммеда), мирадж (вознесение Мухаммеда на небо) и пятница (день общественной молитвы). Кроме того, у каждого народа в регионе традиционного распространения ислама существуют и переходят из поколения в поколение специфические обряды и ритуалы, а также доисламские обряды и праздники.

Основные направления в исламе

В результате внутренних противоречий в исламе по второй половине VII в. возникли три направления: хариджиты (араб, «хараджа» — выступать, самая ранняя в исламе религиозно-политическая группировка), сунниты и шииты (ар. «шиа» — приверженцы, партия; по-другому «Шиат-Али» — партия Али).

Хариджитские общины, действовавшие в разное время и в разных краях Халифата в средние века, потеряли былую силу (азраkitы, ибадиты, суфиты и др.). В настоящее время существует одна хариджитская община — ибадиты (в Омане и в некоторых районах Африки).

Суннизм является самым крупным направлением в исламе, почти 90% мусульман мира относятся к суннитам. В отличие от других направлений, в суннизме не возникали особые, течения или секты. Только в новое время как религиозно-политическое движение появились ваххабиты.

Разделение ислама на суннизм и шиизм произошло в результате политической борьбы за престол халифата. Суннизм, который опирается на Коран и Сунну, был официальной религией Арабского Халифата. Последователи суннизма признавали законность власти первых четырех халифов, а шииты считали единственным законным главой мусульман четвертого халифа Али (ум. 661) — двоюродного брата и зятя Мухаммеда. Лозунгом шиитов был принцип наследственной духовной власти, т. е. предоставление трона халифов вначале Али, а после его смерти — его потомкам (так возникло учение об имамае).

Последователи шиизма имамиты признают 12 имамов из числа прямых потомков Али. Согласно учению имамитов, в конце IX в. двенадцатый по счету имам — Мухаммед бен аль-Хасан — таинственно исчез («ал-Ка'им» — скрытый). Шииты поклоняются этому имаму и верят, что перед Страшным Судом явится махди для установления на земле равенства и справедливости. Шииты, как и сунниты, признают святость Корана, а в Сунне признают лишь те хадисы, авторами

которых являются четвертый халиф Али и его последователи. Вместе с тем шииты имеют собственные «священные писания» — ахбары, куда входят хадисы, связанные с именем Али.

Местами поклонения у шиитов кроме Мекки являются Неджеф, Кербела (Ирак), Кум и Мешхед (Иран). Наиболее влиятельными духовными лицами у шиитов считаются крупные муллы (муджтахиды). Среди мулл самые авторитетные и почитаемые ученые-теологи удостоиваются звания аятолла («божественное знамение»), а высшим рангом в шиитской ветви ислама считается «великий аятолла» («отражение Аллаха»). В отличие от суннитского ислама у шиитов широко распространен культ мучеников. Имеется праздник «ашура», который известен и как «шахсей-вахсей». По учению шиитских богословов, в этот день был убит сын халифа Али имам Хусайн.

Сунниты и шииты придерживаются различных юридических школ, в суннизме приняты возникшие в VIII — XI вв.: ханифитская, маликитская, шафиитская, ханбалитская. В мире более третьей части мусульман-суннитов являются приверженцами ханифитского толка. Они проживают в Афганистане, Индии, Пакистане, Китае, Турции, Египте, России. Сторонники маликитской школы преобладают в Северной и Западной Африке, Судане. Влияние шафиитского толка распространяется на население Сирии, Индонезии, частично в Африке и Пакистане. Ханбалитская школа получила распространение в Аравии. В шиизме влиянием пользуется юридическая школа джафаритского толка.

В настоящее время шииты живут в основном в Иране, Ираке, Ливане, Йемене и Бахрейне, есть приверженцы шиизма в Афганистане, Пакистане, Индии, Сирии. Шиитами являются многие мусульмане Азербайджана и некоторые мусульмане Таджикистана.

Ислам и современность Современное западное. исламоведение стремится рассматривать исламские страны как единое целое, в основе которого лежит общность религии. Причины широкого распространения и усиления влияния мусульманской религии на все сферы жизни этих стран они объясняют спецификой ислама как религиозной системы. Согласно концепциям ряда европейских и американских ученых, «мусульманское возрождение», резкое усиление роли ислама в экономической, политической, духовной жизни восточных народов объясняется следующими причинами:

1. Молодость ислама. Мусульманская религия возникла значительно позже других религиозных систем и в отличие от них не исчерпала своих возможностей. Ислам находится в расцвете своих сил, играя активную роль в современном мире.

2. Жизненность и гибкость мусульманской религии. Жизнеспособность ислама, по мнению некоторых западных специалистов, прояв-

ляется в том, что он выстоял, не сдал своих позиций, несмотря на длительный период колонизации восточных стран. Его гибкость связывается ими и с отсутствием централизованной организации духовенства, мешающей оперативному и своевременному решению назревших проблем.

3. Тотальность ислама. Под тотальностью ислама западные ученые понимают широкий охват исламской религией всех сфер жизнедеятельности верующих. Это не только вера, но и экономическое и социальное устройство, и управление, и семья, и быт. Шариат определяет как правовые, так и нравственные отношения. Все это в совокупности приводит к тому, что ислам выступает как образ жизни, всецело определяющий мировоззрение и поведение людей.

4. Простота и доступность этой религии. Простота ислама проявляется в его догматах и культе, которые менее сложны, чем в других религиях. Доступность мусульманской религии исследователи объясняют тем, что ислам максимально учитывает местные условия, не запятнал себя колониальной политикой и т.д. По их мнению, в силу этих причин ислам широко распространился в последнее время в Африке и других местах.

5. Фанатизм и воинственный характер ислама, его стремление к мировому господству. Именно этими свойствами мусульманской религии западные авторы пытаются объяснить борьбу восточных народов против колониализма за свое национальное освобождение.

6. Идея «завершения пророчества». В трактовке мусульманских теологов эта идея означает, что пророк Мухаммед был последним посланником Бога на земле и принес человечеству окончательную истину. Это свидетельствует об исключительности мусульман как избранного народа и особом положении ислама сравнительно с другими религиями.

7. Аутентичность ислама личности мусульманина. Аутентичность, по мнению западных исламоведов, — это полное выражение мусульманской религии в личности верующего. Мусульмане всех стран одинаковы. Это люди, сформированные исламом, составляющие единую общность — «умму». Поэтому мусульмане независимо от страны, в которой они проживают, тянутся друг к другу как братья по вере. Отсюда различные панисламистские концепции, пропагандирующие объединение всех мусульман мира в единое государство.

Оценивая современную ситуацию и процессы в исламе, следует учитывать, что обретение мусульманскими народами независимости поставило перед ними принципиально новые проблемы, связанные с выбором путей социально-экономического и политического развития. В исламском мире появились многочисленные концепции так называемого «третьего пути». Апеллируя к традиции и практике раннеисламской государственности, общественные деятели светской и духовной ориентации выдвигают тезис об «исламском пути» развития как единственно приемлемом для стран распространения третьей

мировой религии. На его основе создаются разнообразные концепции «исламского государства», «исламской экономики», «исламского социализма» и т. д., которые в целом представляют собой модернизацию политических и социально-экономических доктрин классического ислама с учетом специфики конкретных стран.

Концепции «исламского государства», получившие распространение в конце 70-х годов, подразумевают воплощение в современных условиях традиционной исламской модели политической организации общества, в рамках которой в разной степени сочетается светская и религиозная власть. Эти теории предполагают практическую реализацию государственно-правовых норм ислама.

Эволюция исламской теории хозяйственного развития выразилась в создании концепции «исламской экономики», провозглашающей в качестве условия «нового экономического порядка» осуществление зафиксированных в Коране принципов социальной справедливости, обеспечение защиты интересов собственников и государства в целом, признание роли государства как важного фактора в регулировании хозяйственной жизни. Теоретики «исламской экономики» считают, что установлению социальной справедливости способствуют такие исламские нормы, как закят, садака (добровольная милостыня), запрещение ростовщичества, осуждение чрезмерного накопительства. Конкретно эти идеи воплотились в создании исламских беспроцентных банков и страховых компаний, в программах образования «мусульманского общего рынка», «исламской валютной зоны». Отдельные положения теории «исламской экономики» находят отражение в законодательствах Ирана, Ливии и других стран.

Идеи и лозунги «исламского социализма», разработавшиеся наиболее активно в 50 — 70-е годы, являлись компонентом политических движений различной социальной направленности. «Исламский социализм» предполагает синтез традиционных исламских постулатов и демократических принципов Запада, основывается на положении о том, что социалистические идеалы заложены в Коране и осуществлялись на практике еще во времена пророка Мухаммеда и его преемников.

Современное состояние религиозной активности в мусульманском мире отражает преемственность идей панисламизма колониальных времен с движением «исламской солидарности». Концепция «исламской солидарности» как наиболее гибкая форма осуществления идей межгосударственного единства на религиозной основе обрела свое практическое воплощение в деятельности мусульманских международных организаций. Первая организация такого типа — «Всемирный исламский конгресс» — возникла в 1926 г. В настоящее время значительным влиянием обладают сформированная в 1962 г. «Лига исламского мира» и наиболее представительное международное

объединение на правительственном уровне — «Организация исламской конференции» (основана в 1969 г.).

Модернизм является характерной чертой современного ислама. Во всех направлениях ислама в догматике, социальной доктрине, культе, шариате происходит «очищение» от различного рода архаичных элементов, чрезмерных ограничений и излишних запретов.

К модернистам относятся сторонники эволюции ислама путем его реформ, «обновления», переосмысления Корана и Сунны, предписаний шариата и фикха. Модернисты выступают за примирение науки и религии, смелое использование достижений науки и техники. Усиление модернистских тенденций наблюдается в странах, ставших на самостоятельный путь развития, от них не отстают и многие мусульманские теологи в нашей стране. Современные модернисты преподносят Коран как кладезь науки, квинтэссенцию мудрости и знания, утверждают, что в нем можно найти указания и на то, что было открыто наукой, и на то, что предстоит открыть ей в дальнейшем. Модернисты утверждают, что достижения в области науки и техники представляют собой проявление мудрости Аллаха и подтверждают истинность Корана.

Традиционализм — другая тенденция в современном исламе. К защитникам традиционализма (по-другому их называют ортодоксами) относятся, как правило, приверженцы средневекового ортодоксального ислама. Они упорно отстаивают неприкосновенность всех взглядов, обрядов и догм в их первоначальном виде, не признают нововведений, осуждают приспособление к духу времени.

Еще одной тенденцией в современном исламе является возрожденчество, или исламский фундаментализм. Сторонники этого направления провозглашают в качестве цели восстановление в современной жизни мусульман институтов и норм раннего ислама и на этой основе — равенства и справедливости. Они предлагают очистить ислам от позднейших наслоений, восстановить его в первоначальной чистоте.

Идейные истоки фундаменталистского учения следует искать в ваххабизме, основателем которого является Мухаммед Ибн Абд аль-Ваххаб (1703—1787). В основе его религиозной доктрины лежит мысль о необходимости возврата к «Истинной вере» и признание авторитета исключительно Корана и Сунны. Большое внимание уделяется очищению ислама от несвойственных Корану наслоений, самым страшным из которых считалось отступление от принципов единобожия. Ваххабиты непримиримо относились к идолопоклонству, анимизму, культу святых, объявили серьезным нарушением не только паломничество к мазарам (гробницам святых), но и само упоминание имени пророка, святого или ангела во время молитвы, запретили звать о помощи, просить заступничества у кого-либо, кроме Аллаха, считали греховным поклоняться пророку и строить мечети в тех местах, которые связаны с его жизнью. Эта доктрина еще при жизни

основателя была использована феодальными правителями г. Недджа в качестве идейного знамени мощного движения, приведшего к объединению арабов и образованию Саудовского государства.

Ислам в нашей стране Районы традиционного распространения ислама в нашей стране охватывают значительную территорию — Среднюю Азию, Казахстан, Северный Кавказ, Поволжье, Урал, часть центра. В нашей стране проживает более 47 млн. представителей восточных народов. В регионах распространения ислама тесно переплелись религиозное и национальное, значительная часть неверующих людей исполняет религиозные требования, считая их своими национальными традициями.

Мусульманское духовенство стремится внести в религиозную идеологию и культ необходимые изменения, «согласовать» религиозные догматы с требованиями сегодняшнего дня. В модернизации ислама в нашей стране наблюдаются две линии:

1. Отказ от наиболее архаичных требований. Мусульманское духовенство освобождает верующих от целого ряда обязанностей, узаконенных исламом: от принесения обязательной жертвы в праздник курбан-байрам, от соблюдения поста уразы людьми, для которых это затруднительно в силу ряда обстоятельств, и т.д.

2. Сближение ислама с наукой, акцент на общечеловеческих нравственных ценностях. В настоящее время мусульманское духовенство особенно акцентирует внимание верующих на положительном нравственном значении ислама, утверждая, что мусульманская религия борется за сохранение мира и дружбы между народами, за взаимную поддержку людей, предупреждает человека от аморальных поступков. Проповедуются учение ислама о братстве всех мусульман, запрещение Кораном воровства, употребления вина, прелюбодеяния и т. д. Анализ проповеднической деятельности мусульманского духовенства за последние годы показывает, что служители ислама подчеркивают мысль, что религия — единственное средство воспитания, сохранения лучших нравственных качеств человека. В конце 80-х годов в регионах традиционного распространения ислама в нашей стране появились сторонники фундаментализма.

В настоящее время созданы благоприятные условия для реализации принципа свободы совести и нормальной деятельности мусульманских организаций. Новые реальности общественной, политической и духовной жизни общества оказали большое влияние и на ислам. Растет число мечетей, расширяется сеть мусульманских школ, медресе, академий, институтов, увеличивается число изданий. Активизируется деятельность мусульманских организаций в различных сферах общественной жизни, создаются исламские партии и т. д.

Глава XI

СОВРЕМЕННЫЕ НЕТРАДИЦИОННЫЕ КУЛЬТЫ

«Нетрадиционные культы», «религии Нового века», «внеконфессиональные, неканонические верования», «альтернативные культы», «молодежные религии» — так обозначают ряд религиозных явлений, получивших распространение в Европе и США в 60—70-е годы XX в. Эти годы характеризуются кризисом традиционных, исторически сложившихся форм религиозного сознания, и прежде всего христианства, являвшегося существенным элементом западноевропейской и американской систем ценностей. Органически вписанные в социальные структуры, традиционные религии оказались «ответственными» за социальные недуги. Разочарование в официальных ценностях потребительского, технократического общества, чувство одиночества, бесцельность жизни — все это явилось социально-психологическим фактором поиска новой системы ценностей, новой «науки жизни». Лидеры новых движений чутко реагировали на перепады в общественных настроениях, резко обличали пороки «греховного» мира, рекламировали себя в качестве уникальных спасителей, глашатаев высшей мудрости и морали.

Последователями «нетрадиционных культов» была преимущественно молодежь из среднего класса, образованная, материально обеспеченная, но с нарушенными социальными связями. Кроме разочаровавшихся участников различных форм социального протеста, «нетрадиционные культы» становятся прибежищем для людей, выбитых из привычной жизненной колеи. В религиях «Нового века» их манила твердая организация, жесткие нравственные и поведенческие правила жизни, авторитаризм лидера, претендующего на роль духовного пастыря.

Особенности и классификация "нетрадиционных культов" Новые «нетрадиционные культы» представляют специфический тип религиозной организации. В них, как правило, отсутствует строго разработанная вероучительная система; структура этих организаций нередко иерархическая, с жестким авторитаризмом харизматического лидера, для них характерна оппозиционность к официальным ценностям и идеалам и к отстаивающим их церковным организациям, в них сильно развито «мы-чувство». Культ в этих новых общинах предпочтительно коллективный, используется «техника» психологического манипулирования, психотерапия, особое внимание уделяется прозелитам, их адаптации в группе. Организации религий «Нового века» действуют как мощные межнациональные корпорации, занимаются крупным бизнесом, имеют

филиалы во многих странах мира. Все многообразие культов можно условно разделить на пять групп.

1. *Неоориенталистские культы:* «Общество Сознания Кришны», «Тихоокеанский дзен-буддийский центр», «Миссия Божественного света» Махарай Джи, «Трансцендентальная медитация» и др.

Неоориенталистские культы ведут родословную с Востока, чаще всего модернизируя различные варианты индуизма, буддизма. Неоиндуистские и необуддистские учения предлагают мистический путь освобождения (мокша) — пробуждение в человеке имманентного божественного начала. Все существующее иллюзорно, за ним скрыта истинная божественная природа, которая гармонична и справедлива. Задача состоит в том, чтобы, используя различные способы медитации, слиться с этой подлинной природой. Процесс медитации (размышление, созерцание, внутреннее сосредоточение, отрешение от окружающей природы) включает произнесение мантр — специальных слов или сочетаний звуков, которым придается мистический смысл. Вероучительные особенности отходят на задний план, на передний выступает следование истинному пути, личный опыт, конкретный авторитет гуру, свами.

2. *Неохристианские объединения* — это «Церковь Унификации», «Дети Бога», «Церковь Тела Христова» и др. Для этих культов характерен синкретизм христианской идеологии с элементами восточных религий, акцентирование эсхатологии и мессианства, наделение руководителя статусом посланника Бога, сообщающего новое откровение, высшие нравственные предписания.

3. *Сайентологическое направление* образуют «Церковь сайентологии», «космические религии», например «Общество Аэтариус», проповедующие связь Земли и высших космических сил, «космического разума». В этих культах различным физическим приборам приписывается мистическое значение, утверждается возможность регистрации или даже измерения воздействия на физическую, биологическую природу неких неизвестных и таинственных высших реальностей и факторов. Мистически трактуются неисследованные явления психики и окружающей природы.

4. *Новая магия, спиритизм.* Наряду с сохранившимися традиционными колдунами, шаманами, гадалками все больший авторитет получают новые магические учения и институты, соединяющие воззрения и практики восточных и западных, древних и современных традиций, а также спонтанное творчество новых колдунов и гадалек. К таким течениям можно отнести, например, учение Карлоса Кастанеды, основанное на мифологии мексиканских индейцев. Значительное распространение получили спиритические движения, начавшиеся еще в прошлом веке в Европе и Северной Америке, практикующие общение с душами умерших.

5. *«Сатанинские» группы.* Сатанизм пришел из древнего Ирака,

его заветы содержатся в Синей книге. Сатанинские культы возвеличивают зло и насилие, проповедуют общение с мистическими источниками зла — демонами, сатаной и др. «Церковь Сатаны», например, провозглашает себя сознательным носителем зла и антиподом христианства.

Между первыми четырьмя группами культов нет четких границ, деление весьма условно. Так, «Трансцендентальную медитацию», учение Махариши Махеша Йога можно отнести и к сайентологическим культурам. «Церковь сайентологии» Хаббарда восприняла некоторые идеи буддизма, в частности достижение состояния внутреннего покоя и безмятежности (нирвана). Неохристианские культы используют медитацию, заимствованную из восточных систем, магию. В то же время неоориенталистские учения свой понятийный аппарат зачастую черпают из христианской и светской западной философии. В целом это синтетические, синкретичные, эклектичные культы.

Обращает на себя внимание экстравагантность внешнего вида и культовой практики последователей многих «религий XX века», в них на первый план выдвигается эмоционально-психологическая сторона культа.

Обратим внимание на особенности «Церкви Унификации» Сен Мен Муна (р. 1920), или «Ассоциации Святого Духа для Единения Всемирного христианства», и «Международного общества Сознания Кришны».

"Церковь Унификации"

Основана в 1954 г. Согласно учению Муна, существует единый Бог, отец всех наций, извещающий о себе в иудаизме, христианстве, исламе, буддизме и других религиях мира. Теперь настало время осознать живого Бога вне границ традиционных религий.

Человеческая история складывается из трех периодов: «век Ветхого Завета», «век Нового Завета», «век Завершенного Завета». Каждому веку Бог сообщает «истину» в определенном объеме, учитывая духовный уровень людей, используя различных мессий и пророков. Истина, предназначенная для первого и второго периодов, содержится в Библии. В 1960 г. начался последний период — «век Завершенного Завета». Мун объявил свой труд «Божественный принцип» существенным дополнением Откровения, а себя — подлинным мессией третьего периода, который борется с силами сатаны, несет послание истинной любви и единения. Расизм, войны, бедность и всяческое зло в конечном счете являются результатом грехов в человеческом сердце. Поэтому социальной революции должна предшествовать духовная революция внутри каждого человека. Мун ставит задачу — объединить мир в одну семью, отличающуюся высокой нравственностью, любовью и настоящей верой.

Его церковь во всем мире функционирует как «семья». В ней отсут-

ствуют формальные каноны ж обряды, главное, по учению Муна, — составляющие ее люди, заботящиеся о других людях. Муниты жертвуют религиозной общине деньги, имущество. Личность реализуется в группе, где полностью осуществляются регуляция и ориентация практической деятельности человека. В этом суть «нового рождения».

Мун считает, что «обновление» человечества, практическое осуществление идеала единого мира под Богом требуют построения инфраструктуры нового мира, объединяющей все сферы человеческой деятельности. Строительство инфраструктуры охватывает бизнес в области средств массовой информации, промышленности, научных и технических исследований, гуманитарных начинаний и искусств.

Идеология «Божественности» является сильной мотивацией крупного бизнеса. Сам Мун основал газеты и журналы, кораблестроительные компании, рыболовецкий флот, фармацевтические фирмы, госпитали и т. д. «Церковь Унификации» представлена более чем в 130 странах мира.

**«Международное общество
Сознания Кришны»
(исккон)**

Основатель этого общества — индийский проповедник Абхай Чарин Де (1896 — 1977), получивший ритуальное имя Бхактиведанта Свами Прабхупада, изложил свое учение в книге «Бхагават-гита как она есть» и других работах.

Согласно учению Прабхунады, существует единственный абсолютный Бог — Кришна, который выступает в трех аспектах: Бхагаван, Брахман, Параматма. Бхагаван — это аспект Бога как Верховной личности, обладающей непостижимыми качествами, всем богатством, могуществом, славой, красотой. Брахман — имперсональный аспект, всепроникающая абсолютная истина, непостижимая, бескачественная сила, излучение трансцендентального тела Личности Бога. В Парматме выражается Верховная Душа, которая находится в сердце каждого живого существа наряду с индивидуальной душой — дживой. Бог вечен и несотворим, имеет множество аспектов, обладает двумя видами энергии — высшей (духовной) и низшей (материальной), творящей мир и все живые существа. У Бога множество имен соответственно множеству его действий. Главное его имя — Кришна («Всепривлекающий»). Он изображается как прекрасный юноша с темной кожей. Остальные боги (как ведической литературы, так и других религиозных систем) мыслятся как аватары (воплощения) Кришны или полубоги. Например, Иисус Христос рассматривается как одна из инкарнаций Кришны. *Кришна пребывает* в своем жилище в трансцендентальном мире на планете Кришналока, где наслаждается лилами (играми, удовольствиями). В то же время, благодаря своим энергиям, он находится в каждой точке мироздания.

Человек, согласно кришнаизму, характеризуется дуализмом души и тела. Индивидуальная душа (джива, атма) — частица Верховной

Души (Параматма, Брахман). Полем деятельности для дживы является тело, которое душа получает согласно своим желаниям. Злоупотребив своей свободой, джива попадает в материальный мир, где находится под властью трех гун (состояний, модусов, привязанностей) — невежества, страсти, благости. В материальном мире джива забывает о своей божественной сущности и отдается во власть кармы, т. е. причинно-следственной связи. Обретая человеческую форму, джива имеет шанс освободиться от сансары, возвратиться назад к Богу. Освобождение дживы от материального мира возможно лишь на пути развития в себе Сознания Кришны.

В материальном мире существуют три уровня планет. Высший уровень заселен полубогами, теми, чья джива находится в модусе благости, добродетели. Сюда относятся кришнаиты, брахманы, ученые, философы, коровы. Средний уровень — в том числе Земля — включает тела, джива которых в модусе страсти. Страсть — это стремление к почету, семье, дому. Человек здесь вынужден тяжело трудиться. На планетах низшего уровня находятся дживы в модусе невежества (леность, безумие), за что получают тела животных.

Материальный мир может стать духовным, сохраняя свои материальные характеристики. Духовное — это все, что связано с Кришной. Материальные ценности превращаются в духовные путем использования их в служении Кришне, т. е. отдавая большую часть дохода обществу Сознания Кришны. Освободиться от материального мира, полного страданий, развить в себе Сознание Кришны может каждый, даже человек из касты неприкасаемых (чандал), если он будет со всей преданностью служить Кришне.

Кришнаиты называют себя вайшнавами, т. е. преданными Богу, а свое учение не религией, а ортопрактикой, наукой самореализации (развития в себе Сознания Кришны) на основе бхакти-йоги. В бхакти-йоге отношение с божеством окрашено в эротическую символику: это Любовь, непрекращающееся стремление к Богу. Вечно юный, прекрасный физически Бог кришнаитов почитается ими как пуруша, мужское начало. А сами вайшнавны, слуги Кришны, рассматривают себя как женское начало, пракрити.

Цель культовой практики кришнаитов — выработать установку смотреть на мир глазами, «смазанными любовью к Кришне». Любовь к Кришне в наивысшей степени проявляется в достижении религиозного экстаза через медитацию, коллективную и индивидуальную. Индивидуальная медитация (джапа) и коллективная (киртан) — совместное воспевание мантр, сопровождающееся игрой на музыкальных инструментах и ритмическими танцевальными движениями. Исключительная роль в культе принадлежит мантре («очищение ума»): «Харе Кришна Харе Кришна Кришна Кришна Харе Харе Харе Рама Харе Рама Рама Рама Харе Харе». Это «воспевание святых имен Господа». В течение дня кришнаиты должны произнести мантру 1728 раз.

Кришнаиты живут в ашрамах (коммунах), которыми руководят гуру (учителя). Гуру не просто духовный учитель и мудрый авторитетный человек, но представитель или даже воплощение Бога. Гуру помогает в процессе познания Кришны через доведение трансцендентального знания ученику (шитья). Гуру инициирует прозелитов (возможна заочная инициация), берет на себя карму ученика, дает секретную «защитную» мантру, с которой ученик может обратиться к Кришне в экстремальных ситуациях. Гуру помогает шитье преобразовать свой духовный мир, выработать особое блаженно-восторженное мирозерцание, в котором преданный Кришне старается видеть во всем беспричинную милость Бога.

Раздел третий

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Религиозная философия представляет собой совокупность различных школ и течений, конкурирующих друг с другом. Философские направления имеются в буддизме, христианстве, исламе и других религиях. Религиозная философия дает свое решение онтологических, гносеологических, космологических, социальных и иных проблем. Главным в ней является учение об отношении человека к Богу и Бога к человеку. Ее теоретическую базу образует теология, богословие, ее положения и выводы так или иначе согласуются с догматикой, с основополагающими идеями Священного Писания, с вероучением. Тем не менее между религиозной философией и теологией нельзя поставить знак равенства, хотя разграничивающие их отличия условны и подвижны. Они различаются по составу, понятийному аппарату, приемам и способам рассуждения и аргументации и т. д.

Глава XII

БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Философское, или, лучше сказать, теоретическое, обоснование положений буддизма, начало вырабатываться в период становления этой религиозной системы. При всем разнообразии буддийских философских школ их можно разделить на два типа, радикально отличающихся в исходных посылках: хинаянистские и махаянистские.

§ 1. Философия хинаяны

Главную роль в теоретическом обосновании хинаяны сыграло учение о дхармах, которое крупнейший русский буддолог Ф. И. Щербатской (1866 — 1942) назвал «центральной концепцией буддизма». Дхармы — некие непознаваемые (что-то подобное кантовской «вещи в себе») единичные сущности, и только они истинно реальны. Дхармы не рождаются и не исчезают, число их бесконечно. Каждая дхарма обладает определенным неизменяющимся набором признаков. Дхармы, как и все единичное, могут находиться в должном или недолжном бытии, причем под первым понимается состояние абсолютного покоя. Человек и окружающий его мир конституируются проявлениями дхарм, не находящихся в состоянии покоя, «волнующихся». Комбинация таких проявлений образуется только на кратчайший про-

межутки времени, «мгновение», после чего возникает другая комбинация из проявлений того же самого или несколько иного набора дхарм. Следовательно, все происходящие и существующие во времени и пространстве «дела и вещи», если воспользоваться буддийской терминологией, не что иное, как бесконечно сменяющие друг друга сочетания проявлений дхарм.

Из данных онтологических посылок следует, что должное бытие дхарм — абсолютный покой, «неволнение», что предполагает невозникновение каких-либо их сочетаний. Наличие же «дел и вещей», т. е. существование человека и окружающего мира, уже само по себе является свидетельством «волнения» дхарм, т. е. их недолжного бытия, а последнее отождествляется со страданием. Освобождением от страдания является «успокоение» дхарм, что означает прекращение существования человека как такового, выход из круга перерождений. «Успокоение» дхарм, конституирующих то, что представляется человеком, и есть обретение им нирваны. Нирвана — это «инобытие» по отношению к бытию человека, значит, сансара и нирвана никоим образом не совместимы. Существует путь обретения нирваны, т. е. «успокоения» дхарм и перехода в «инобытие».

Итак, базисным в философии хинаяны является учение о дхармах. Для древних философий был характерен поиск неких первоначал, первоэлементов бытия, и мысль буддийских философов шла в русле подобных поисков. Однако следует подчеркнуть принципиальное различие в представлениях о первоэлементах во многих других философских системах (европейских античных, древнеиндийских) и в трактовке дхарм приверженцами хинаяны. Дхармы никогда не толковались в качестве материальных сущностей: все, что на уровне обыденного (непросветленного) сознания воспринимается «имеющим плоть и форму», на самом деле является результатом активности дхарм (хотя заметим, что в среде буддийских ученых существовала тенденция считать дхармы частицами материи). Наиболее полно и развернуто учение о дхармах изложено в компедиуме хинаянистской философии — трактате «Абхидхармакоша» крупнейшего индийского буддийского философа Васубандху (V в.). Это сочинение изучали во всем ареале распространения буддизма — от Шри-Ланки до Японии.

Комбинации дхарм образуют бесконечный во времени и безграничный в пространстве поток бытия, композиции, воспринимаемые как «дела и вещи». Они находятся во взаимосвязи друг с другом, подчиняясь закону всеобщей причинности (санскр. «пратитья-самутпада»). Именно посредством причинности Васубандху и другие хинаянистские философы объясняли возникновение и существование «феноменального» бытия, кажущегося обыденному сознанию чем-то целым.

Все бесчисленное количество дхарм Васубандху сводил к 75 разновидностям, которые, в свою очередь, группируются по различным признакам. Прежде всего дхармы делятся на два вида: «подверженные

бытию» (санскр. «санскрита») и «не подверженные бытию» (санскр. «асанскрита»)¹. По определению О.О. Розенберга, дхармы, «подверженные бытию», связаны с четырьмя процессами — рождением, пребыванием, изменением и исчезновением, происходящими в каждое мгновение. Дхармы, «не подверженные бытию», не связаны с указанными процессами, они спокойны, не подвержены, по выражению О.О. Розенберга, «быванию»².

Спасение живого существа и, следовательно, достижение нирваны заключаются в прекращении «волнения» дхарм, т. е. приведении их в спокойное состояние, вследствие чего они не могут более создавать композиции, образующие личность. При успокоенности дхарм исчезает круг перерождений, в котором вращается человек, и тем самым прерывается его существование. Среди дхарм различаются, как уже отмечалось, «волнующиеся» и «неволнующиеся». К последним относятся те, которые находятся в покое (т. е. «не подверженные бытию»). Хотя они и присутствуют в общем потоке дхарм, но в комбинациях проявлений не участвуют. В число «неволнующихся» входят также некоторые дхармы, «подверженные бытию», а именно те, которые являются носителями положительных, с точки зрения буддистов, психических состояний, и в первую очередь «религиозного прозрения»³. Активность остальных дхарм как раз и обуславливает бытие человека в бренном мире.

Все комбинации проявлений дхарм принято в самом общем виде делить на два вида — образующие «мир (или сферу) имеющих чувство», т. е. живых существ, и «сферу-сосуд», т. е. окружающий живые существа мир, среду их обитания. Эти две «сферы» составляют органическое единство, целое и имеют очень сложную структуру. Однако особый акцент делается на «мире имеющих чувство», поскольку живое существо является первейшим и, можно сказать, единственным объектом спасения.

В зависимости от проявлений того или иного комплекса дхарм и комбинаций этих проявлений все «имеющие чувство» делятся на четыре группы: 1) «появившиеся из чрева»; 2) «появившиеся из яйца»; 3) «появившиеся из мокроты»; 4) «появившиеся путем превращений». «Волнение» дхарм обуславливает пребывание каждого живого существа в каком-либо из пяти «миров-состояний»: 1) «адском»; 2) «голодных духов»; 3) «скотском»; 4) «человеческом»; 5) «божественном».

Во всех этих состояниях могут пребывать (безусловно, в различных перерождениях) только «появившиеся путем превращений» (божества, духи, демоны и т. д.). «Появившиеся из чрева» (люди, животные) могут находиться во втором, третьем и четвертом состояниях; «появившиеся из яйца» и «появившиеся из мокроты» (рыбы, пресмыкающиеся и т. п.) — в третьем и четвертом. Естественно, вставал вопрос о причинах попадания в тот или иной «мир», или, говоря другими словами, чем обусловлены конфигурации проявлений дхарм,

воспринимающиеся обыденным сознанием (которое также есть проявление соответствующего комплекса дхарм) как пребывание в том или ином состоянии. Причины «блужданий по мирам» делятся на две группы: «внутренне присущие» и «внешние». К первым относятся «деяния», ко вторым — «заблуждения».

«Деяния», что является эквивалентом кармы, классифицируются по различным признакам.

По характеру производителей «деяния» раскладываются на три группы: 1) «деяния тела» (любые физические действия); 2) «деяния рта» (т. е. речь); 3) «деяния мысли». В свою очередь, каждое из них делится на десять хороших и десять плохих.

«Заблуждения» делятся на два класса: «основные» и «побочные». «Основных заблуждений» десять: алчность, гнев, самодовольство, сомнения, болезни и различные неправильные с буддийской точки зрения взгляды. Имеется еще ряд более дробных классификаций «основных заблуждений», наиболее важной из которых является деление их на «заблуждения» относительно «принципа», т. е. основополагающего закона бытия живых существ, выраженного четырьмя «благородными истинами», и относительно «деяний» (какие правильные и какие нет). «Побочных заблуждений», которые возникают при проявлении «основных», насчитывается 98, т. е. общее число тех и других 108.

Следует подчеркнуть, что теоретики хинаяны, и прежде всего Васубандху, разработали детальнейшую классификацию дхарм с точки зрения на них как на потенциальных продуцентов «дел и вещей». В подробностях представлен механизм образования комбинаций проявления дхарм, причины возникновения тех или иных комбинаций. Эти рассуждения хинаянистских философов обосновывали первые две «благородные истины»: все есть страдание, имеются причины страданий.

Выход из круга перерождений, т. е. «успокоение» дхарм, возможен при выполнении двух условий. Первое условие — обретение «высшей мудрости» (санскр. «праджни»). Эта «мудрость» включает в себя «знание Закона», благодаря которому устраняются заблуждения относительно четырех «благородных истин» на уровне ступени «желаний», и знание видов «заблуждений», возникающих на двух других ступенях. Оба вида «знаний» раскладываются на четыре более частных «знания» — о преодолении заблуждений относительно каждой из «благородных истин». Особо выделяются так называемое «исчерпывающее знание» и «знание о нерождении».

Другим неременным условием достижения просветления является выполнение обетов и медитация. Цель медитирования заключается в изменении психического состояния человека, так как на уровне обыденного сознания невозможно обрести «высшую мудрость» и, следовательно, выйти из круга перерождений. В хинаяне выделяются семь типов медитации, наиболее эффективным из которых считается «чистое сосредоточение», или сосредоточение на «неволнении»: объек-

том медитирования является здесь «успокоенность» дхарм, т. е. нирвана.

В результате религиозной практики, которую буддист должен осуществлять в течение многих перерождений, он, наконец, становится «архатом», святым, полностью освободившимся от всех без исключения заблуждений» и, следовательно, от каких-либо «привязанностей» к этому миру. Во время жизни «архат» находится в «нирване с остатком», поскольку еще обладает физическим телом (оно как раз и является «остатком»). После смерти, т.е. распада физического тела, он обретает «нирвану без остатка» и ни в каком облике больше не возродится, поскольку дхармы, «волнение» которых обуславливало его бесчисленные предыдущие перерождения, полностью «успокоены».

Рассуждения о путях выхода из круга перерождений теоретически обосновывают третью и четвертую «благородные истины» — о возможности прекращения страданий и о пути избавления от страданий.

§ 2. Философия махаяны

Махаянистское понимание спасения сопровождалось переосмыслением известных буддийских положений и разработкой новых.

Во-первых, махаянисты предложили концепцию Абсолюта, который трактовался как безатрибутный и рационально непознаваемый, однако истинно реальный. Дхармы же, как и все единичные сущности, объявлялись не имеющими «собственной природы», т. е. условно реальными.

Во-вторых, теоретики махаяны по-иному, чем хинаянисты, трактовали Будду. В хинаяне Будда — человек, которому после пятисот с лишним перерождений было предназначено открыть живым существам, обитающим на земле, четыре «благородные истины». С точки зрения махаяны, то, что люди воспринимали как Будду Шакьямуни, есть проявление, эманация так называемого «тела Дхармы», которое нематериально, безгранично во времени и пространстве, всепроникновенно и которое является истинной, сущностной ипостасью Будды. Так начало формироваться учение сначала о двух, а потом о трех «телах» Будды, важнейшее в буддизме махаяны. В конечном счете произошло отождествление Абсолюта и Будды в «теле Дхармы».

Нирвана также была отождествлена с Абсолютом. Таким образом, человек, живший в реальном земном мире, уже находился в нирване (не осознавая этого), т. е. нирвана мыслилась уже не как «успокоение» дхарм и прекращение земного существования. Достижение нирваны — преодоление иллюзорности мира феноменов (материальных и духовных), обретение независимости от «дел и вещей», источника страдания. Нирвана понимается уже как некое состояние психики

буддиста, поэтому в махаяне резко возрастает функциональная роль психологического фактора.

Классическая махаяна, основополагающие принципы которой были сформулированы в трудах индийских философов, представлена двумя течениями — мадхьямакой (шуньявадой) и виджнянавадой (йогачарой). Ведущим теоретиком (и по существу создателем) мадхьямаки является крупнейший индийский буддийский философ Нагарджуна (I — II вв.), виджнянавады — индийский буддийский философ Асанга (IV в.) и Васубандху (в поздний период своей деятельности). Главное внимание Нагарджуна и его последователи сосредоточили на важнейшем махаянистском тезисе об условной (относительной) реальности (и в конечном счете иллюзорности) единичных сущностей. Виджнянавадины старались решить вопрос об источнике иллюзий относительно реальности какого бы то ни было явления в процессе возникновения таких иллюзий.

В махаяне буддийская философия достигла своего наивысшего расцвета. Теоретики этого направления прилагали огромные усилия для доказательства истинности фундаментальных положений своих учений, что в немалой степени стимулировалось борьбой с представителями хинаяны, между школами в самой махаяне и, наконец, с небуддийскими религиозными и философскими системами и в самой Индии, и (позднее) за ее пределами.

Отправным моментом в построении доктрин мадхьямаки стало переосмысление закона о всеобщей причинности, т. е. «пратитья-самутпады». Логику рассуждений Нагарджуны по этому важнейшему вопросу можно представить следующим образом.

Прежде всего была подчеркнута неразрывная, органическая связь между определением и определяемым: все «дела и вещи» обязательно как-то проявляются, имеют внешнее выражение, а любые определения всегда что-то характеризуют. Следовательно, нет сущности без атрибута и наоборот. Однако все «дела и вещи» могут быть названы, определены только лишь относительно друг друга. Поэтому, говорит Нагарджуна, «если не имеется «себя» (что можно трактовать как субъект, первый член биннома.— А.И.), то нет и «его» (т. е. второго члена биннома, объекта.— А.И.)» («Мадхьямака-карикас»), т. е. — и это принципиально важный момент — нечто выявляется при наличии некой точки отсчета, которая, в свою очередь, устанавливается также только относительно другой точки отсчета, и так до бесконечности. Абсолютной точки отсчета не существует. Далее, поскольку за любым атрибутом должна стоять некая неотделимая от него сущность, то последняя так же относительна (как и атрибут), а не истинно реальна.

Следовательно, любое единичное (отдельное, отграниченное от другого) можно назвать существующим лишь относительно другого единичного. Пафос всех рассуждений Нагарджуны был направлен на доказательство важнейшего для мадхьямиков, а вслед за ними и для

теоретиков других школ махаяны, положения о конечной нереальности единичного, т. е. дхарм.

Нагарджуна тщательно проанализировал возможность безотносительного определения категорий движения, покоя, субстанции, качества, времени, изменения, причинности, «я», а также существования Будды в облике человека и показал, что невозможно назвать что-либо само по себе, иначе: «ничто не является самостоятельно существующим, ибо все основано на бесконечной серии причин и следствий»⁴.

Итак, «вещи не рождаются (не возникают) из самих себя (доел. — из собственных тел.— А.И.); (они) обязательно ждут массы внутренне присущих и внешних причин»,— говорит Нагарджуна. Следовательно, «вещи возникают из (различных) причин и поэтому не имеют (явственной природы. А если у них нет собственной природы, то как могут существовать эти вещи?» «Если бы вещи не возникали из (различных) причин, у них была бы собственная природа».

Мадхьямака не ограничивалась только отрицанием истинной реальности единичного, в том числе дхарм. На самом деле за относительной, условной реальностью стоит истинная реальность (санскр. «татхата» — таковость). Из рассуждений Нагарджуны выходит, что истинно реальной признается «сущность, которая имеет собственную природу, не порождается причинами и не зависит от чего-либо другого». Такой вывод логически следовал из доказательства условной реальности того, что находится в причинной (и координационной) связи с другим.

Таким образом, в системе рассуждений появляется понятие Абсолюта, представляющего собой нечто безусловное и поэтому истинно реальное. Естественно, что перед теоретиками мадхьямаки встал вопрос о возможности определения сущности Абсолюта и соотношения его с феноменальным бытием. Для решения этих трудных проблем Нагарджуна вводит категорию «шунья» («пустота», «пустое»).

«Шунья» — чрезвычайно емкое понятие, и значение термина чаще всего можно установить только в общем контексте высказывания. Посредством «шунья» характеризуются как единичные сущности (дхармы), так и Абсолют, т.е., если исходить из буквального значения слова, они «пусты». Однако в философском плане «шунья» никогда не означала пустоту в буквальном смысле слова или же небытие. Адекватное источникам понимание «шуньи», доминирующее в современной буддологии, в большой мере является заслугой Ф. И. Щербатского.

В первом случае «шунью» следует трактовать прежде всего как отсутствие сущностных характеристик какого-либо феномена и соответственно отсутствие истинной сущности и наличие только относительной. Во втором случае в «шунье» акцентируется значение безатрибутности, принципиальной невозможности дать определение всеобщему. В этом смысле Абсолют пуст, «перед ним слова останавливаются»⁵.

В конечном счете Абсолют («истинно реальное») признавался тождественным «шуньяте», «пустотности», в смысле недифференцированности, внутренней непротиворечивости, с одной стороны, и необусловленности, абсолютной целостности — с другой. Однако Абсолютное бытие («истинная реальность») кажется феноменальным, если его воспринимать через, как говорили мадхьямики, «временные имена», и, наоборот, если «превзойти» последние, то откроется истинная сущность бытия. Как замечает Т. Р. В. Мурти, различие в данном случае «эпистемологическое, а не онтологическое»⁶.

Чрезвычайно актуальным для мадхьямиков являлся вопрос о возможности постижения Абсолюта. Единственным средством видения «истинной реальности» признавалась «праджня», некая высшая мудрость, интуитивное знание. Интеллект в процессе познания оперирует набором категорий, логических конструкций, которые принципиально не могут быть средством получения адекватного знания истинной реальности, поскольку делает ее «двойственной». Разделение целого, согласно мадхьямикам, присуще самой природе разума, который, с одной стороны, не способен постичь Абсолют, а с другой — выдает плоды своей деятельности, выраженные в каких-либо концепциях (другими словами, определениях, которые относительно), за действительную картину бытия. С этой точки зрения любые утверждения об Абсолюте (как, впрочем, и о «делах и вещах»), начиная с самых общих — «существует» или «не существует», объявлялись ложными. Надо сказать, что именно отсюда берет начало иррационализм (и, соответственно, мистицизм), столь характерный для буддизма махаяны и подучивший законченное выражение в школах чань (дзэн)-буддизма.

В ряде махаянистских сутр (например, Аштасахасрика-сутре) эксплицитно выражена идея тождества «праджни» как высшей мудрости Будды с самим Буддой в «теле Дхармы». «Праджня» трактуется не как приобретаемая живым существом способность к постижению Абсолюта, а как нечто исконно живому существу присущее и при определенных условиях ему открывающееся. Таким образом, выстраивается цепочка тождеств: «татхата» («истинная реальность», Абсолют) — «праджня» («высшая мудрость», интуитивное знание) — Будда (в «теле Дхармы»). И все это, будучи лишенным каких-либо атрибутов, «шуньята» («пустотность»). Онтологизация Будды и «праджни» привели к идентификации «тела Дхармы» (и, соответственно, «высшей мудрости») с бытием вообще. С этой точки зрения кажущиеся различными и раздельно существующими «дела и вещи» являются видимыми проявлениями «тела Дхармы».

Отождествление Будды (в «теле Дхармы»), «праджни» и бытия вообще определило новое понимание нирваны, ставшее общим практически для всех школ махаяны, и стимулировало разработку этой важнейшей категории буддийского учения.

Из рассуждений мадхьямиков о лишь кажущемся различии «дел и вещей» следовал принципиально важный вывод о тождественности чувственно воспринимаемого мира, бытия всего единичного (т. е. сансары) и нирваны. В свою очередь, поскольку все уровни бытия есть проявления Будды в «теле Дхармы», данная характеристика распространяется и на нирвану. Следовательно, нирвана и Будда, отмечает Ф. И. Щербатский, различные названия одного и того же ⁷. Значит, все находящееся на «сансарическом» уровне бытия несет в себе сущность (естество, природу, потенцию) Будды. Этот вывод имел фундаментальное значение для разработки сотериологических доктрин и ряда других учений махаянистских школ.

Нирвана, как и все другие уровни бытия, «пуста» («шунья»), т. е. никакие сущностные характеристики ее невозможны. Поэтому мадхьямики не предлагали никаких положительных определений нирваны, а об ее «определенном знаке», т. е. виде, Будда, по словам Нагарджуны, проповедовал «ради людей», другими словами, давал нирване «временные имена».

Мадхьямака допускала возможность спасения всех живых существ, что вытекало из концепции о Будде-Абсолюте, но постижение тождества сансары и нирваны и тем самым обретение последней считалось трудным делом. Быстрота процесса спасения зависит от многих факторов, и прежде всего от самого человека. Некоторые способны просветлиться в одно мгновение, однако большинству приходится проходить через несколько перерождений, прежде чем у них появятся необходимые для просветления данные.

Философские основания виджнянавады строятся в весьма строгой иерархической соподчиненности и начинаются с анализа феноменального бытия, которое представляется как поток дхарм. Виджнянавадины насчитывают сто их разновидностей, которые группируют по тем же категориям, что и философы хиняяны.

Дхармы, относящиеся к сознанию, представлены в виджнянаваде восемью разновидностями (напомним, в хиняяне — одной) и образуют три типа сознания. Прежде всего выделяется шесть видов дхарм, которые обуславливают осознание слышанного, видимого, осязаемого, обоняемого, ощущаемого на вкус и представляемого ментальным органом. Этот тип сознания называют «шестью сознаниями».

Второй тип — обобщающее, концептуализирующее сознание (санскр. «манас»). Оно систематизирует результаты осознания, получаемые первыми «шестью сознаниями», производит «различения дел и вещей», выделяет субъекты и объекты и в конечном счете при помощи логических построений доказывает реальность «я». Поэтому данный тип сознания рассматривается как продуцент заблуждений.

Третий тип — «сознание-хранилище» (санскр. «алая-виджняна»), в котором находятся так называемые «семена» представлений: «семена» как раз и порождают иллюзию существования «дел и вещей». Трак-

товка «алая-виджняны» в сочинениях индийских буддийских авторов не отличается последовательностью. Иногда она отождествляется с Абсолютом («татхатой»), иногда представляется в качестве категории феноменального бытия — как нечто вбирающее в себя единичные сущности. Наконец, «алая-виджняна» толкуется как поток индивидуального сознания. Три типа сознания в самом общем виде определяются так: мысли — первый тип; разум (мышление) — второй тип; собственно сознание — третий тип, т. е., по существу, строится иерархия психических функций человека.

«Алая-виджняна» прежде всего хранилище «семян». «Семя» — некая сила, потенциальная возможность, причинный фактор возникновения, точнее говоря — проявления дхарм из «сознания-хранилища». «Семена» обуславливают появление дхарм первых четырех категорий, т. е. дхарм, «подверженных бытию».

«Алая-виджняна» сама по себе бездеятельна, и «семена», хранящиеся в ней, находятся в спокойном состоянии. Для приведения «семян» в действие необходимы внешняя причина, стимул, некий деятель. И роль такого деятеля выполняет концептуализирующее сознание, сознание второго типа, по классификации виджнянавадинов. Оно является посредником между «шестью сознаниями» и «алая-виджняной» и как бы извлекает «семена» из «хранилища». Обусловленные «семенами» конфигурации дхарм через сознание — "манас" — воспринимаются «шестью сознаниями», и в результате обыкновенный человек ощущает собственное «я» и воспринимает то, что на уровне обыденного сознания представляется окружающим его миром со всеми происходящими в нем событиями. По принципу обратной связи такого рода информация поступает в сознание второго типа и оттуда в виде «семян» «выкуривается», если воспользоваться буддийским термином, в «алая-виджняну».

«Семена» наделяются общими для всех них качествами: 1) могут проявляться только на один момент, появление новых «семян» также не может длиться более одного момента; 2) «семена» проявляются одновременно с тем, что получается в результате их проявления; 3) проявление «семени» синхронно с функционированием в данный момент соответствующего из «шести сознаний»; 4) «семена» имеют те же качественные характеристики, что и их проявления; 5) манифестация «семени» происходит только в результате соответствующего причинного действия; 6) каждое «семя» может производить только одному ему присущее и только для него характерное проявление.

«Семена» подразделяются на изначально существующие и новые, появившиеся в результате манифестаций; универсальные и индивидуальные; «хорошие» и «плохие».

Универсальные «семена» обладают одинаковыми качествами и присутствуют в «сознаниях-хранилищах» всех живых существ. Они обуславливают одинаковые в каждом случае проявления и соответ-

ственно восприятия. Поэтому все люди более или менее одинаково воспринимают горы, реки и т. п. Индивидуальные «семена», будучи свойственны «алая-виджняне» только отдельного живого существа, предопределяют различия в восприятиях и оценках явлений.

В «алая-виджняне» хранятся как «хорошие», так и «плохие» «семена», обуславливающие проявление или «подверженных бытию», или «не подверженных бытию» дхарм (последние, как мы помним, благоприятны для спасения). Ответственность за извлечение «семян» из «алая-виджняны» несет сознание второго типа, которое у обыкновенного человека, по мнению виджнянавадинов, наделено самыми отрицательными качествами.

Итак, феноменальный мир продуцируется при помощи «семян» из «алая-виджняны» и воспринимается «шестью сознаниями». Однако все многообразие представлений, т. е. конфигураций дхарм, обусловленных «семенами», сводилось в виджнянаваде к трем типам: 1. Бытие конституировано всеми разновидностями дхарм. Асанга говорил, что такая картина мира «лишена смысла», ложна. Виджнянавадины подчеркивали полную иллюзорность бытия, воспринимаемого таким образом. 2. Феномены возникают во взаимодействии друг с другом и во взаимозависимости друг от друга, т. е. это мировосприятие хинаянистского типа — признается истинная реальность единичных сущностей-дхарм и «механизм» образования той или иной картины, следовательно, ее иллюзорность. 3. Истинное представление о бытии: постигается «недвойственность» всего сущего, принципиальная «одинаковость» всех дхарм, т. е. бытие представляется в виде некой целостности, иллюзия наличия у дхарм (всего единичного) истинной сущности преодолена. В конечном счете оказывается, что истинный вид дхарм — отсутствие каких-либо видов, истинно «только-сознание».

«Только-сознание» — это «истинная таковость» («татхата»), т. е. Абсолют. В отличие от мадхьямиков, пишет Т. Р. В. Мурти, виджнянавадины нашли положительное определение Абсолюта, назвав его «только-сознанием», а «пустым» (т. е. «лгунья»), — причем в прямом смысле слова, считали любые «разделения», например противопоставления субъекта объекту.

Сотериологическая доктрина виджнянавады обосновывалась указанными философскими положениями. Поскольку главную роль в «искурировании семян» из «алая-виджняны» и передачи, туда новой информации играет разум, то главной задачей является регулирование функции сознания второго типа, разума. Разум не должен извлекать из «алая-виджняны» «семян» и способствовать поступлению туда новых. Поскольку сознание второго типа трактуется сугубо отрицательно, то путь к просветлению проходит через ограничение и в конечном счете подавление деятельности «манаса». Как раз здесь наиболее ярко проявляется иррационализм виджнянавады. Дискриминация разума компенсируется выявлением «праджни», высшей мудрости, разум заменяется неким знанием высшего порядка. Естественно, был разработан комплекс средств, при помощи которых

становилось возможным выявление в себе «праджни» и достижение спасения.

Просветление (и, следовательно, обретение нирваны) заключается в постижении (подчеркнем, интуитивном) Абсолюта (т. е. отсутствия «двойственности»), а также тождества сансары и нирваны) и отождествлении того, кто просветлен, с Буддой. Следует отметить, что в виджнянаваде исключительно большое значение придавалось медитированию, для чего широко применялись йогические приемы психофизического тренинга.

Принципиальное расхождение между мадхьямакой и виджнянавадой проявилось в трактовке виджнянавадинами возможностей достижения спасения. Все живые существа были поделены на пять групп, и возможность выявления в себе «природы Будды» и, следовательно, обретения нирваны признавалась только за двумя категориями, чем фактически отрицалась всеобщность спасения.

Подавляющее большинство буддийских школ, возникших в ареале распространения буддизма, в основу своих учений положили доктрины мадхьямаки, а Нагарджуна объявляли своим первым патриархом. Представители некоторых из них (прежде всего китайских Тяньтай, Хуаянь, Чжэньянь и их японских аналогов) разработали сложнейшие религиозно-философские системы. В других (например, в школах амидаизма и дзэн-буддизма) акцент делался на конкретных методах достижения просветления. Учение виджнянавады за пределами Индии наследовала, по существу, единственная школа — китайская Фасян (ее японский аналог — Хоссо), ученые монахи которой в течение многих поколений углубляли и развивали ее положения. Тем не менее виджнянаваде, несмотря на попытки китайских и японских теоретиков доказать обратное, отказывали в праве называться махаянистским учением, т. е. признавали ее неполноценным буддизмом, из-за того, что, согласно сотериологической доктрине виджнянавады, далеко не все живые существа могли обрести нирвану. Буддисты на Дальнем Востоке и в Тибете во главу угла своих философских изысканий и теоретических выкладок ставили доказательства всеобщности спасения (законченное выражение это получило в доктрине школы Чжэньянь — «стать Буддой в этом теле», т. е. при жизни человека. Данная сотериологическая установка определяла и общее направление теоретизирования в буддийских школах во многих странах Азии.

Глава XIII

ПРАВОСЛАВНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Православная философия впервые получила широкое развитие в Византии в связи с борьбой за утверждение восточной разновидности христианства и обоснование основных принципов вероучения.

Опираясь на патристику, платоновско-аристотелевскую традицию и мистику ареопагитиков, ее видные представители Иоанн Дамаскин (675 — 753), патриарх Фотий (ок. 820 — ок. 891) предприняли попытку раскрыть весь комплекс христианских представлений в соответствии с требованиями аристотелевской логики с целью обосновать истинность и непреходящую ценность христианского вероучения. В обширной работе «Источник знания» Иоанн Дамаскин использовал совокупность знаний своего времени. Считая источником всякого знания откровение, он одновременно разработал сложную систему доказательств истинности христологических догматов. Задачей философии, с его точки зрения, является приобщение человека к мудрости, которая представляет один из важнейших атрибутов Бога. Философия помогает познать духовный и материальный мир, уяснить роль и значение нравственных норм, христианских принципов семейной и общественной жизни. Иоанн Дамаскин сформулировал основополагающие установки схоластики, в том числе и представление о науке как служанке богословия. В его сочинениях мистика переплетается с рационалистическими посылками.

В последующие века в византийской философии усиливаются мистические и иррациональные тенденции. В произведениях Григория Паламы (1296 — 1359), Григория Синаита (60-е гг. XIII в. — 40-е гг. XIV в.), Николая Квасилы (ок. 1320— 1371), названных исихастами (греч. *hesycha* — покой, молчание, отрешенность), единственным средством познания божественной истины признается молитвенное созерцание, аскетический подвиг, мистическое озарение.

Православная философия Византии оказала огромное влияние на все православные церкви, в том числе и на русскую. На славянский язык были переведены основные сочинения исихастов. Особенно привлекательным оказалось учение Григория Паламы (1296 — 1359) о двух модусах Бога. Бог как сущность абсолютно непознаваем. Он не может быть определен через атрибуты «бытия», «сущности», «природы», поскольку представляет собой сверхсущность. Но Бог проявляет себя в энергиях, которые доступны человеческому познанию через созерцание. Любая интеллектуальная философия бессильна в раскрытии трансцендентности Бога и восприятия воплотившегося Слова.

Особенно популярными в XIV — XVI вв. на Руси были произведения каппадокийцев — Василия Великого (ок. 330 — 379), его брата Григория Нисского (ок. 335 — ок. 394) и его друга Григория Назианского (ок. 330 — ок. 390) и исихастов. Однако это не означает, что религиозно-философские воззрения были однородными. Крайнему мистико-созерцательному направлению, разделяемому Сергием Радонежским (1314— 1396), Нилом Сорским (ок. 1433 — 1508), противостояло рационально-схоластическое в лице Иосифа Волоцкого (ок. 1439— 1515), Зиновия Отенского (? — ок. 1568). Хотя рациональ-

но-схоластическая тенденция не приобрела в русском православии заметного влияния, тем не менее она не прошла бесследно и в различных формах на непродолжительное время выступала на передний план.

В дальнейшем исихазм прочно вошел во все системы русской православной философии. Переориентация в конце XVII в. на западно-европейскую схоластику, на «христианский аристотелизм» и метафизический телеологизм Х. Вольфа (1679 — 1754) не была ни долговременной, ни устойчивой. Вольфианский догматический рационализм, центрами распространения которого были Киево-Могилянская и Московская Славяно-греко-латинская духовные академии, теряет в середине XVIII в. свою популярность, и в церковной ориентации господствующее положение вновь приобретает византийский мистицизм.

§ 1. Академическая философия

В конце XVIII — начале XIX в. формируется направление в православной философии, получившее название академической философии. Ее общие принципы разрабатывались профессорами философских кафедр Московской духовной академии — Ф. А. Голубинским (1797— 1854), В. Д. Кудрявцевым-Платоновым (1828—1891), Казанской духовной академии — А. И. Бровковичем (? — 1890), В. И. Несмеловым (1863 — 1920), Петербургской духовной академии — М. И. Карийским (1840—1917), Ф. Ф. Сидонским (? — 1873), В. Н. Карповым (1798— 1867), Киевской духовной академии — П. Д. Юркевичем (1827—1874), С. С. Гогоцким (1813—1889).

Общей задачей православной философии ее представители считали формирование христианского мировоззрения посредством согласования важнейших догматических представлений с различными способами познания божественной сущности. Но в отличие от богословия философия, по их мнению, может помочь верующим усвоить христианские принципы жизни на основе всестороннего обоснования их разумности и полезности. Задачей православной философии считалось также изучение особенностей самого религиозного мирозерцания. Оно признавалось истинным только в том случае, если опиралось не на эмпирические данные, приобретенные в процессе практической деятельности, а на сверхопытное разумное знание о Боге, или, что то же самое, на идеальное знание. Это идеальное знание, по мнению Кудрявцева-Платонова, представляет собой совпадение того, чем должен быть предмет, с тем, что он есть или бывает. Истина содержится не в материальном мире, а в идее о мире. Бог является основой окружающей действительности, ее творцом и движущей силой. Отсюда истиной должно считаться только то, что совпадает с боже-

ственной идеей, воплощенной в окружающей человека действительности.

Сторонники академической философии оценивают и процесс ее познания, считают познание достоверным только в том случае, если оно наряду с материальным и духовным миром включает мир сверхъестественный. Само познание разделяется на эмпирическое, рациональное и идеальное. Эмпирическое познание объявляется предельно ограниченным, рациональное — недостаточным. Основным является идеальное познание, т. е. совокупность представлений о божественной истине, добре, красоте, об абсолютном и совершенном существе, стоящем над миром. Оно достигается не эмпирическим или рациональным путем, а верой. Представители академической философии утверждают, что увлечение практической проверкой высших истин способно породить «материализацию научного знания», вызвать сомнения среди верующих ученых.

В онтологии центральное место отводится доказательствам бытия Бога, божественного происхождения мира и человека. Многие представители академической философии считают вполне оправданными рациональные доказательства: космологическое, телеологическое, психологическое, онтологическое, нравственное. Но при этом они подчеркивают, что каждое из перечисленных доказательств бытия Бога не выдерживает проверки, если к нему подходить только с рациональных позиций. Когда же эти доказательства будут дополнены евангельским представлением о Богочеловеке, верой в Иисуса Христа, они станут бесспорными. Единство разума и веры в познании Бога, по мнению В. Д. Кудрявцева-Платонова, способно утвердить в сознании человека трансцендентальный монизм.

Единство мира — вне мира, в Абсолютном существе, т. е. Боге. Истоки этого единства заложены в акте творения. Поэтому признание этой библейской идеи должно стать безусловным для разума. Человек — венец творения, в отличие от остальных явлений природы он поставлен Богом в центр Вселенной, является ее целью, наделен богоподобной душой. Бессмертная душа как отличительная особенность человека делает его, по мнению академиков, образом и подобием Бога. А это, в свою очередь, служит доказательством реальности Бога, поскольку без него немислимо бессмертие души.

Представителями академической философии уделялось большое внимание разработке проблем христианской морали и антропологии. Наиболее обстоятельно эта проблематика раскрыта в работах М. М. Тареева и В. И. Несмелова.

М. М. Тареев (1867 — 1934) в своих работах: «Философия жизни», «Основы христианства», «Христианская философия» — выдвинул представление о религиозной философии как высшей форме нравственного учения о христианстве. Подобное учение, по его мнению, будучи опре-

деленной системой мышления, является обоснованием истинной жизни.

М. М. Тареев настойчиво подчеркивал, что подлинно христианская философия — часть философии жизни. На основе духовного опыта, истолкованного как познание и переживание религиозных ценностей, формируется такое сознание, которое, с одной стороны, приближает верующего к сокровищнице христианской истины, а с другой — ограждает его от искажающих подлинное христианство учений. Опираясь на воззрения Р.У. Эмерсона (1803—1882), А.Шопенгауэра (1788—1860), С. Кьеркегора (1813—1855), А.Бергсона (1859—1941), В. Дильтея (1833—1911), М. М. Тареев предпринимает попытку сформулировать общие принципы такой философской системы, которая бы позволила достичь глубочайших корней мира ценностей, царства Божия, непосредственно прикоснуться к тайнам зарождения духовного мира, к рождающей силе Святого Духа, заглянуть в ту потаенную, скрытую в глубине сердца клетку, в которой впервые, в самом зародыше, определяется духовное благо.

М. М. Тареев рисует теологизированную картину направленности мировой истории. Он не ограничивается признанием божественной воли и провиденциальной цели в качестве определяющих факторов общественного развития. В его историософии заметная роль отводится и естественной необходимости, противостоящей творческому первоначалу. Естественная необходимость и определяет, по его мнению, наличие в историческом процессе трагических коллизии, «свободы плоти», аморализма, явления и поступков, чуждых человеку. Наличие в мире зла есть следствие естественной необходимости, «иноприродной духу».

Как и М. М. Тареев, основную задачу христианской философии сводил к нравственному совершенствованию В. И. Несмелов (1863—1920). В своей диссертации «Догматическая система св. Григория Нисского», а затем в основной работе «Наука о человеке» Несмелов ставит задачу определить, что такое человек, каково его реальное место в мире, в чем загадка его бытия, по каким принципам он должен формировать жизненные установки. Решение этих вопросов, по его мнению, возможно только на почве христианского мирозерцания, оснежу которого составляет духовный опыт человека. Посредством духовного опыта человек познает не окружающую действительность, а самого себя, свою собственную сущность, являющуюся не чем иным, как образом и подобием Бога. На основе духовного опыта осознаются также разумные основы жизни и идеальные цели жизни. Раскрыть и осмыслить эту тайну жизни призвана христианская философия, ибо если религия есть жизнь по вере в Бога, то философия есть мысль об истинной жизни по истинной вере в Бога.

Центральной проблемой нравственной философии В. И. Несмелова является христианская антропология. Ее исходным принципом

В. И. Несмелов считает соотношение действительной и идеальной жизни человека. Как реальное существо во всем своем многообразии человек представляет собой простую вещь мира, всецело обусловленную законом природы. Субстанциальной личностью человек становится только в силу своего идеального бытия. Именно здесь он осознает себя независимым от окружающей действительности, как реальный образ Бога. Он представляет себя как свободную причину и цель всех своих произвольных действий, стремится утвердить себя в качестве безусловной сущности. В этом дуализме личности В. И. Несмелов видит причину ее внутренней противоречивости, борьбы с собой, несовместимости моральных законов и моральной реальности. Подобная ориентация сознания неизбежно ведет к умозаключению о существовании двух миров: естественного и сверхъестественного. Выделяясь из природы в качестве независимой от ее сущности, человек осознает себя воплощением нравственного начала, свободной личностью, наделенной способностью к творчеству, разумностью, свободой волеизлияния, т. е. всем тем, что делает ее причастной к бесконечному и безусловному. На этом строится антропологическое доказательство бытия Бога. Если личность является не просто зеркальным отражением Бога, а его изображением, то, следовательно, образ Божий представлен образом человека, непосредственно и во всем объеме раскрывающего природу божественных проявлений. Познавая самого себя, человек тем самым осознает реальность такой же сущности вне человека. Загадка человека просматривается в самом акте его существования, а основа мирозерцания — в осознании им собственного бытия.

§ 2. Метафизика всеединства

Исходные принципы метафизики всеединства были сформулированы философом-мистиком, богословом и поэтом В. С. Соловьевым (1853 — 1900) в работах «Критика отвлеченных начал», «Чтения о богочеловечестве», «Оправдание добра», «Духовные основы жизни» и др. Опираясь на традиции академической философии, философско-теологические воззрения Платона (427 — 347 до н. э.) и Августина (354 — 430), кантовскую антропологию и славянофильские представления об общественной солидарности, В. С. Соловьев предпринял попытку создать всеобъемлющее христианское мировоззрение на базе обновленной религии.

Исходным принципом философской концепции В. С. Соловьева являлось учение о всеединстве. В онтологическом аспекте всеединство выступает как трехипостасный Бог, определяющий начало всякого бытия. Абсолютной формой всеединства становится вечная божественная идея, или София, содержащаяся в божественном Логосе. В качестве универсального божественного элемента всеединство

проявляется в неотделимости творца и промыслителя от бессмертной души человека. Всеединство — это единство творца и творения.

В гносеологическом аспекте всеединство выступает как цельное знание, представляющее собой неразрывную взаимосвязь эмпирического (научного), рационального (философского) и мистического (созерцательно-религиозного). Цельное знание мыслится Соловьевым как истина, включающая сущее, единое, все. В качестве такового оно вытекает не из результатов познавательной деятельности человека, а из проявления абсолютного начала в человеке, или, по-иному, веры, интуиции, созерцательности.

Определяющим началом действительности В. С. Соловьев считал сверхъестественное царство божественной идеи, отражением которой является мир. Материальный мир не представляет законченной статической картины и развивается благодаря божественной воле. Он эволюционирует от низших форм бытия к высшим. Минеральное царство как начало творческого процесса является основанием рождения растительного царства; в свою очередь, растительное царство служит условием животного царства, затем природного и, наконец, духовного человечества. Переход от низших к высшим формам бытия у В. С. Соловьева — это целесообразное воссоединение утраченного в результате грехопадения единства мира.

У В. С. Соловьева история мирового процесса предстает в виде мистического эсхатологазма. Однако в отличие от ортодоксальных богословов В. С. Соловьев пытался создать концепцию оптимистической эсхатологии, в соответствии с которой спасение человечества обеспечивается его приобщением к идее богочеловека. Религиозная философия освобождает сознание людей от внешней авторитарности и приобщает их к осознанному усвоению христианских ценностей.

Совокупность христианских ценностей, и в первую очередь божественной сферы истины, добра и красоты, составляет у В. С. Соловьева положительное всеединство, постигаемое на основе цельного знания. Цельное знание предполагает в качестве исходного принципа веру в безусловное существование абсолютного начала. Абсолютное, как всеединство, придает миру характер завершенной системы. Его сущность не может быть познана на основе суждений или выводов познающего субъекта, а постигается посредством приобщения к всеединству. Цельное знание, по мнению В. С. Соловьева, не может быть получено эмпирическими или рациональными средствами. Эмпирическое знание способно раскрыть только внешнюю сторону явлений, рациональное — особенности самого мышления. Истина же, или сущее, не дана человеку ни в опыте, ни в мышлении. Как абсолютная ценность, истина достигается в конечном счете мистическим путем. Что же касается эмпирического и рационального познания, то они у В. С. Соловьева выполняют вспомогательную роль. Утверждение об истинном знании как синтезе эмпирического, рационального и мистического познания

является основанием для общего вывода о безусловной необходимости единства науки, философии и религии. Подобное единство, именуемое свободной теософией, позволяет рассматривать мир как завершенную систему, обусловленную всеединством или Богом. А это, в свою очередь, способствует формированию целостного христианского мировоззрения, сердцевиной которого должен стать догмат о богочеловечестве.

В общественной жизни принцип положительного всеединства реализуется в приобщении к идее богочеловечества. Природный человек, т. е. не просветленный божественной истиной, противостоит, по утверждению В. С. Соловьева, другим людям как чуждая и враждебная сила. В борьбе за существование он противопоставляет себя другим, узурпируя тем самым принцип свободы и равенства и провозглашая политику социальных и национальных антагонизмов. Только в том случае всемирная история придет к торжеству мира и справедливости, правды и добродетели, если объединяющим общественным началом станет воплощенный в человеке Бог, переместившийся из центра вечности в центр исторического процесса. Совершенное общественное устройство предполагает, с точки зрения В. С. Соловьева, единство вселенской церкви и монархического государства, слияние которых должно привести к образованию свободной теократии.

В этической концепции В. С. Соловьев исходит из представления о том, что своей победой над нравственным и физическим злом Христос раскрыл человеку единственно правильный путь усвоения всеобщих моральных ценностей. Кроме неба нравственное совершенствование человека поддерживают его природные чувства — стыд, жалость и благоговение. Но эти природные чувства служат индивидуальному проявлению высоких, нравственных принципов. Между тем совершенное добро может выступать только в универсальном проявлении, т. е. не для отдельной личности, а для всего человечества. Всеобъемлющее утверждение совершенного добра осуществляется посредством приобщения как личности, так и общества к нравственным принципам, принесенным на землю Иисусом Христом.

В. С. Соловьеву принадлежит значительная роль в определении перспектив обновления православия, в разработке принципов экуменизма, в пересмотре устаревших ортодоксально-традиционных положений христианства. Известно, что ведущие иерархи церкви вместе с синодом запрещали В. С. Соловьеву выступать по церковным вопросам. Но он значительно глубже, чем иерархи и синодальные власти, понимал объективные тенденции в русском православии и наметил программу теологического обновления христианства.

Представители метафизики всеединства — священник П. А. Флоренский (1882—1937), философы С. Н. Трубецкой (1862—1905) и Е. Н. Трубецкой (1863 — 1920), С. Л. Франк (1877 — 1950),

Л. П. Карсавин (1882 — 1952) и др., опираясь на учение В. С. Соловьева, сформулировали новые варианты православной онтологии, гносеологии, социологии, эсхатологии.

Наиболее видным представителем метафизики всеединства был православный священник, богослов, ученый и философ П. А. Флоренский. Свои философские воззрения он изложил в ряде работ, и прежде всего в основной — «Столп и утверждение Истины». П. А. Флоренского интересует в основном мистика В. С. Соловьева. Для него истина — это сверхрациональная целостность. Она как «живая реальность» не может быть познана на основе законов логики, способных только омертвить ее, придать ей статическую неподвижность. Познание истины становится возможным на основе разумной интуиции, тождественной религиозному переживанию, — это процесс движения от высшего к низшему, от целостности к бесконечной множественности. Истина непостижима, что же касается множества раздробленных истин («осколков истин»), то они для разума представляются противоречием, например, единосущности и трехипостасности, свободы воли и предопределения. Истина оказывается антиномичной не как отражение антиномичности догмата, а как следствие антиномичности рассудка.

Как и И. Кант, П. А. Флоренский считал антиномией не сам объект познания, а представления человека о нем. Разум не может найти в себе точку опоры, ему недоступны глубины догматических определений. Поэтому разрешение подобных противоречий возможно только на основе безусловного признания истинности догматов. П. А. Флоренский ограничивает познавательные возможности человеческого разума, с тем чтобы повысить авторитет веры. Только в том случае, если будет признано, что «Истина есть единая сущность в трех ипостасях», т. е. что Бог и есть истина, станет возможным совмещение противоречивых суждений. В таком случае кажущаяся рассудочная нелепость тринитарного догмата может быть преодолена и ниспровергнута подвигом веры. Познание истины у П. А. Флоренского в конечном счете становится возможным только на основе реального вхождения в недра божественного триединства.

Своеобразие философско-богословских конструкций П. А. Флоренского состояло в том, что, в отличие от общепринятой системы обоснования вероучительных принципов с помощью тех или иных научных данных, он главным образом известные научные положения подкреплял и иллюстрировал религиозно-философскими и богословскими посылками. Он широко использовал рационалистические доказательства для обоснования истинности богословских выводов. Антиномии рассудка служат у П. А. Флоренского не только доказательством реальности абсолютного трехипостасного Бога, но и средством осознания сущности тварного бытия как божественного творчества.

Антропологические воззрения П. А. Флоренского основываются на

принципе божественной любви. Без этого может наступить только психическое и нравственное разрушение личности. Разрыв человека с полюсом святости и выражение своей «самости» тождеством «я — я» ведут его к утрате богоподобия и превращению в дьяволоподобие. Подобное разрушение личности П. А. Флоренский называет второй смертью — отделением души от духа, в отличие от естественной смерти, разделяющей душу и тело. Вне богоподобия человек лишается собственной субстанциальной основы, утрачивает свои созидательные качества, оказывается вне идеи жизни.

Заметной и влиятельной фигурой в русской религиозной философии был С. Н. Булгаков (1871 — 1944). В работах «Два града», «Свет невечерний» и других С. Н. Булгаков изложил сущность своих религиозно-философских взглядов. Исходным в религиозном сознании является ощущение божественного мира. Истины веры раскрываются в мистическом переживании, воплощенном в словесных символах. Центральной онтологической проблемой религиозной философии С. Н. Булгакова в соответствии с апофатической традицией стало божественное ничто. Из ничто сотворен мир. Акт творения — это превращение небытия (укон) в бытие (мэон), или, иначе, самораздвоение абсолютного. Ничто в отличие от библейского «ничего» становится актуальным бытием, из которого божественным словом создаются небесные тела, растительный и животный мир. Основное назначение категории «ничто» — обосновать трансцендентность Бога посредством последовательного утверждения того, чем Бог не является.

Одной из центральных проблем метафизики всеединства С. Н. Булгакова является учение о софийности мира. Учением о Софии решается философский и богословский вопрос об отношении творца к своему творению, объясняется и оправдывается неадекватность сотворенного мира представлению о сущности божества. Понятие Софии у С. Н. Булгакова означает и идеальную основу мира, и «небесный прообраз сотворенного человечества», это и душа мира, и его объединяющая сила, и вечная женственность в Боге, и премудрость Божия. Слияние Софии и ничто — это сотворение мира. Благодаря божественной премудрости, реализуемой в обществе, все разрозненное и единичное приобретает целостность, богочеловеческий характер. Мировая душа проявляется в сознании и воле каждого отдельного человека и выступает в качестве синтезирующего начала всего многообразия социальной деятельности.

Булгаковская софиология в применении к историческому процессу выражается в эсхатологизации общественного прогресса, включении в сознательную деятельность людей провиденциальной цели. София обуславливает и характер общественного развития «как провидение, как объективная закономерность, как закон прогресса», она обеспечивает реализацию христианского идеала. С. Н. Булгаков подчеркивал, что только христианское мировоззрение позволит утвердить

справедливые принципы производства и распределения, свободы и равенства, лучшей социальной организации общества и подлинной культуры.

§ 3. Новое религиозное сознание

Кризис официального богословия и церкви, проявившийся в середине XIX в., особенно обострился на рубеже XIX и XX столетий. Необходимость ограждения религии от надвигающейся опасности понимали наиболее дальновидные церковные и нецерковные мыслители, предпринявшие еще одну попытку приспособить традиционную православную доктрину к новым условиям развития России.

Наиболее видными представителями религиозно-философского обновления в церковных кругах были епископ Сергей (Страгородский Иван Николаевич; 1867 — 1944), позже местоблюститель патриаршего престола и патриарх, протоиерей С. А. Соллертинский, протопресвитер И. Л. Янышев (1826 — 1910), архимандрит Антоний (1864 — 1936), Е. П. Аквилонов и др. В среде либеральной интеллигенции обновлением исторического христианства и его философии занимались Л. И. Шестов (1866—1938), И. О. Лосский (1870—1965), Н. А. Бердяев (1874 — 1948), С. Н. Булгаков, Д. С. Мережковский (1865—1941), В. В. Розанов (1865—1919), Д. В. Философов (1875 — 1929), Н. М. Минский (1855— 1937).

Одним из видных представителей «нового религиозного сознания» экзистенциалистского направления начала XX столетия был Н. А. Бердяев. Нетрадиционная постановка онтологических, гносеологических, социально-этических проблем сделала его популярным в среде многих философов, социологов, политологов, писателей и публицистов. Н. А. Бердяев стал выразителем воззрений буржуазно-либеральной интеллигенции, недовольной «политическим победоносцевским клерикализмом», «откровенно охранительной функцией православной церкви», объявлявшей самодержавие «чисто христианским правительством». Он разработал собственный вариант православного персонализма, включающего философские, политические, экономические, нравственные, эстетические воззрения. В своих работах «Философия свободы», «Опыт эсхатологической метафизики», «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого», «Самопознание» и других он изложил систему своих философских взглядов. Исходным принципом персоналистской конструкции Н. А. Бердяева, ее основой является понятие универсального, абсолютного бытия. Оно трансцендентно, не имеет пространственных и временных определений, не подчинено закону необходимости. Носитель универсального бытия — божество. Оно обуславливает

единство бытия, отсутствие в нем зла. В процессе грехопадения возникло другое — вторичное бытие, в котором все стало временным, т. е. исчезающим и возникающим, умирающим и рождающимся; все стало пространственным и отчужденным. Вторичное бытие распалось на составные части, в том числе и материальный мир, лишенный смысловой связи. Н. А. Бердяев допускает существование независимого от Бога «ничто», использованного для сотворения мира. Эта точка зрения была оценена отрицательно не только православными богословами, но и сторонниками обновления христианства.

Считая природное бытие символическим отражением первореальности, Н. А. Бердяев тем самым отвергает библейский креационизм и провиденциализм. Бог у него не наделяет человека свободной волей, он не властен над небытием. Иррациональная свобода существует до акта творения, как первичный хаос она несет в себе зло и страдания, ужас смерти и бессмысленность бытия. Она представляет «вневременное свершение», делает невозможным осмысление мирового процесса. Беспомощность познавательного процесса, с точки зрения Н. А. Бердяева, можно преодолеть ориентацией познания не на «факты науки», а на «факт религиозного откровения».

Наличие двух несводимых реальностей — первичной и вторичной — предполагает у Н. А. Бердяева различные формы их познания: мистическую интуицию, посредством которой постигается идея бытия, и объективацию как средство постижения предметной, вторичной реальности. Мистическая, или первичная, интуиция рисуется Н. А. Бердяевым как нерационализированное познание сущего, раскрывающее «логос, смысл мира». Это органически целостное познание, тождественное соборному разуму. Основными степенями восхождения к истине посредством мистической интуиции являются догматы. Они — «лестница к небу и Богу», «могучее орудие творческого перерождения мира, творческого его развития».

Этическое учение Н. А. Бердяева также во многом отлично от православной ортодоксии. Признавая наличие абсолютного и вечного нравственного закона, данного в Откровении, он одновременно существующее в мире зло соотносит не со свободой воли человека, а с иррациональной свободой, коренящейся в первичном хаосе, предшествующем акту творения. Бог не творит ни добро, ни зло, и поэтому он не несет за них ответственности. Бердяевский вариант теодицеи тем самым исключает ортодоксальное представление о божественном всемогуществе. Исполнение морального долга Н. А. Бердяев соотносит со вторым видом свободы — рациональной свободой. Наконец, третий вид свободы, определяемый любовью к Богу, проявляется как божественная жертва во имя искупления мира и человека.

В соответствии со своей конструкцией свободы Н. А. Бердяев различает три ступени в развитии этических установок: этику закона, этику искупления и этику творчества. По его мнению, этика закона,

сформулированная в Ветхом Завете, устанавливает различие только между добром и злом, строгие правила и нормы, нетерпимость исходят всецело из страха перед Богом. Эта этика должна быть дополнена этикой искупления, в которой определяющим является подражание нравственному подвигу Христа. Однако подлинно христианской этикой Н. А. Бердяев считает этику творчества. В соответствии с ее требованиями страх и наказание не играют никакой роли в исполнении человеком нравственного долга. Этика творчества предполагает свободную любовь человека к Богу, размышление о Боге, истине, красоте, воспитание святости, духовное преображение, влюбленность в высший мир, возвышение личности до богоподобного совершенства. Она обуславливает достижение человеком апокатастазиса.

Философские и этические воззрения Н. А. Бердяева являются исходным принципом его социально-политических теорий. В работах «Смысл истории», «Философия неравенства», «Новое средневековье» он обосновывает неоправданность социальных революций, бесперспективность изменения общественных условий жизни вне божественного творчества. По его мнению, К. Маркс превратил исторический процесс «в окончательно лишенный души». Марксистское понимание истории было оценено им как «стремление сочетать притязания просветительского разума с мессианскими притязаниями». Между тем главной задачей истории является приобщение к тайнам духовной жизни, раскрытие человеческой судьбы, представляющей «совокупность действий всех мировых сил». В конечном счете объектом исторического познания оказывается у него то, что фиксируется в категориях «историческая память», «историческое предание».

Для Н. А. Бердяева утрачивает смысл любое учение о характере прогрессивного развития общества, если из него исключаются религиозное воззрение и надежда. Он считает не утратившими своей актуальности мессианские и хилиастические идеи, поскольку идея прогресса предполагает такую цель исторического процесса, которая не имманентна ему, т. е. лежит не внутри истории, не связана с какой-либо эпохой, с каким-либо периодом прошлого, настоящего или будущего, но возвышается над временем. С этих позиций он оценивает и характер социальной революции, и сущность переустройства общественной жизни на социалистических началах. В «Философии неравенства» он выдвигает идею о революции как обмане и самообмане народа, поскольку «революция всегда враждебна духу свободы». Революционное преобразование общества Н. А. Бердяев отождествляет с истреблением святости, а ее последствия — с уничтожением духовной культуры, науки и искусства. Он говорит об «апокалиптичности русской души», о склонности русского народа к нигилизму и пассивности. Что же касается революционного учения, то оно, по мнению Н. А. Бердяева, является результатом оторванности сознания человека от сознания космического. Для Н. А. Бердяева социализм лишен твор-

ческого порыва, наполнен злобой и мстительностью». При этом он сочувствует «христианскому социализму»: «Братство людей возможно лишь во Христе и через Христа», а коллективизм возможен только в «соборном сознании церкви», поскольку корни человеческих бедствий и человеческой нужды заложены в греховной природе человека и мира.

Глава XIV

КАТОЛИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

В католической философии можно выделить две тенденции: католический спиритуализм, персонализм, экзистенциализм своими корнями восходят к иррационализму и мистике древнегреческого философа-идеалиста Платона и христианского теолога Аврелия Августина, а неотомизм, тейярдизм и суарезианизм — к рационалистической традиции Аристотеля (384 — 322 до н. э.) и средневекового схоласта Фомы Аквинского (1226 — 1274).

§ 1. Неотомизм

Неотомизм (лат. *neo* — новый и *thomismus* — учение Фомы Аквинского) — влиятельное течение в философии католицизма. После периода расцвета в XIII — XV вв. и последующей утраты своих позиций в интеллектуальной жизни Западной Европы модернизированный томизм возродился в силу ряда субъективных причин в конце XIX в. Он не отрицал значения частных наук, признавал в определенных границах роль эмпирического знания, использовал некоторые постулаты рационализма, ставя их на службу теологии. Энцикликой Льва XIII (1810 — 1903) «*Aeterni patris*» («Отцу вечному», 1879) философия Фомы Аквинского (1225 или 1226 — 1274) была провозглашена вечной и единственно истинной.

Вскоре после обнародования энциклики Ватиканом была создана сеть институтов, школ и специальных католических центров, задачей которых и ныне является изучение, развитие и популяризация учения Фомы Аквинского. Этим занимаются старейший папский Григорианский университет, основанный в 1552 г. создателем ордена иезуитов Игнатием Лойолой (1491 — 1556), Институт святого Фомы в Лувене (Бельгия), католические институты в Париже, Лионе, Лилле, Турине, Академия Альберта Великого в Кельне и др. Только в Риме и его окрестностях действует около 50 католических вузов и исследовательских центров, в том числе 14 вузов, имеющих статус «папских университетов». Католические вузы и научные центры ежегодно издают сотни монографий и наименований журналов, истолковывающих

различные аспекты современной цивилизации в духе неотомизма, ищущих в учении Фомы ключ к решению многих проблем конца XX в. Видные представители неотомизма — Ж. Маритен (1882 — 1973), Э. Жильсон (1884 — 1978), Г. Веттер (род. 1911), И. Бохенский (род. 1902), Г. Манзер (1866—1949), И. де Фриз (1874 — 1959) и др.

Принцип гармонии веры и разума

Краеугольным камнем неотомизма является учение о гармонии веры и разума. В свое время Фома Аквинский, оценивая предшествующие попытки решения указанной дилеммы [иррационализм христианского апологета Тертуллиана (ок. 160 — после 220), рационализм французского философа П.Абеляра (1079— 1142)], пришел к выводу об их неприемлемости и необходимости выработки новой концепции. Тертуллиан утверждал, что разум не в состоянии постичь истины, открывающейся в акте веры, и тем самым признавал неустранимость противоречия между разумом и верой, а значит, и невозможность рационального доказательства бытия Бога. Для воззрений А. Абеляра, напротив, характерен рационализм — предварительным условием веры у него выступает разум («понимаю, чтобы верить»). П. Абеляр подчеркивал преимущества разума перед слепой верой, подвергал сомнению истинность догматов и тем самым проводил идею автономии науки по отношению к теологии.

Предложенный Фомой Аквинским и его последователями принцип гармонии веры и разума предполагает, что религиозная вера и знание суть различные пути постижения Бога, который открывается естественным образом через познаваемый разумом сотворенный мир и сверхъестественным образом — через Откровение, божественное слово. Согласно неотомизму, существуют три формы постижения истины: наука, философия и теология. Низшая из них наука; она фиксирует явления и устанавливает причинно-следственные связи между ними. Но это лишь выявление непосредственных ближайших причин, дальше которых наука не идет.

Философия — более высокая ступень рационального знания. Главной ее задачей должно быть познание Бога как первопричины и конечной цели всех вещей. Неотомисты, устанавливая функции философии, особо выделяют следующие два положения: философия, будучи наукой о высших причинах, вместе с тем является учением о первой высшей причине и в этом плане смыкается с теологией; философия посредством своей аргументации и понятийного аппарата должна выполнять служебную роль по отношению к теологии.

Рациональное знание ценно, согласно утверждению теологов, потому что оно позволяет более полно понять истины Откровения. Посредством «света разума» неотомизм пытается обосновать такие догматы, как существование Бога, бессмертие человеческой души. Но есть и догматы, при постижении которых обнаруживается ограничен-

ность философии и тем более науки. Таковыми являются догматы боговоплощения, воскресения, троичности Бога, которые постигаются только путем божественного Откровения. В этом смысле теология является в одно и то же время и вершиной рационального знания, доступного человеку, и нерациональным сверхразумным знанием, тождественным вере.

Понимание неотомистами взаимоотношения науки и философии, с одной стороны, и теологии, с другой, тесно связано с их пониманием взаимоотношения веры и знания. Принцип гармонии веры и знания сводится к следующему: истины веры не могут противоречить истинам разума, ибо Бог является творцом и Откровения, и разума. Противоречить же себе Бог не может.

Ныне католическая философско-теологическая мысль обновляет традиционную схему соотношения веры и знания за счет избирательного использования теоретических достижений наук о природе и идеалистической философии. Основными элементами этого обновления являются обоснование положения о «новом» лице естествознания, признавшего в настоящее время ограниченность своих методов познания природы, и наличие «пограничных вопросов» между теологией, философией и естествознанием. Усилия направлены на обоснование возможности интеграции теоретических достижений науки в целостное религиозное мировоззрение.

Учение о бытии

Основным разделом философии неотомизма является онтология (учение о бытии). Ее предмет и основная категория — бытие — понимается неоднозначно, поскольку неотомизм исходит из признания сверхъестественного и материального (вторичного по отношению к первому) миров. Дать определение бытия, согласно неотомизму, невозможно. Бытие для теологов — это «абсолютно первое понятие», о котором лишь можно сказать, что оно обладает существованием. С одной стороны, бытие в неотомистской интерпретации предстает как абстракция общих свойств материальных и нематериальных объектов, с другой — как Бог. Поэтому онтология неотомизма выступает и как учение о свойствах явлений природы, и как учение о бытии Бога.

Идеалистически понятое бытие состоит из потенции (она же возможность, или «чистое бытие») и акта (действительности). Потенция означает возможность изменения, становления чем-то определенным, в то время как акт — реализация потенции. Акт бытия в мире определяется божественной первопричиной посредством иерархии причин: материальной, формальной, действующей и целевой. Первые две причины находятся в самих вещах, последние — вне их. Материальная причина, как и вся материя, лишена качественной и количественной определенности; формальная выступает как принцип обретения материей конкретной определенности; действующая означает определен-

ную субстанцию в виде материи и формы, вызывающую какое-либо движение, а затем и возникновение чего-то нового; целевая определяет способ реализации действующей причины, она свидетельствует о направленности Божьего плана.

Вещи, созданные Богом, рассматриваются как субстанции, о которых можно судить по их сущности и существованию. Все, кроме Бога, состоит из сущности, т. е. из того, чем данное бытие является, и из существования, т. е. из того, что определяет существование этого бытия.

Многообразие окружающего мира неотомисты объясняют с помощью идеи гилеморфизма (греч. «гале» — материя и «морфе» — форма) или спецификой соотношения материи и формы. Первая для них — метафизически понята возможность, вторая — действительность. Материя — это неопределенная, бесформенная и пассивная, неспособная к самодвижению и самосуществованию потенция. Чтобы стать определенной субстанцией, превратиться из возможности в действительность и вообще существовать, материи требуется причина, находящаяся вне ее. В результате действия указанных выше четырех причин форма конституирует содержание — субстанцию.

В гилеморфическом истолковании все сотворенное Богом образует так называемую иерархию бытия. Первые объекты, характеризующиеся материей и формой, — минералы. Над неорганическим миром возвышаются растения и животные, обладающие смертной душой, человек и девять хоров «чистых духов» — ангелов. Человек, как и всякое бытие, есть единство потенции и акта, материи и формы. Человеческая бессмертная душа — это форма, определяющая бытие человека. Она более благородный элемент, нежели телесная организация, поскольку принадлежит Богу.

Но как соотносится бытие Бога с сотворенным им бытием? Этот вопрос неотомисты решают посредством признания аналогии Бога и мира. Они исходят из того, что Бог и созданный им мир обладают не единой и не противоположной природой, они суть аналоги. В силу этого по свойствам всякого бытия можно составить определенное представление о свойствах Бога.

Несмотря на то, что раскрытие любой категории онтологии имеет целью обоснование бытия Бога, неотомисты, не останавливаясь на этом, считают важной частью своего учения специальные доказательства его существования. Они повторяют аргументы, выдвинутые еще Фомой Аквинским: от наличия движения в мире к существованию неподвижного перводвигателя; от причинной обусловленности всякой вещи к наличию первопричины; от случайности вещей к признанию абсолютно необходимого существа; от градации степеней совершенства вещей к наличию абсолютно совершенства; от целесообразности в природе к существованию сверхприродного разумного существа — источника этой целесообразности.

Теория познания

Последователи Фомы Аквинского утверждают, что именно их теория познания позволяет именовать философию неотомизма реализмом. Основанием для этого является признание ими существования независимой от человека реальности и возможности ее познания, а также критика субъективно-идеалистического понимания процесса познания.

Признание объективной реальности действительно является исходной посылкой теории познания неотомизма, он признает значение опыта в процессе познания, поскольку считается, что только опытным путем у человека вырабатываются элементарные понятия. Но опыт не дает знания нематериальной сущности вещей.

Процесс познания неотомисты определяют как взаимоотношение субъекта и объекта. Субъектом выступает бессмертная душа человека, а объектом — сущность вещи: форма, идея. Таким образом, человек познает не сами материальные объекты, а содержащиеся в них идеальные сущности. Материя выпадает из неотомистской гносеологии. Более того, поскольку инертная и лишенная формы, а стало быть, способности к саморазвитию материя не есть объект исследования, то непременным условием процесса познания является освобождение от материи (дематериализация формы). Процесс познания выглядит следующим образом. В результате воздействия «внешних бытий» на органы чувств человека у него возникают чувственные подобия вещей, являющиеся посредниками между человеком и вещами. Эти познавательные формы не тождественны самим вещам, ибо, по терминологии Фомы Аквинского, «они не то, что мы видим», а то, «посредством чего мы видим». На основе данных форм у человека возникают образы вещей, понятия, слова, являющиеся конечным результатом познания. Указанный посредник освобождает форму от материи, и сущность вещи в неотомистском понимании становится доступной человеческому разуму, разум может воспринимать нематериальную форму вещи. Рациональное неотомистское познание — своего рода приобщение к «разуму Бога».

Вплоть до II Ватиканского собора (1962 — 1965) неотомизм выступал как единственная философская основа не только теории бытия и теории познания, но и социального учения официального католицизма. Однако уже на первых сессиях собора многие теологи отмечали, что неотомизм стал тормозом на пути католицизма к обновлению. Церковь, доказывали они, поддерживая только неотомизм, отрезает себе пути к использованию других, более дееспособных и современных философских систем.

Внутрицерковная критика неотомизма, как правило, ведется с целью очищения его от всего анахроничного и обогащения элементами других философских систем. В результате тот неотомизм, который существует ныне и признается официальной церковью, есть только

«ассимилирующий неотомизм», т. е. активно воспринимающий и приспособливающий к потребностям католицизма идеи экзистенциализма, феноменологии, позитивизма и даже отдельные элементы марксизма. Отдельные элементы указанных философских направлений можно обнаружить, в частности, в последних энцикликах папы Иоанна Павла II.

§ 2. Неоавгустинизм

Видное место в католической философии наряду с неотомизмом занимает неоавгустинизм. Многочисленные неоавгустинистские школы [«философия духа» Р. Ле Сенна; "философия действия" М. Блонделя (1861 — 1949); католический экзистенциализм Г. Марселя (1889 — 1973), персонализм Ж. Лакруа (1900—1986) и др.] объединяет приверженность к следующим принципам: признание достаточности внутреннего человеческого опыта для постижения окружающего мира; учение о непосредственном отношении между Богом и человеком; выдвижение на первый план эмоционально-интуитивных средств познания действительности; сосредоточение внимания на проблемах отдельной личности.

Теория познания В то время как неотомизм допускает рациональные доказательства догматов христианства, неоавгустинизм исходит из того, что рациональные аргументы не достигают своей цели. Главный недостаток неотомистской апологетики, по мнению неоавгустинистов, заключается в том, что она представляет религию в виде отвлеченных истин, к которым приходят в процессе познания. Но вера, согласно их концепции, не познание, а личностный, неповторимый опыт приобщения к религии и встречи с Богом.

Ориентация на интуитивно-эмоциональные пути познания Бога приводит к иррационалистическому учению о предмете и возможностях науки и философии. Неоавгустинисты признают способность разума познавать действительность, создавать научную картину мира, однако устанавливают жесткие границы применения разума и науки. Наука объявляется низшей ступенью познания, ее предмет — мир наблюдаемых явлений, она не возвышается до постановки вопросов о сущности бытия. Эмпирическое наблюдение, абстрагирование и обобщение приносят положительные результаты только в исследовании объективного мира, но непригодны для познания внутреннего мира личности.

Неоавгустинисты выступают за расширение рамок познания и признание в качестве адекватного способа постижения личности так называемого экзистенциального (лат. *existentia* — существование)

опыта. Специфика познания в экзистенциальном опыте раскрывается через понятия «тайнство», «вовлечение», «вера».

Говоря о познании мира, неавгустинисты фактически имеют в виду интерпретацию в моральном плане личного существования. Таким подходом располагает только философия, она представляет собой продукт индивидуального творчества мыслителя, посредством которого он выражает прежде всего свою личность, а не некое объективное содержание, оцениваемое с помощью логических критериев. Каждая личность создает свою философию. Сколько личностей, столько может быть и философских истин.

Центральной проблемой философии неавгустинисты считают отношения Бога и человека. Они утверждают, что погружение в недра собственного «я» создает пропасть между личностью и миром, конкретным существованием человека и бытием в целом. Чтобы избежать этого дуализма, необходимо, по их мнению, объединяющее начало, которым может быть только Бог.

Учение о бытии Благодаря интуиции человек осознает себя связанным с чем-то общеобязательным, превосходящим его, и обнаруживает присутствие бытия. Это бытие наделяется всеми свойствами христианского Бога: вездесущностью, неизменностью, бестелесностью, индивидуальностью и т. д.

Если неотомисты в учении о бытии исходят из аналогии Бога и мира, то неавгустинисты полагают, что более правильным будет обозначить отношения Бога и мира термином однородности, тождественности, единосущности. Вводя понятие однородности бытия, неавгустинисты снимают границу между Богом и человеком и тем самым пытаются доказать возможность их непосредственного общения.

Важную роль в обосновании неавгустинистского миропонимания играет идея креационизма — сотворения живой и неживой природы в едином творческом акте. Эту идею призван обосновать тезис о «бытии-акте» — некоем мистическом действии, направленном как на самого себя, так и на все остальное. Главной в трактовке акта является идея непрерывного, бесконечного творения. Бесконечный творческий акт реализуется в двух формах: творении реальности и существовании. Реальность наделена всеми характеристиками метафизического понимания материи. Она пассивна и выступает как нечто данное. Выдвигая тезис о производности реальности от «бытия-акта», неавгустинисты пытаются по-новому обосновать библейскую версию о сотворении мира Богом.

Главное внимание неавгустинисты уделяют человеку, его «существованию». Здесь они проводят общую для большинства религиозно-философских учений концепцию о двойственной природе человека. В соответствии с этой концепцией существование понимается как двойственное состояние, находящееся в зависимости от бытия и реальности.

Бытие служит источником и целью существования. Но реальность мешает существованию с ним слиться. В то же время реальность оказывается необходимым компонентом в становлении существования.

Учение о существовании служит переходным мостом от теории бытия к теории человека — антропологии. Главным в антропологии является понятие участия, сопричастности, партиципации. Партиципация рассматривается как внутреннее объединение, взаимопонимание человека и Бога на мистической основе. Это понятие наиболее точно передает отношения человека и Бога.

Партиципация имеет в своем основании творческий акт Бога, но действует Бог посредством человека. Успех познания зависит от того, какие отношения установит человек с Богом. Если человек противопоставляет себя Богу и ищет в индивидуальности основание своих действий, то он обречен на поражение. Только в гармонии с Богом человек избавится от своих недостатков, которые присущи ему как ограниченному существу.

«Философия действия» Отличительной особенностью школы «философии действия» М. Blondеля и его последователей является использование представлений французского философа А. Бергсона о непосредственном опыте, с помощью которого постигается абсолютное, положений прагматизма о действии человека как основной форме его жизнедеятельности, отказ от рассмотрения внешней (объективной) реальности и перенос внимания на чисто внутреннее, психологические процессы, со знания на веру.

Блонделисты предприняли попытку создания стройной системы оправдания и защиты религиозной веры. Возможность использования философии в апологетических целях заложена, по их мнению, в том, что имеется ряд пограничных проблем, которые одновременно входят в сферу интересов философии и религии. Такими проблемами являются проблемы человека, которые философия своими средствами решить не может и поэтому вынуждена вступать в диалог с религией. Для решения пограничных вопросов блонделисты предлагают создать особую науку — «философскую апологетику», которая призвана разрабатывать два пути приобщения к вере: внутренний — философский и внешний — теологический. Философский метод должен предрасположить человека к восприятию религиозных догм, теологический — разъяснить основные положения религии, сделать их внутренними убеждениями человека.

Блондель стремится представить христианство как динамичное учение, способствующее включению человека в активное освоение и преобразование мира. «Быть — значит действовать», — утверждает он. Через действие человек вступает в контакт с внешним миром, преобразует его, создавая материальную и духовную культуру. Главное в действии — духовная деятельность, акт выбора, принятие решения

без достаточного логического осмысления. Величие и красота действия заключаются в том, что оно есть порыв, посредством которого человек пытается превзойти собственное несовершенство. Рассматривая различные формы деятельности, Блондель пытается доказать, что каждая из них определяется трансцендентной силой. «Философия действия» подготавливает человека к усвоению истин Откровения. В тот момент, когда человек поймет, что весь его духовный мир, его взаимоотношения с другими людьми находятся в зависимости от его отношения к Богу, он осознает необходимость полного усвоения истин веры.

Христианский (католический) экзистенциализм Основатель католического экзистенциализма Г. Марсель. Он считает, что приобщение к Богу возможно только индивидуально, через личный неповторимый опыт. Такая установка приводит его к необходимости противопоставления всем внешним социальным сторонам существования человека в качестве подлинного мира субъективных чувств и переживании. Противопоставление двух миров нашло отражение в гносеологии Г. Марселя в виде антитезы «проблемы» и «таинства». К «проблеме» относится мир науки, все то, что лишено субъективности. «Таинство» определяется Г. Марселем как сфера, в которой стирается грань между субъектом и объектом и происходит непосредственное проникновение в действительность. Тожество осуществляется в богопознании, а богопознание совершается в процессе непосредственного общения Бога и человека. Такое общение возможно только для человека, достигшего состояния внутренней сосредоточенности, уравновешенности. Высшая форма общения человека и Бога у Г. Марселя — это любовь. Он представляет ее как «прорыв свободы», носящей божественный характер. Чувство любви открывает людям непосредственное присутствие абсолютного, создает единение Бога и человека.

Как убежденный католик, Г. Марсель признает важным догмат о спасающей роли церкви. Церковь, по его представлению, должна выступать как организующее начало, которое создает необходимые предпосылки для принятия людьми религиозных убеждений. Г. Марсель ратует за тотальную евангелизацию всей общественной жизни, отводит церкви роль не только воспитателя в религиозном духе, но и регулятора всех общественных отношений.

§ 3. Тейярдизм

С совершенно иных позиций, чем неотомизм и неоавгустинизм, решает религиозно-философские проблемы П. Тейяр де Шарден (1881—1955), верный член ордена иезуитов и видный ученый — палеонтолог, археолог, биолог. Учение П. Тейяра противостоит ортодоксаль

ным томистским представлениям о мире и человеке. За религиозное инакомыслие П. Тейяр при жизни был лишен церковными властями права преподавания и публикации философско-теологических сочинений. Однако начиная с 60-х годов его взгляды широко используются в модернистских концепциях самой различной ориентации.

Философско-теологическая интерпретация природы П. Тейяр де Шарден считал необходимым коренным образом пересмотреть христианское миропонимание, внести в него элемент движения, развития. Центральным методологическим принципом современного мышления он провозгласил эволюционизм. Принцип эволюции, по его словам, коренится в самой действительности и присущ всем явлениям природы.

Мир, согласно концепции П. Тейяра де Шардена, постоянно находится в процессе изменения, развития от простого к сложному, от низшего к высшему. Он отмечает также взаимосвязь количественных и качественных изменений и считает, что появление нового качества нельзя объяснить, если не ввести в естественную историю понятие скачка как критической точки изменения состояний, через который последующий этап эволюции отрицает предшествующий. Эволюция начинается в определенной точке, «точке Альфа». Основными критическими точками процесса развития мира — космогенеза — выступают у Тейяра следующие этапы: неорганическая природа («преджизнь»), органическая материя («жизнь»), духовный мир («мысль», «ноосфера») и Бог («точка Омега»). Большое значение Тейяр придает третьему этапу эволюции, связанному со становлением и развитием человечества. Человек есть звено в биологической эволюции» связанное с предшествующими этапами. Однако он занимает совершенно исключительное место в мироздании, потому что на этом уровне возникает высшая форма в развитии мира — мысль, сознание, духовность.

По Тейяру, до появления человека с его уникальной способностью к мышлению все в мире было разобщено, и это разобщение постоянно усиливалось. Человек же через свою деятельность постоянно осуществляет высший синтез всего существующего, создает новую сферу — сферу духа. Именно эту сферу Тейяр по аналогии со стадиями геохимического развития Земли — барисферой, литосферой, биосферой — называет ноосферой — мыслящим пластом Земли.

В целях обоснования концепции о превосходстве идеального начала над материальным, о духовно-личностной основе мироздания Тейяр выделяет положение о всеобщей одушевленности материи. Для объяснения возможности происхождения всего сущего из единой субстанции необходимо допустить, что атомы, электроны, элементарные частицы должны иметь некие «зачатки духа». Духовный слой бытия Тейяр рассматривает как особую энергию, он называет ее «радиальной» в

отличие от механической «тангенциальной» энергии. Именно радиальная энергия обуславливает развитие материи и влечет каждый материальный объект в направлении все более сложного, внутренне сосредоточенного состояния. Концепция Тейяра имеет финалистский характер. Развитие в мире имеет строгую направленность, за материальными причинами следует обнаруживать глубинное, целевое начало. В той сфере, где твердо установлен принцип детерминизма, Тейяр безоговорочно признает действие этого принципа: на уровне неживой материи целевое начало активно не проявляет себя. В явной и активной форме цель выступает лишь на уровне человека. Человек — это сознательное существо, бытие, устремленное к Богу. Бог выступает в качестве конечной цели мирового развития: «радиальная энергия», психизм, а с появлением человека сознание — ведут эволюцию к определенной трансцендентной цели.

Социальный идеал Идеи П. Тейяра де Шардена оказывают значительное влияние на современное

социально-этическое учение католицизма, особенно на построение модели будущего человеческого общества. Согласно концепции Тейяра, социальный и нравственный прогресс в мире выражается в интеграции всех «элементов мира» в едином целом. Применительно к человеческому обществу это должно означать всеобщую тотализацию и социализацию. Будущее должно выражаться в образовании древа духа, которое вырастает из соединения разнообразных и пока еще взаимоисключающих течений: христианства, буржуазной демократии, восточной мистики, коммунизма и фашизма. (Кстати, симпатии Тейяра к фашизму объяснялись тем, что в нем он усматривал средство ликвидации безработицы, организации сильной власти, но прежде всего «тотализации».)

Эволюционизм Тейяра, предполагающий конвергенцию и социальную унификацию, означает снятие всех интеллектуальных, политических, национальных и языковых барьеров. Вначале возникнут единые общечеловеческая культура, техника, наука, религия и мораль. В конечном итоге история человечества перерастает у Тейяра в эсхатологию — учение о конечных судьбах мира и человека, а сама жизнь общества — в проект эволюции от низших социальных форм к высшим формам психизма, где человеческое сознание, духовная культура отделяется от своих материальных носителей и будут существовать самостоятельно, как особая сфера реальности. Двигателем эволюции общества, ее «кровью» выступает любовь. Человечество не найдет себя и не сформируется, пишет он, если акт соединения не будет одновременно и актом взаимной любви людей.

«Аморизация» общества, т. е. проникновение любви в социальный организм, по Тейяру, состоит из нескольких фаз. Он выделяет любовь избирательную (интимные отношения), общественную (к ближнему)

и любовь как принцип отношения человека к Богу. В конечной фазе любовь, по его мнению, всегда стремится к некоему идеальному изменению, к точке Омега — Христу, являющемуся средоточием всякой любви. Благодаря любви точка Омега становится синтезом личности и всеобщности. Следовательно, любовь — это фактор, позволяющий соединяться человеку с человеком, а через ноосферу новое человеческое сообщество соединяется с точкой Омега без утраты собственной индивидуальности.

Глава XV

ПРОТЕСТАНТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ

М. Лютер, Ж. Кальвин. Протестантская ортодоксия была разработана М. Лютером, Ж. Кальвином и др. Лютер противопоставил умозрительной философии и теологии, направленной на познание сущности Бога и его атрибутов, богооткровенную теологию, предметом которой является спасение грешника. Реформаторы отказывались от рациональных доказательств бытия Бога во имя учения о божественном откровении.

В своем учении о двойственности человеческого бытия М. Лютер, Ж. Кальвин и другие реформаторы развили важную в христианской философии и теологии тему греха как отчуждения человека от Бога и раскрывали личностные и социальные аспекты этого отчуждения. Человек, согласно известному тексту из послания апостола Павла, сознает, что делает не то доброе, что хочет делать, но злое, которого не хочет (Рим. 7:14 — 25). М. Лютер подчеркивал, что жизнь христианина являет собой раздвоение на внутреннего и внешнего человека, духовного и плотского. В отличие от средневековой доктрины о повреждении грехом природы человека М. Лютер учил, что грех полностью извращает природу человека. Вместе с тем в учении реформаторов о человеке как непостижимо оправданном грешнике выражен жгучий интерес к человеческой индивидуальности и обоснованию ее ценности. Настаивая на оправдании одной только верой в Иисуса Христа, подчеркивая личное преобразование человека, его «рождение свыше», покаяние, обращение, освящение, реформаторы заменили внешние чудеса чудом преобразования личности. Отсюда проистекало существенное усиление внимания в их теологии к религиозному опыту.

Лютер проводил различие «царства Божия» и «царства мирского»: в первом осуществлено оправдание и спасение человека, второе возникает вследствие греха, но направлено против греха, на обеспечение правопорядка. Евангелие (благодать, вера) и закон (мир, разум) лежат, по М. Лютеру, как бы в разных плоскостях. Одному царству верующий принадлежит как христианин, другому — как

человек. До второго пришествия Христа царство Божие имеет только внутренний образ, а Иисус — власть только в сердцах людей. Поэтому различается внутреннее настроение верующего и внешнее профессиональное поведение. Христианин представляется М. Лютером одновременно и свободным в вере господином всех вещей, и рабом, подчиненным законам тварного мира. В трактате «О рабстве воли» М. Лютер отрицает у падшего человека стремление к добру. Только по благодати, в вере обретает человек внутреннюю свободу и надеется получить в окончательном явлении Бога, в «свете славы» разрешение всех вопросов, неразрешимых в свете природного разума.

В центре кальвинистской теологии находится учение о Боге как абсолютной суверенной воле, источнике любых норм и установлений. Человек, согласно Ж. Кальвину, предназначен быть «сосудом воли Божией», но в результате первородного греха утрачивает образ Божий, способность быть «зеркалом Божественной славы». Предопределение к спасению или к гибели считается непостижимым для живых людей, скрытым от них решением БОЖИИМ. Человек должен безусловно подчиниться воле Бога. Эта самоотдача себя Богу производит в истинно верующем, а значит, избранном человеке чудо. Он становится абсолютно уверен в том, что предопределен к вечной жизни и его ничто не может похитить из рук Божиих. Человек должен поступать так, чтобы быть достойным вечного блаженства, если он к нему предопределен. Мир рассматривается как средство реализации замыслов Бога и подлежит преобразованию в соответствии с ними. Интенсивная профессиональная деятельность понимается как религиозная обязанность, леность приравнивается к греху.

Среда сподвижников М. Лютера выделялся Ф. Меланхтон, который изложил протестантскую догматику в сочинении «Общие принципы теологии» (1521). Вслед за Ф. Меланхтоном протестантские богословы XVII в. занимались систематической разработкой теологии, используя аристотелевскую философию. Это привело к формированию протестантской схоластики. Против нее в конце XVII в. выступил пиетизм (от лат. *pietas* — благочестие), призывавший к пробуждению и обновлению религиозного чувства. Пиетисты дали импульс к развитию протестантского мистицизма. Авторитет истин вероучения они основывали на религиозном опыте и в этом были близки к мистическим движениям (моравским братьям, квакерам). Пиетисты дали начало евангелическим ревивалистским (возрожденческим) движениям. Но, отодвигая на задний план догматические и церковные формы, они открывали дорогу и рационализму Просвещения.

Либеральная теология В эпоху Просвещения немецкий лютеранский XIX — начала XX в. теолог И. Землер (1725—1791) вслед за Спинозой доказывал, что исторические вопросы могут исследоваться независимо от теологии. Землер и его последователи истолковывали библейские сказания о чудесах как искаженные повествования о естественных событиях, трактовали дог-

матику как созданную человеческим умом теоретическую систему, а Библию как памятник древней литературы. Теизму они противопоставляли деистическое понимание Бога как перводвигателя, философского абсолюта, не вмешивающегося в дела мира, религию пытались согласовать с разумом. На протестантских теологов оказали воздействие идеи И. Канта, который в «Критике чистого разума» (1781) показал, что положения традиционной теологии (о Боге, бессмертии души и загробной жизни) не могут быть рационально обоснованы.

Ф. Шлейермахер (1768—1834), немецкий философ и теолог, в работах «Речи о религии к образованным людям, ее презирающим» (1799), «Христианская вера» (1831) и других старался показать, что религия дана человеку непосредственно как особая сфера, связанная с субъективностью человека. Ф. Шлейермахер настаивал на присутствии Бога во всех вещах, на понимании Его в качестве внутренней творческой силы бытия, его источника и основы, а личность мыслил как неповторимое отношение к Богу. В результате этого поворота к субъективному протестантская теология XIX в. получила большие возможности приспособления к социальному контексту. Эта ориентация вела также к тому, что исследование внешнего мира и деятельность в нем были предоставлены компетенции разума и науки.

Хотя реформаторы выступали против философии, в XIX в. она настолько овладевает теологией, что экзегетика и герменевтика, история Ветхого и Нового Завета, даже изложение догматики строятся в зависимости от учений И. Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля. Модернистское протестантское богословие XIX в. получило название «либеральной теологии», так как его общей чертой было усвоение принципа либерализма (от лат. *liberalis* — свободный), принципа автономии субъекта, свободы разума, частной инициативы.

Основатель «Новой Тюбингенской школы» Ф. Баур (1792 — 1860) рассматривает формирование новозаветных текстов и христианского вероучения как результат борьбы тенденций иудеохристианской (петринисты) и христиан из язычников (паулинисты). Учениками Ф. Баура жизнь Иисуса сделана предметом критического исследования, как и жизнь любого другого исторического персонажа, более того, поставлен вопрос о том, историчен ли сам Иисус или является персонификацией самосознания христианской общины. Д. Штраус (1808 — 1874) в книге «Жизнь Иисуса, критически переработанная» рассматривал христианство как продукт истории человеческого духа. В христианстве, по его мнению, истина высказывается в форме мифа — стихийно складывающегося в сознании человека представления, в котором очеловечивается космос. Историческое существование Иисуса, с точки зрения Штрауса, предстает в Новом Завете настолько закрытым мифами, что может рассматриваться как несущественное для христианства. Это способствовало тому, что сторонники другого, также базирующегося на младогегельянстве направления исследования

Библии объявили мифом само историческое существование Иисуса (Б. Бауэр, мифологическая школа). Либеральные теологи отвергли традиционное учение о Троице, боговоплощении, божественности Христа, его непорочном зачатии, чудесах, спасительном значении его смерти на кресте, телесном воскресении, реальность чуда Пятидесятницы, а также учение о сотворении Богом мира и человека, грехопадении, первородном грехе. Они создали образ «либерального» исторического Иисуса.

Либеральная теология второй половины XIX — начала XX в., достигшая в этот период наибольшего влияния, занималась перестройкой богословия на базе неокантианства. А. Ритчль (1822 — 1889) истолковывает христианское учение о спасении в смысле социально-нравственной эволюции человека. Согласно Ритчлю, речь в теологии должна идти о ценности веры в Бога или в божественность Иисуса. Истинным и единственным смыслом любви к Богу, средоточием христианства является любовь к ближнему, реализующаяся конкретно, практически в общественной жизни, в том числе и в профессиональной деятельности. «Царство Божие» — это цель истории, высшее благо, которое должно быть реализовано постепенно посредством нравственных усилий человечества. Эта концепция представляет собой перенос на теологическую почву кантовского учения о царстве нравственной свободы. Ученик Ритчля А. Гарнак утверждал, что все развитие культуры представляло собой воплощение нравственных христианских принципов.

Либеральная теология получила значительное распространение в США, особенно в Чикагской теологической школе, последователи которой базировались на философских идеях прагматизма. С либеральной теологией было связано движение «социального евангелия», виднейшим представителем которого был У. Раушенбуш (1861 — 1918), разрабатывавший идею «христианского социализма». Либеральная теология была не только попыткой разрешения трудностей, перед которыми христианство было поставлено развитием науки, но и приспособлением к условиям индустриальных стран, к выходу на общественную арену рабочего движения.

К. Барт. В начале XX в. в протестантизме усилилось **Диалектическая теология** ортодоксальное направление. В США оформился фундаментализм (от выпускавшегося с 1912 г. издания «Основы»), который выступил против модернизации христианства и потребовал принимать в качестве фундамента вероучения богодухновенность канонических книг Библии. В 1919 г. была создана Всемирная христианская фундаменталистская ассоциация.

После первой мировой войны в Европе, а затем и в США признание получает «теология кризиса», или «диалектическая теология», которая

подчеркивает разрыв между откровением и естественным познанием, используя экзистенциальную диалектику С. Кьеркегора, фиксирующую парадоксальные противоречия индивидуального существования. Создателем диалектической теологии был К. Барт (1886 — 1968), швейцарский реформатский священник и богослов. Концепция К. Барта осуществляется на новом философском уровне возврат к протестантской ортодоксии, поэтому диалектическая теология обозначается часто так же, как неоортодоксия.

Еще в 1919 г. К. Барт опубликовал "Комментарий к посланию к римлянам" (2-е изд., 1922), в котором резко критиковал либеральную теологию и настаивал на том, что откровение принципиально противостоит всякой философии, естественной теологии и религии, являющейся продуктом стихийного мифотворчества и философского конструирования. Бог настолько за пределами, что человек может постичь его откровение только в диалоге, антиномиях и парадоксах, которые воспроизводят непреодолимую границу между человеком и Богом и кризис всех человеческих усилий». В «Церковной догматике» (1932 — 1965) К. Барта центром теологии является христология, только в Иисусе Христе постигается человеком бытие Бога и предопределение — божественный выбор рода человеческого как партнера завета любви и боговоплощения в Иисусе. Из идеи об абсолютной трансцендентности Бога следовал вывод о том, что ничто в мире не может быть признано божественным, ни один социальный институт и движение не могут приблизить мир к царству небесному. Вместе с тем бартианство не было призывом к пассивности. Христиане должны занимать критическую и ответственную позицию, даваемую сознанием того, что все подлежит суду Божию. Дистанция и оппозиция к грешному миру открывали возможность нравственной ответственности в политике, критики тоталитаризма и экстремизма.

Р. Бультман

Рудольф Бультман (1884—1976), немецкий

Концепция демифологизации христианства. теолог, принимая во внимание критику новозаветных текстов, которая показала, что они включают заимствованные сказания различных народов и воспринимаются как фантастические повествования, мифы, подчеркивает, что главная задача теологии состоит в выявлении глубинного смысла этих сказаний. В своих сочинениях «Новый Завет и мифология» и других Р. Бультман развивает концепцию демифологизации новозаветного благовестия. Он назвал теологию «понятийным изложением определенной Богом экзистенции человека». Теология, полагал он, неизбежно приобретает герменевтическую функцию и может говорить о Боге, только говоря одновременно о человеке, а человека можно постичь только в свете его отношения к Богу. Подлинный смысл евангелия, согласно Р. Бультману, экзистенциален: он выявляет самопостижение человека в его отно-

шении к бытию. Бультман рассматривает библейские сказания не как рассказы о подлинных событиях, но как способ трансляции человеку экзистенциального содержания и различает «миф» и «керигму». Керигма (от греч. «возвешение», «проповедь») — это сущность христианского вероучения, слово Божие к человеку, которое можно усвоить только верой и которое имеет непреходящее нормативное значение.

П.Тиллих Стремление обновить теологию с помощью экзистенциальной философии было свойственно и П. Тиллиху (1886 — 1965), немецко-американскому теологу и философу. П. Тиллих в своем трехтомном труде «Систематическая теология» трактует богословские понятия как символы экзистенциального понимания человека в его отношении с Богом и выдвигает метод «корреляции», которая должна перебросить мост от философии, формулирующей вопросы, к теологии, дающей ответы. П. Тиллих развивает понятие Бога как единства имманентного и трансцендентного, «основы» бытия, указывает, что «объектом теологии является то, что нас в высшей степени заботит». Эту «крайнюю озабоченность» — *ultimate concern* (переводится также: «высший интерес», «последняя озабоченность», «безусловная забота») вызывает то, что определяет бытие или небытие человека. Разработку «секулярной теологии», освобожденной как от старого теоцентризма, так и от чрезмерного антропоцентризма, служит развиваемая Тиллихом концепция культуры и ее отношения к религии. Культура мыслится Тиллихом как самореализация Бога в мире и истории через человеческую деятельность, а религия — как субстанция культуры. В теологии Тиллиха обнаруживается в полной мере основное противоречие феноменологическо-антропологического способа обоснования религии: вера, отосланная в повседневность и секулярную культуру, постоянно балансирует на грани неверия, и сомнение оказывается ее необходимым элементом. Но именно этот подход своим понятием Бога как «глубины» бытия и человеческого существования, повлиял на радикальные формы модернизации христианства.

Д.Бонхёффер. В середине нашего века в протестантской теологии развертываются дискуссии о секуляризации и о «смерти Бога», укрепляется неолиберализм, который принимает радикальный характер и выступает в виде ряда близких друг к другу разработок: «безрелигиозного христианства», «теологии смерти Бога», «секулярной теологии», «критической теологии», «политической теологии», «феминистской теологии», «теологии освобождения», «теологии революции», «деконструктивистской теологии».

В 1951 г. была опубликована книга Д. Бонхёффера (1906 — 1945), богослова казненного нацистами, «Соппротивление и покорность».

Письма и записки из тюрьмы»¹, в которой содержится мысль о том, что в мире, достигшем «совершеннолетия», неприемлемы традиционные представления о существовании Бога как сверхъестественного творца и управителя, что безрелигиозному миру нужна соответствующая теология. Традиционная религия была, согласно Бонхёфферу, компенсацией человеческой слабости, а теперь люди научились свою слабость преодолевать. Христианство поэтому с необходимостью становится безрелигиозным, основой нравственного отношения к людям, активности и ответственности в мире. Под влиянием этих идей Бонхёффера, а также Зульмана и Тиллиха радикальные теологи Г. Ваханян (род. 1927), У. Гамильтон (род. 1924), Т. Альтицер (род. 1927) разрабатывали концепции «секулярной теологии» и «теологии смерти Бога». Они истолковали «смерть Бога» и как культурно-историческое событие, означающее утрату религиозного отношения к Богу, бессмысленность традиционного теистического языка, и как полное воплощение Бога в истории, переход из трансценденции в антропологическую имманентность.

Сторонники секулярной теологии отходят от экзистенциализма и подвергают его критике. Г. Кокс (род. 1931), американский теолог, в книге «Секулярный город» (1965) упрекает П. Тиллиха за то, что тот пытается обосновать обусловленность религиозных и экзистенциальных вопросов самой структурой человеческого существования. Но дело в том, возражает Кокс, что таких вопросов вообще не возникает у секулярного человека, который прибыл в город уже «после похорон религиозного мировоззрения» и «не видит смысла в трауре». В методологическом аппарате «секулярной теологии» лингвистико-аналитическая философия привлекается для анализа религиозного языка и обоснования того, что бессмысленный в научном плане язык может служить для выражения жизненного смысла.

Своеобразным явлением стала «феминистская теология», которая разрабатывается такими протестантскими авторами, как Э. Мольтман-Вендель, Л. Шотроф и др. Они выступают за равноправие женщины и требуют пересмотреть «андроцентристское» (ставящее в центр мужчину) понимание Бога и человека, свойственное «патриархальной» теологии, привлечь в учение о Боге не только мужские, но и женские символы, освободить христианство от «сексизма» — эксплуататорского и угнетательского отношения к женщине. Центральным в Библии они считают учение об освобождении человека от всех видов угнетения.

Теология процесса Во второй половине XX в. возникает «теология процесса», которая основывается на философии А. Н. Уайтхеда (1861 — 1947). Известность получили работы американских теологов Джон Кобба (род. 1925) и Шуберт Огдена (род. 1928), Они полагают, что действительность является процессом, а не субстанцией и это относится не только к миру, но и к Богу.

Не только Бог проникает во все, что происходит в мире, но и все, происходящее в мире, оказывает воздействие на божественный процесс. Развивается «биополярная» концепция Бога. В его природе выделяются первичный, трансцендентный, умопостигаемый аспект и аспект вторичный, данный в опыте. Как умопостигаемое основание развития мира Бог есть вечный исток всего сущего, постоянно творящий самого себя и всю действительность, а мироздание оказывается «телом» Бога. Бог постепенно воплощает в своем вторичном аспекте осуществившиеся в мире ценности; необратимо утраченное в мире навсегда сохраняется в Боге. Концепция «биополярности» Бога предстает своеобразной формой панентеизма.

Посттеистическая и деконструктивистская теология Немецкий теолог Д. Зёлле (род. 1929) предложила концепцию «посттеистической теологии», которая включает элементы критики религии Л.Фейербахом (1804—1872), К.Марксом, Э. Фроммом. Методом этой теологии Зёлле считает социальную контекстуализацию, истолкование всех положений христианского учения в свете освободительной практики, а также современной социологии и психологии. Д. Зёлле провозглашает полное сведение божественного к человеческому, концепцию «нетеистического теизма». Она считает, что историческое и социальное понимание человека, социологическое истолкование человека и религии, включающее ее критику, направлены в конечном счете на устранение устаревших форм религиозного сознания ради поиска его подлинных и перспективных форм, нового религиозного опыта, который может быть соединен с борьбой за гуманизм и освобождение.

«Деконструктивистская» теология основывается на учении французского философа Ж. Деррида (род. 1930), предложившего преодолеть метафизические и логоцентристские (опирающиеся на звучащее слово) напластования в культуре и отыскать посредством расчленения текстов («деконструкции») глубинные истоки взаимодействия с трансценденцией. Ряд американских теологов, объединившихся в начале 80-х годов (сборник «Деконструкция и теология», 1982), не только зафиксировали кризис традиционного богословия, но и заявили о «смерти» всякой теологии, основанной на метафизике, на понимании Бога как сверхъестественной реальности. По их мнению, предмет этой теологии исчерпан, понимаемый таким образом Бог «умер», и осталось только «научиться танцевать танец смерти на могиле Бога»². С помощью столь радикальных метафор они выражают требование поиска глубинных основ языка религии и теологии.

Теология надежды. После 60-х годов нарастает скептическое отношение к политизации и социологизации теологии. В протестантской философии и теологии все чаще рассматривается эсхатологическая проблематика. С помощью обновления эсхатологии богословы надеются преодолеть как

устарелость традиционного учения, так и тенденцию секулярной теологии понимать человека в качестве автономного существа. Этот сдвиг виден в концепциях двух виднейших представителей «теологии надежды», «эсхатологической теологии» — Ю. Мольтмана (род. 1926) и В. Панненберга (род. 1928), которые трактуют откровение как включающее активное действие Бога в истории, сохраняют принципиальные положения вероучения, но пересматривают их традиционное обоснование, а в философско-теологическом и социальном аспектах своего учения используют новейшие философские, социологические и психологические теории.

Особое значение имела для эсхатологической теологии «философия надежды» Э. Блоха (1885—1977). Теологическое переосмысление этого учения Э. Блоха предложил немецкий теолог Ю. Мольтман. В книге «Теология надежды» он утверждает, что надежда на спасение оказывает сильнейшее влияние на восприятие человеком реальности, с ней связана историчность человека. Ю. Мольтман подчеркивает политический аспект эсхатологии, освободительную функцию надежды в истории, поэтому его теология рассматривается и как разновидность политической теологии. Революция, освободительное движение понимаются им как возможные конкретные манифестации эсхатологической надежды. Ю. Мольтман говорит о сходстве между эсхатологической миссией христиан и революционными движениями в истории. Правильно оценить историческую реальность и открыть в надежде путь к преобразованию общества помогает, по мнению Ю. Мольтмана, учение о страдании Бога вместе со всем человечеством. Христианская надежда способна уже в этой земной жизни предвосхитить и пережить все виды полноценного существования.

Эсхатологически ориентированную систематическую теологию разрабатывает и известный немецкий богослов Вольфхарт Панненберг. В ряде книг («Систематическая теология» и др.) он принимает основные положения философской антропологии М. Шелера (1874 — 1928) и Х. Плеснера (1892—1985), социологии знания, использует учение Гегеля об отчуждении, с тем чтобы истолковать «открытость человека миру», его способность преобразовывать действительность как «открытость Богу». Только конечное будущее мира и его истории может окончательно и неопровержимо доказать действительность Бога. Не только природа человека, но и вся структура реальности ориентированы на будущее, предвосхищают его, являются «пролептическими». Эсхатологическая теология рассматривает Бога как будущее мира, ожидаемое в «базисном доверии» и пролептически открытое во Христе.

Фундаментализм С начала 70-х годов в условиях обострения экологических и социальных противоречий усиливается тенденция церковного и теологического консерватизма. Это широкое движение обычно именуется «евангелистским» христиан-

ством, призывает разрабатывать «евангельскую» теологию, обращенную прежде всего к учению о христианской жизни по вере. Наиболее последовательные антимодернисты продолжают линию христианского фундаментализма начала века, ведут кампанию против преподавания эволюционизма и дарвинизма в учебных заведениях. Большую известность получил в 80-е годы баптистский проповедник Д. Фолуэл (род. 1933), основатель, движения «Моральное большинство» (с 1986 г.— «Федерация свободы»). Против модернизации теологии резко выступили и сторонники так называемого «научного креационизма», который отстаивает учение о том, что мир и человек сотворены Богом, как об этом повествуется в Библии. Известность получил созданный в 1972 г. Институт креационистских исследований при Колледже христианского наследия в г. Сан-Диего (Калифорния, США). В книгах Г. Морриса и других обосновывается положение, что «эволюции не было и нет, жизнь не развилась из мертвой материи, а была сотворена сверхъестественным образом»³. Слабость аргументации «научного креационизма» не позволила крупным религиозным организациям поддерживать это учение, от него отмежевываются католические и протестантские теологи, придерживающиеся концепции «эволюционного креационизма», постепенного и поэтапного творения.

Контекстуальная теология Протестантская теология конца XX в. отразила ситуацию религиозного плюрализма*

В этой ситуации получает распространение экуменическая теология, ориентированная на диалог с другими религиями и мировоззренческими системами, на контекстуализацию христианства. Проблема контекстуализации особенно важна для христианских теологов в странах Азии, Африки, Латинской Америки, богословие которых часто определяется как «контекстуальная теология». На периферии индустриального мира острее и сложнее социальные противоречия, сталкиваются ультрасовременные и крайне архаичные социальные и культурные пласты. Усилия теологов этих стран направлены на экуменизацию и контекстуализацию христианства, на отыскание синтеза представлений, выработанных в христианстве, исламе, индуизме, буддизме и других религиях.

Африканские теологи, например, поставили задачей не только приспособление к местным культурам, но и «африканизацию» христианства, его воплощение через традиции местных культов. Особой разновидностью контекстуальной теологии является «черная теология». Она зародилась среди богословов и религиозных лидеров негритянского происхождения в Северной Америке, усилилась в 60-е годы в борьбе негров за гражданские права. «Черная теология» провозгласила христианство воплощением глубинных духовных чаяний негритянской расы, черного богоизбранного народа. Сам Бог и его воплощение — Иисус Христос, с точки зрения последователей этого

движения, являются чернокожими, хотя бы в духовном, моральном смысле.

Глава XVI

МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ

Складывание исламской теологии относится к IX — XII вв. Вместе с тем уже на рубеже VII — VIII вв. в мусульманской среде велись дискуссии по основополагающим вопросам вероучения — об отношении к греху и о мере загробного воздаяния, о природе и атрибутах Бога и свободе воли, о природе Корана и т. д. Противоречивость основных источников ислама — Корана и Сунны — давала широкие возможности для различных толкований проблем догматики. Идейные расхождения среди мусульманских теологов привели к образованию в середине VIII в. ряда влиятельных религиозно-политических группировок, каждая из которых претендовала на выражение истинного правоверия. Из-за отсутствия в исламе системы узаконения догматов в мусульманском мире не выделилась общепринятая теологическая школа. Отдельные попытки навязывания сверху правящими кругами государственного вероисповедания, включающего элементы того или иного религиозного направления, встречали отпор со стороны его оппонентов.

В полемике богословов Египта, Сирии, Ирака, Ирана особое место занимал спор о предопределении — божественной детерминированности происходящих в мире явлений, включая человеческие действия. Сторонники учения об абсолютном предопределении получили название джабаритов (ар. «джабар» — принуждение). Они утверждали, что Бог создал каждого человека вместе с его характером, способностями и будущими поступками, и поэтому человек не может влиять на свой жизненный путь. В противоположность джабаритам сложилась школа мыслителей, развивавших тезис о свободе человека в выборе своих действий. Пропагандистов этого учения называли кадаритами.

Калам Существование различных религиозных группировок, бурные диспуты между исламскими школами и их идейные столкновения с представителями других религий породили мусульманскую спекулятивную теологию — калам (соотв. древнегреч. "логос"). Она давала догматам ислама толкование, основанное на разуме, а не на слепом следовании религиозным авторитетам. Основная установка сторонников калама (мутакаллимов) выражена в тезисе «Следуй одному только разуму». В процессе эволюции был выработан присущий каламу метод рассуждений, основанный на символично-аллегорическом толковании Корана

и исключаящий при аргументации конкретных тезисов ссылки на какие-либо авторитеты, кроме разума. В каламе прослеживается влияние древнегреческой философии, которая сохранялась в халифате в рамках живой традиции эллинско-эллинистической учености, а также христианства и иудаизма.

Проблематика калама отражала главные темы дискуссий религиозно-философского характера, непосредственно связанные с догматикой ислама (извечность или сотворенность Корана, ответственность человека за свои действия, судьба грешника в потустороннем мире, единство Бога и соотношение его сущности и атрибутов, качества руководителя мусульман).

С момента своего возникновения калам не представлял целостного мировоззренческого учения. В средневековой арабо-мусульманской истории он был представлен совокупностью школ. Первым крупным направлением калама стала школа мутазилитов (ар. «отделившиеся»), игравших значительную роль в религиозно-политической жизни Дамасского и Багдадского халифата в VIII — IX вв. Главным основоположником мутазилизма был Васыл ибн Ата (699 — 748). Среди его видных теоретиков выделялись аль-Аллаф (ум. 841), ан-Наззам (ум. 845), аль-Джахиз (ум. 868).

Мутазилитское учение ориентировалось на традиции Аристотеля и неоплатоников. Рационализм мутазилитской доктрины выразился в утверждении приоритета разума над верой и отрицании всяких убеждений, принятие которых не предваряется сомнением в их истинности. В первой половине IX в. были сформулированы основоположения мутазилизма. К их числу относится тезис о божественной справедливости, предполагающей свободу человеческой воли. Постулируя справедливость Бога и его совершенство, мутазилиты полностью отвергали мысль о том, что Бог может творить зло, признавая, что он творит только «наилучшее».

Мутазилиты признавали трансцендентность Бога, предполагавшую отсутствие какого-либо сходства между ним и его творениями, в том числе человеком. В их представлениях Бог выступал как неопределимое в человеческих понятиях и непознаваемое единство. Проповедуемый мутазилитами строжайший монотеизм предполагал не только отрицание антропоморфизма и многобожия, но и отрицание реальности и извечности созданных-человеческими представлениями божественных атрибутов (например, силы, способности гневаться, мстить и т. д.). Мутазилиты утверждали, что Коран сотворен Аллахом во времени. Признание Корана вечным и несотворенным, по их мнению, могло рассматриваться как скрытое признание второго Бога, что являлось величайшим грехом. Из положения о сотворенности Корана вытекал вывод о возможности аллегорического толкования священной книги мусульман. Мутазилиты исходили также из положения

об обязанности правоверного мусульманина способствовать всеми средствами, в том числе и насильственным путем, торжеству добра и поправлению зла.

Историческая судьба мутазилитского идейного движения была переплетена с политической историей халифата. Мутазилиты примкнули к оппозиции Омейядам. В период правления аббасидского халифа аль-Мамуна (813 — 833) и при его преемниках аль-Мутасиме (833 — 842) и аль-Васике (842 — 847) мутазилитство стало основой в качестве государственного вероисповедания. Деятельность мутазилитов поощрялась правителями, им предоставлялись ответственные посты. Расцвет мутазилизма (2-е половина IX в.) сменился периодом гонений. При халифе Мутавакиле (847 — 861), вернувшемся в лоно традиционалистского суннизма, позиции мутазилитов были сильно подорваны.

Ханбалитство

Главными оппонентами рационалистических течений в рамках мусульманской теологии

выступили сторонники суннитского традиционализма. Провозгласив принцип строгой опоры на Коран и Сунну, на знание, освященное авторитетом пророка Мухаммеда и его сподвижников, теологи-традиционалисты утверждали необходимость принятия веры без рассуждений, исповедовали безусловность божественного предопределения. Они выступали за запрет на любые нововведения в области вероучения и права, не имеющие прямого обоснования в священных исламских текстах, на свободное обсуждение проблем религии. Для традиционалистского богословия характерен подход к Корану и хадисам, исключающий всякое их иносказательное толкование и предполагающий применение принципа «не задавай вопрос "как?"» (би-ла кайф). Традиционалисты призывали ориентироваться на образ жизни мусульманской общины пророка Мухаммеда и первых поколений его последователей — «праведных предков». Их идеалами стали социальные и этические ценности раннего ислама — эгалитаризм, нестяжательство, осуждение роскоши, предпочтение скромной и воздержанной жизни.

Наиболее ярко традиционалистские идеи воплотились в проповедях и догматических трактатах ханбалитской школы, названной по имени ее основателя Ахмада ибн Ханбала (780 — 835).

Ханбалитство возникло как своеобразная реакция на распространение мутазилитской доктрины и выразило взгляды крайне консервативных сторонников мусульманского традиционализма. Его социальной опорой стали низшие и средние городские слои арабо-мусульманского общества. В отличие от усложненных мутазилитских взглядов, ориентированных на образованную элиту, догматические представления ханбалитов отличались простотой и доступностью. Недозволенными, с их точки зрения, новшествами религиозно-догматического характера являлись: внесение изменений в ритуал молитвы,

оскорбление сподвижников Мухаммеда, споры об атрибутах Аллаха, утверждение сотворенности Корана, использование рационалистических методов спекулятивной теологии — калама.

Ашаризм В условиях усиления нападок ханбалитов на мутазилизм была предпринята попытка его легализации путем компромисса с учением традиционалистов-догматиков. Ее инициатором выступил теолог из Басры Абу-л-Хасан аль-Ашари (873 — 935), основатель новой школы калама — ашаризма. Его видными представителями стали аль-Баккилани (ум. 1013), аш-Шахрастани (ум. 1153), Фахр ад-Дин ар-Рази (ум. 1209). Хотя ашариты демонстративно противопоставляли себя мутазилитам, тем не менее они продолжили их рационалистическую линию в неблагоприятных условиях. В мировоззренческой области ашариты, как правило, утверждали приоритет разума над религиозной традицией и отрицали слепое следование религиозным авторитетам. Вместе с тем они стремились не вступать в резкое противоречие с консервативными столпами традиционализма, отвергавшими любое рационалистическое истолкование догматов веры. Это нашло выражение в осторожном подходе ашаритов к решению ряда специфических теолого-философских вопросов. Они отрицали сотворенность Корана, признавали извечность некоторых божественных атрибутов. Однако по этим и подобным вопросам среди ашаритов не было единства.

С XIII в. произошло сближение калама и арабо-мусульманской философии (восточного перипатетизма).

Суфизм Огромное влияние на развитие духовной культуры и общественно-политическую жизнь мусульманского Востока оказал суфизм — мистико-аскетическое направление в исламе. Суфизм (тасаввуф) возник в VII — VIII вв. Начало его формирования связано с движением мусульманских подвижников-аскетов, призывавших к отрешению от мирского, возводивших в культ бедность. Одним из первых известных суфиев был крупнейший богослов раннего ислама аль-Хасан аль-Басри (842 — 728).

В проповедях ранних суфиев нашли выражение пессимистические настроения, навеянные всепоглощающим страхом перед божьим судом, мысли о тленности земных наслаждений, звучали мистические мотивы всепоглощающей, бескорыстной любви к Богу и стремления сблизиться с ним.

В X — XI вв. суфизм приобрел характер мощного народного и интеллектуально-культурного движения. В этот период сложилась в основных чертах суфийская традиция, были созданы труды, зафиксировавшие главные положения суфийской теории и систематизировавшие накопленное к тому времени суфийское знание. Идеино-теоретическая основа суфизма вобрала в себя элементы древних верований и культов Востока, античных и христианских воз-

зрений. Наиболее влиятельными среди суфийских школ стали багдадская, куфийская, басрийская и хорасанская.

В основе суфийского учения лежит интуитивное познание Бога, внутреннее эмоциональное осознание религиозных истин — «духовный опыт». Суфий должен пройти трудный и долгий путь религиозно-нравственного самоусовершенствования, духовного очищения и самоуглубления, отрешения от мирского «я». Искомая высшая цель достигается только в результате специальной религиозно-мистической практики.

Особый вклад в ранний суфизм внес египтянин Зу-н-Нун аль-Мисри (ум. 860/861). Он сыграл выдающуюся роль в превращении суфизма в систему мистической философии. Зу-н-Нун разработал ряд фундаментальных положений суфизма, связанных с его основополагающей идеей «старика» (ар. — путь, дорога) — пути, ведущего к постижению божества, приближению к нему.

При всем многообразии вариаций мистико-аскетического учения в нем выделились два основных направления — крайний и умеренный суфизм. Сторонники крайнего (пантеистического) суфизма считали конечной целью «пути к Богу» не только сближение с ним и его лицезрение, но и «уничтожение», «растворение» личности мистика в Боге. Это состояние получило название фана (ар. — небытие, исчезновение). Яркий представитель этого направления, прославленный персидский суфий Баязид аль-Бистами (ум. 875) проповедовал экстатический восторг и опьянение мистической любовью к Богу, всепоглощающая страсть к которому приводит в конечном итоге к слиянию с ним. Крайние суфии выдвинули концепцию особого экстатического состояния, когда устами мистика начинал говорить Аллах (шатх). Выдающемуся суфию-пантеисту аль-Халладжу (858 — 922), выступавшему с публичными проповедями своих идей, принадлежит известное высказывание «Я — Истина (Бог)».

Суфии крайнего толка зачастую не придавали значения внешним формам религии, отдавая предпочтение внутренней религиозности. В IX в. в Хорасане оформилось движение аль-маламатийя («люди порицания»), сторонники которого расценивали самодовольство и гордость достижениями в аскетизме как величайшую опасность для «спасения души» суфия. Обращая все помыслы к Богу, они скрывали свой образ мыслей и успехи в мистико-аскетических упражнениях от окружающих. Преемники аль-маламатийи довели принципы этой школы до абсурда. Они афишировали свое пренебрежение к внешнему благочестию, безразлично относились к ритуально-обрядовой практике ислама и своим вызывающим поведением, нарушающим общепринятые правила общежития, навлекали на себя раздражение и порицание со стороны других людей.

Наряду с крайними мистико-аскетическими интерпретациями развивался умеренный суфизм, предписывавший строго соблюдать религиозные обязанности, избегать экстатических трансов и почитать

ранние исламские авторитеты. Сторонники умеренного суфизма считали совершенным видом знания об Аллахе «тайное» мистическое (эзотерическое) знание и в то же время признавали ценность формального знания, которое рассматривалось как отправная точка для знания высшего порядка — знания суфиев. Родоначальником умеренно-рационалистического течения в суфизме стал перс аль-Джунейд (ум. 910), имевший многочисленных последователей. Один из его прославленных учеников Абу Талиб аль-Макки (ум. 996) стремился представить суфизм в качестве сердцевины исламского вероучения, а суфиев — главными хранителями и защитниками традиции пророка Мухаммеда.

Деятельность ряда мусульманских теологов X — XI вв. вызвала к жизни качественно новое явление в мусульманской теологии, связанное с привнесением в суннитский традиционализм присущего суфизму эмоционально-чувственного компонента. В результате осуществленных ими теолого-философских разработок умеренный суфизм был введен в систему ценностей суннитского ислама. Соединение исламского традиционализма с суфийскими идеалами связано с именем одного из наиболее влиятельных мыслителей мусульманского средневековья, крупнейшего теолога, философа и правоведа Абу Хамида аль-Газали (1058 — 1111). Он утверждал, что суфийская теория и практика полностью соответствуют духу и основам мусульманской религии, доказывая «праведность» суфизма с помощью соответствующего толкования Корана и суннитских преданий о пророке Мухаммеде. Практическую пользу суфизма аль-Газали видел в направленности этого учения к нравственному совершенствованию, но отвергал суфийские идейные построения о полном слиянии человеческой души с Богом и растворении в нем.

В XII — XIII вв. параллельно с дальнейшим сближением суфиев умеренного толка с официальной религией и развитием повседневного практического суфизма, ориентированного на удовлетворение духовных потребностей рядовых верующих, продолжалась деятельность суфиев-интеллектуалов по углубленной разработке философских основ. Появились новые доктрины, обосновывавшие мистическую практику и переживание как способ постижения тайн бытия, недоступный как рациональному, так и традиционалистскому знанию.

Персидский суфий ас-Сухраварди (ум. 1191) создал мистико-философское учение о «восточном озарении» (аль-ишрак), означавшем явление Бога в виде света, дарующего откровение душе мистика, свободной от мирских привязанностей.

Выдающейся фигурой в истории суфизма является выходец из Андалусии Ибн Араби (ум. 1240), творчество которого наложило неизгладимый отпечаток на многие аспекты арабо-мусульманской культуры — теологию, философию, поэзию. Его труды подвели итог более чем трехвековому развитию суфийской мысли. Для него свой-

ственно доведенное до крайности иносказательное толкование Корана и Сунны. Искомую цель суфия (фана) он интерпретировал как соединение души с божеством, ее полное растворение в нем с утратой земной призрачной индивидуальности. Ибн Араби известен прежде всего как создатель весьма усложненного философско-пантеистического учения, получившего название «единство и единственность бытия» (вахдат аль-вуджуд). Бытие, в соответствии с этим учением, представляет собой проявление единой «божественной сущности» в бесконечных и беспрестанно меняющихся образах материального мира. Человека Ибн Араби представлял как «вселенную в миниатюре». Используя кораническую символику и мифологию, Ибн Араби разработал учение об эпифании (ат-таджалли) — самопроявлениях абстрактного Абсолюта в форме конкретных сущностей, учение о «совершенном человеке» (аль-инсан аль-камиль), рассматривающее человека как «образ Бога» и причину творения. Он также систематизировал суфийские представления об иерархии святых-мистиков.

Достигнув в XIII — XIV вв. расцвета, философский суфизм позднее утратил свои творческие потенции. Признанные суфийские авторитеты позднего средневековья занимались главным образом популяризацией основ исламского мистицизма.

Религиозно-философские воззрения в шиизме В средние века шла интенсивная разработка религиозно-философской системы шиизма,

разделившегося еще в VIII в. на два основных течения — умеренное и крайнее, которые, в свою очередь, распались на многочисленные школы.

При существенных догматических различиях внутри шиитского ислама его объединяло признание божественной природы верховной власти и исключительного права на нее рода «четвертого праведного халифа» Али. Поскольку в Коране отсутствует прямое упоминание Али, то шиитские комментаторы прибегли к аллегорическому толкованию отдельных коранических выражений, чтобы обосновать право Алидов на верховное руководство мусульманской общиной (имамат). Учение об имамате стало основополагающим в шиизме. Руководители исламской общины (государства) — имамы из рода Али — рассматривались как единственно законные и полномочные представители Аллаха на земле. Расколы и разногласия в шиизме вызвал прежде всего вопрос о передаче права на имамат тому или иному потомку Али.

Сторонники крайнего шиизма в своем большинстве проповедовали идею обожествления Али и представителей его рода. Умеренные шииты (имамиты), отвергая эту идею, ревностно защищали «божественную сущность» имамата и представление об абсолютной непогрешимости и сверхъестественных знаниях его носителей.

Основные положения шиитской доктрины власти, признанные сов-

ременными последователями шиитского вероисповедания, были выработаны к началу X в. В последующие века шел процесс кодификации шиитской догматики, углубления ее философского обоснования. В религиозно-философской трактовке имамаат предстает как важнейшая космическая сила, как эманация вечного божественного света, а имамы — как исполнители предписаний Аллаха, высшие непререкаемые авторитеты в делах веры и мирской жизни.

Религиозно-философские и теологические воззрения в реформаторском движении В середине XIX в. в наиболее развитой части арабского мира (Египет, Сирия, Ливан) начался период культурного подъема, получивший название арабское Возрождение

(Нахда). Его идеологи стремились синтезировать элементы восточной и западной цивилизаций, ставя во главу угла задачу возрождения «славного арабского наследия», былого могущества арабов в экономической, политической и культурной сферах. В процессах, характерных для арабского Возрождения, особое место заняло его религиозное направление, представленное исламским реформаторством.

Реформаторское движение зародилось на рубеже 70 — 80-х годов в Египте и позднее распространилось как на Востоке, так и на Западе арабо-мусульманского мира. Формально реформаторы выступили с консервативных позиций под лозунгом возрождения ислама в первоначальной чистоте, призвали к освобождению вероучения от накопленных за века искажений и наслоений. В действительности, провозгласив идею «очищения» ислама и возвращения его к прежнему величию, они, по существу, отбросили средневековое традиционалистское понимание ислама и встали на путь его активного приспособления к требованиям зарождавшихся капиталистических отношений. Первым крупным деятелем реформаторского движения, разработавшим его исходные положения, был известный мусульманский деятель Джамаль ад-Дин аль-Афгани (1839 — 1897). Выдвинутые им религиозно-философские идеи развил один из его учеников, выдающийся теолог и правовед из Египта Мухаммед Абдо (1849 — 1905).

Мусульманские реформаторы, возрождая средневековую мутазилитскую традицию, утверждали, что вера должна основываться на внутреннем убеждении каждого верующего в обоснованности доказательств существования Бога. В противоположность доктринальной нетерпимости традиционалистов, настаивавших на принятии постулатов веры без их рационального осмысления, реформаторы выступили за возрождение права на свободное толкование мусульманского священного наследия, за независимость в суждениях относительно сути религиозных текстов. Примером нового рационалистического толкования священной книги мусульман стал фундаментальный труд Мухаммеда Абдо «Толкование Корана».

Особое место в творчестве реформаторов заняла проблема уяснения места человека в мире и роли познания в постижении Бога и созданного им мироздания. Они отстаивали способность человека познавать окружающий мир, его право на активное овладение реальностью бытия. Реформаторы выступили против фаталистических суждений, апеллируя к мутазилитской доктрине, исключавшей абсолютный характер божественного предопределения. По их убеждению, человек обладает свободой волеизъявления как естественным присущим ему качеством, несет ответственность за свои поступки.

Рационализм концепции реформаторов определил значительную гибкость их подходов к фундаментальной проблеме взаимоотношения веры и знания. Они признавали правомочность научно-философского знания, считая, что знание наряду с верой явилось результатом божественного откровения. Реформаторы уделяли значительное внимание доказательствам того, что ислам содержит в себе все послышки для научного исследования. Они утверждали, что Коран определяет широчайшие возможности познания и только неверное понимание духа и сути ислама приводило к отрицанию пользы научного знания. С помощью иносказательного толкования священных текстов реформаторы стремились доказать, что в Коране содержатся указания на законы эволюции природы и общества, на современные достижения человеческой мысли.

Определяя свое отношение к современной европейской науке, реформаторы отвергли присущее исламскому традиционализму негативное отношение к новшествам в целом и «инорелигиозным» в частности. Они считали непредосудительным заимствование западного, научного и технического опыта для возрождения мусульманского Востока при условии учета специфики его национального развития.

Процесс адаптации религиозно-философских и правовых норм ислама к новым историческим условиям сопровождался переосмыслением исламских воззрений, связанных с политической сферой, и прежде всего идей исламского единения как метода разрешения общественно-политических проблем мусульманского Востока.

В последней четверти XIX в. была сформулирована концепция панисламизма, опиравшаяся на представления о единстве и солидарности всех членов мусульманской общины и утверждавшая необходимость объединения мусульман в рамках единого теократического государства. В основу этой доктрины был положен тезис о руководящей роли ислама как в духовной, так и в общественной жизни арабо-мусульманского Востока. Наиболее последовательное выражение идеи исламского единения получили в творчестве Джамаль ад-Дина аль-Афгани, одного из основателей панисламизма. Он рассматривал ислам как единую идейную платформу, способную сплотить мусульман в борьбе против экспансии колониальных держав и вселить в них уверенность в возможность возрождения. Объявляя приверженность

религии выше любой другой приверженности, в том числе национальной, аль-Афгани вместе с тем поддерживал идеи национализма, признавал их значимость в борьбе против иностранного засилья. В то же время многие мусульманские идеологи противопоставляли панисламизм буржуазному национализму, который трактовался как идеология западного образца.

Лозунги реформаторов вдохновляли многих общественных и политических деятелей арабо-мусульманского Востока. Вместе с тем отсутствие в этом движении организационного единства, узость социальной базы и секуляризация общественно-политической жизни привели к его отеснению на второй план.

Религиозно-философские традиции и современность

Сохранение за религией в значительной части арабо-мусульманского мира доминирующей

роли в формировании духовного климата, глубокое внедрение в повседневную жизнь стереотипных религиозных нормативов и установок в значительной мере определили специфику ситуации, характеризующейся менее динамичным по сравнению с Европой развитием философской мысли (с XIV в.). Собственно философская мысль, возникшая на Ближнем и Среднем Востоке в раннее средневековье, достигла апогея к XII столетию, но жесткие условия преобладания религиозной идеологии, а затем и установление почти безраздельного господства теологического взгляда на мир обусловили постепенное иссякание творческих потенций средневековой философской мысли арабо-мусульманского региона.

Возрождение интереса к средневековой мусульманской философии, к традициям рационализма произошло во второй половине XIX в., ознаменовавшейся коренной ломкой традиционных структур восточного общества. Арабская общественность ознакомилась с публикациями трудов виднейших философов и теологов средневековья. Представители различных идейных направлений на мусульманском Востоке, обратившиеся к изучению духовного наследия, придавали большое значение критике европоцентристских толкований значимости арабской культуры, философии и религии, попыток опротестовать самобытность арабо-мусульманской мысли.

Интерпретация духовного наследия мусульманского мира в настоящее время является предметом идейной полемики и острых дискуссий.

Многие мусульманские теологи и религиозные деятели традиционалистской направленности отстаивают безусловный приоритет религиозной и культурной самобытности арабов. Они сводят понятие духовных ценностей прошлого к исламской религии и призывают к возрождению «подлинного» ислама времен его основателя — пророка Мухаммеда, исходя из тезиса, что «наследие повторяет себя». Наследие ислама, по мнению традиционалистов, не может являться

предметом научно-исторических исследований. Они настаивают на строгом следовании выработанным в эпоху средневековья спекулятивным подходам к сакральным текстам, подчеркивают незыблемость традиции прошлого и непререкаемость мнения религиозных авторитетов. Для их позиции характерно резко критическое отношение к рационалистическому анализу религиозных догматов. Традиционалисты отвергают учение средневековых арабо-мусульманских мыслителей, ориентировавшихся на античные модели философствования, как явление, коренным образом чуждое исламу, или дают ему религиозно-теологическое толкование.

Оппоненты теологов традиционалистского толка, в том числе светские, видят в наследии прошлого — и в религиозном, и в философском — действенный фактор, положительно влияющий на эволюцию общественно-политической мысли и сознание людей. Они стремятся выявить в средневековой арабо-мусульманской мысли те рационалистические тенденции, которые, по их убеждению, наиболее созвучны современности. Особая роль отводится каламу, и прежде всего его мутазилитской школе. В качестве выдающихся достижений мутазилитской традиции отмечаются признание решающей роли разума в процессе познания, оценка разума как высшей инстанции при решении мировоззренческих, в том числе религиозных, вопросов, утверждение свободы человеческой воли, призыв к активной созидательной деятельности. Распространение антиавторитарных и антидогматических установок различных школ калама, призывавших подвергать сомнению религиозные постулаты, наряду с широкомасштабной просветительской деятельностью средневековых мыслителей признаются актуальными для современности способами воспитания в людях критического нестандартного мышления.

При поисках путей культурного возрождения и идейной консолидации обсуждается вопрос о значимости суфизма для развития духовной культуры и общественно-политической жизни стран мусульманского Востока, о возможностях использования софийского наследия при решении проблем современного мусульманского общества. Как и в предшествующие столетия, среди части традиционно настроенных мусульман сохраняется негативное отношение к суфизму как явлению, противоречащему духу и букве ислама, отвергаются присущие суфизму мистический иррационализм, созерцательность и аскетизм. Другую точку зрения отстаивают те, кто причисляет суфизм к исламским ценностям и рассматривает заложенные в нем элементы свободолюбия и морально-нравственного подвижничества как одно из средств побуждения общественной активности.

Расширение исследований духовного наследия мусульманского мира, направленных на воссоздание реальной картины развития религиозной и философской мысли его народов, знаменует качественно новый этап в развитии философии на арабо-мусульманском Востоке.

НАДКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ СИНКРЕТИЧЕСКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

В состав надконфессиональной синкретической религиозной философии входит широкий спектр мистических, оккультных, спиритуалистических и других концепций, которые развиваются вне основного русла традиционных религиозных направлений. Они осуществляют синтез элементов различных религий, а также научного и вне-научного знания. Многие формы надконфессиональной синкретической религиозной философии формировались и развивались вокруг философского комплекса оккультизма.

Оккультизм (лат. *occultus* — тайный) есть мистико-философское учение о существовании скрытой за материальными процессами и явлениями высшей реальности. Он ставит задачу проникновения в тайны мироздания и выявления дремлющих в человеке высших сил и способностей, а также разрабатывает методы влияния на «скрытое», «тайное». Термин «оккультный» получил распространение после выхода в свет трактата «Оккультная философия», написанного Агриппой Неттесгеймским (1486 — 1535). Оккультизм пронизывает комплекс так называемых герметических наук (по имени легендарного основателя Гермеса Трисмегиста), в состав которых входят магия, каббалистика, астрология, алхимия, френология и различные виды мантики.

Сами теоретики и историки оккультизма возводят происхождение эзотерического знания (греч. *esoterikos* — внутренний) к древнейшим эпохам человеческой истории. Они полагают, что ядро оккультной философии было создано еще жрецами Атлантиды и после ее гибели унаследовано жрецами Египта, Тибета и других, более поздних цивилизаций. Элементы философии оккультизма находят в египетской, индийской и китайской предфилософии, зороастризме, философии орфиков и пифагорейцев, в философии Платона и в Каббале. Указанные концепции стали основой формирования комплекса философских идей оккультизма в более поздние эпохи. Дальнейшее его развитие связано с именами Агриппы Неттесгеймского, Р. Фладта (1574 — 1657), Парацельса (1493 — 1541), Я. Бёме (1575 — 1624), Л. К. Сен-Мартена (1743—1803), Э. Сведенборга (1688 — 1772), а также многих алхимиков, астрологов, каббалистов эпохи средневековья, Возрождения и нового времени. Однако наиболее развитые и влиятельные течения оккультной философии были созданы в XIX — XX вв. Это прежде всего теософия и антропософия.

§ 1. Теософия

Термин «теософия» (греч. *theos* — бог и *sophia* — мудрость) буквально означает «божественная мудрость». Происхождение этого термина, по утверждению основателей теософии, восходит к школам неоплатоников¹, однако самые ранние элементы теософии сложились в Древней Индии, а термин «теософия» имеет свой аналог на санскрите — «брахмавидья» (божественная мудрость)². Теософия рассматривалась ее основоположниками как основа всех религий, как новый, соответствующий данному историческому времени способ изложения религии, как учение, которое на протяжении всей истории человечества лишь меняло свои формы, но суть которого оставалась неизменной³. Возникновение теософии как особой философской системы связано с деятельностью Е. П. Блаватской (1831 — 1891) и созданного ею Теософского общества. Систематизацией ее идей занялись позднее А. Безант (1847 — 1933), Р. Штайнер (1861 — 1925) и др.

Учение Е. П. Блаватской с самого начала формировалось как синтез философских воззрений и религиозных форм различных эпох и народов с современными ей научными идеями. Фактически теософия была одной из первых попыток создания новой парадигмы мышления путем синтеза научного и вненаучного знания. Главный теософский труд Е. П. Блаватской — «Тайная Доктрина».

Не отрицая позитивной роли науки, теоретики теософии подчеркивают ее ограниченность. Главная разница между теософической наукой и обычной современной наукой видится в том, что последняя имеет дело лишь с обрывками целого — с физическими явлениями этого и других миров, с тем, что может быть проведено через физический мозг человека и его чувства.

В отличие от обычной науки теософическая наука рассматривает весь мир как проявление мысли во всех разрядах материи. Окультиная наука знает о существовании еще более высоких родов разреженной материи. Человек никоим образом не ограничен одним только физическим миром. Необходимо развивать «новые чувства», для того чтобы наблюдать явления более тонкой материи. Формирование науки более высокого уровня должно идти путем синтеза методов обычной науки и методов теософии.

Космология Картина мироздания, которую рисует теософия, дана, по мнению А. Безант, духовными охранителями человечества через их ученицу и посланницу Е. П. Блаватскую и описана в ее произведениях. Теософия определяет космос как систему, «которая, исходя от единого Логоса и поддерживаемая Его Жизнью, является... вполне законченной в себе самой»⁴. В большинстве теософских трудов человеческий космос ограничивается Солнечной системой, в которой физическое Солнце — это низшее про-

явление Логоса. Логос понимается как «зеркало, отображающее Божественный Разум, Вселенная же является зеркалом Логоса, хотя последний есть сущность... этой Вселенной... каждая Вселенная (Мир или Планета) имеет своего Логоса...»⁵. Материя Солнечной системы есть результат первого творческого действия божественного Логоса, которое подготавливает поле эволюции. Она везде пронизана более тонкой материей, другими мирами и переплетается с ними. Первоматерией космоса является эфир, изменение плотности которого порождает различные материальные формы; мысль рассматривается как особо тонкий вид эфира.

Эволюция космоса — результат действия трех творческих волн Божественного Логоса (или трех логосов). Первая жизненная волна, излитая в океан межзвездной материи, исходит из самого Логоса. Она образует атомы и строит их многочисленные сочетания. Вторая великая волна в своем нисходящем движении наделяет материю различными чертами или свойствами, а в восходящем движении строит формы из материи, уже обладающей свойствами. В этом процессе Логос раскрывается как творец, как «Великий Геометр Вселенной». Третья великая волна связана с истечением «семян божественности» — человеческих душ, которые Божественный Логос посылает в материю для того, чтобы одушевить и использовать тела, подготовлявшиеся для них в течение долгой эволюции, медленного восхождения от минерала к растению, от растения к животному, от животного к животному-человеку. Теософия рисует пантеистическую картину мира, в котором каждая частица материи духовно-материальна. Дух и материя составляют неразрывную пару, и одна сторона не может существовать без другой.

Солнце как проявление Логоса в человеческом космосе имеет могущественных сотрудников — разумных духов, которые становятся действующими силами в создаваемой им Вселенной. Это семь священных сущностей — планетарных логосов (логосов второго порядка), саморожденных от присущей им силы в лоне Материи-Субстанции. Высшие духи были космократорами, формовщиками нашей Солнечной системы. Каждый из них — предводитель целой иерархии духов, управляющих его царством, и специализирует материю своего царства.

Седьмеричная система, изначально задаваемая семью логосами второго порядка, пронизывает весь человеческий космос от атомов, которые тоже имеют семь субпланов, — до планетарных царств и человека. На четырех нижних планах каждый планетарный логос образует семь шарообразных миров, которые, в свою очередь, образуют планетарную цепь. Перевоплощения планетарной цепи, или ее манвантары, также делятся на семь ступеней.

Антропогенез Земной мир является одной из ступеней планетарной эволюции, имеющей также седьмеричную цикличность. Земной манвантаре предшествовала лунная, которая произвела семь классов существ, от которых произошли су-

щества земной манвантары. Человеческая эволюция представляет собой процесс развития сменяющих друг друга семи рас.

Первая коренная раса Земли состояла из студенистых аморфных существ и «получила свое дыхание жизни от солнца». Вторая обладала «более определенным составом тела», третья, лемурийская, состояла из обезьяноподобных существ гигантских размеров. В эпоху, когда третья коренная раса Земли завершала свой цикл, на Земле появляются представители высокоразвитого человечества с планетарной цепи Венеры, «Сыны Огня» — светлые существа, принадлежащие к одному из высших разрядов среди Сынов Разума. Они поселяются на Земле как божественные учителя юного человечества и вносят в животного-человека искру, из которой образуется человеческая душа. Затем в результате земного воплощения высокоразвитых космических существ «Солнечных Питрисов» появляется четвертая, атлантическая, раса.

Пятая, или арийская, раса развивалась под непосредственным наблюдением высшего существа, «технически» называемого Ману. Человечеству предстоит завершить цикл пятой расы и пройти процесс эволюции внутри шестой и седьмой рас. В конце седьмой расы, по окончании земной манвантары, наша земная цепь передаст последующей плоды своих достижений. Это будут божественно совершенные люди, подобные Будде и Ману, которые примут руководство новой эволюцией по указанию планетного Логоса.

Учение о человеке Одним из основных компонентов теософии является учение о перевоплощении — процессе, охватывающем как эволюцию Вселенной в целом, так и эволюцию человека. Жизнь есть способ самореализации Логоса, процесс эволюции частиц его жизни — монад. Человек представляет собой разумную, самосознающую сущность, облеченную в тела, принадлежащие ментальной, астральной и физической сферам. Божественный дух внутри человека — это луч, исходящий из Логоса, искра, спустившаяся из пламени посредством тончайшей нити, заключенная в оболочку, состоящую из тончайшей ментальной материи. Он обладает троичной природой самого Логоса. Эволюция человека представляет собой проявление всех его трех божественных аспектов — бытия, блаженства и разума, развития их из скрытого состояния в активное. Человек — высшее из всех существ, живущих в физической среде, и является в известной степени «наместником Логоса», отвечая за порядок, мир и благоденствие на Земле. Тело человека, по учению теософии, состоит из 1) физического тела, назначение которого — входить в соприкосновение с физическим миром, получать от него информацию и передавать ее душе, и 2) эфирного двойника, назначение которого — служить проводником жизненных токов, исходящих от солнца, и распределять их по различным частям физического тела.

Во время земной жизни физическое и эфирное тела функционируют вместе. Кроме того, человек обладает астральным телом, состоящим из особой, астральной материи, прозрачной и тонкой, способной менять свою форму под влиянием мысли, в нем имеются чакры — центры биопсихического поля.

Еще один слой многомерного человеческого организма составляет ментальное тело, или тело мысли. Оно состоит из особой «материи мысли», неизмеримо более тонкой, энергетичной и светящейся, чем астральная материя. Материя мысли есть подлинная родина человека. В ментальном теле находится духовный центр — Эго, или Мыслитель. Он имеет овальную форму «аурического яйца». Эта материя оболачивает луч Божественного Я, живой луч Единого Света и Единой Жизни Вселенной, отделяет этот луч от его источников, заключает его внутри тончайшей оболочки из своей субстанции и таким образом делает его индивидуальностью. Этот центр подобен зерну, опущенному в почву человеческой жизни, чтобы напитаться ее соками и вырасти в мощное дерево — «образ и подобие зачатого его Господа». Человек может освободиться от колеса рождений и смертей, чтобы перейти к сверхчеловеческой эволюции, где его раскрывшееся теперь сознание поднимается на недостижимые высоты до тех пор, пока он не достигнет единения с Самим Божеством.

Учение о высших мирах Структура человеческого мира состоит из мира физического, астрального, ментального, «Сферы Буддхи», нирваны и еще более высоких миров, включая «жизнь высочайшего Бога»⁶. Структура человеческого организма и структура человеческого мира суть аналоги. Физическое и эфирное тела столь тесно взаимосвязаны, что эфирные двойники не образуют особого мира, а как бы примыкают к физическим телам.

Астральные тела образуют астральную сферу, где обитают астральные существа с весьма пластичными формами, прозрачными и высокоэнергетичными. Эти формы рождаются мыслью, и продолжительность их жизни зависит от силы, длительности и отчетливости мысли, которая их создает. Мыслеформы, или «искусственные элементарии», имеют огромное влияние на земную жизнь людей, выполняя те или иные функции в зависимости от желаний и направленности создавшей их мысли. Астральный мир населен «естественными элементариями» пяти отделов — эфира, огня, воздуха, воды и земли. Кроме них временными обитателями астрального мира являются астральные тела животных. Его могут временно посещать также люди и существа более высокого порядка, выполняющие особые задачи, связанные с работой в астральном мире. Один из важнейших структурных компонентов астральной сферы носит в теософии название «Камалока» (буквально «жилище желаний») и представляет собой чистилище, куда приходят умершие после утраты физических тел

для того, чтобы пройти процессы очищения и подготовиться к подлинной жизни души. Камалока представляет собой семислойную структуру, подобную кругам Дантова ада.

Ментальная сфера — это сфера сознания, разума, не стесненной физической материей, это истинная родина человека. Она состоит из «материи мысли», а вибрации мысли создают из ментальной материи мыслеформы, необычайно яркие и прекрасные, вечно меняющиеся, которые невозможно описать на человеческом языке. Ментальная сфера, подобно астральной, населена элементами и множеством разумных существ, состоящих из светящейся материи и «элементальной эссенции» ментальной сферы. Это светозарные существа с обширными знаниями, великими силами и прекрасной внешней формой, воплощения «спокойной энергии» и неотразимой силы. Высокоразвитый человек может во время сна, медитации или транса покинуть свое тело и действовать в высших мирах. Здесь нет пространственных и временных преград. Общение между человеческими и нечеловеческими существами происходит совершенно свободно. В высших слоях ментальной сферы пребывают Эго (бессмертные «Я») учителей, посвященных и их учеников.

Структурным компонентом ментальной сферы является Девакан — теософское название неба (буквально «страна богов», или «светящаяся страна»). Сюда приходят человеческие существа, сбросившие свои физические и астральные тела и прошедшие очищение в Камалоке. Здесь душа собирает жатву добра, посеянного на Земле. В Девакане — мире небесного блаженства и радости — все ценное, что было пережито в земной жизни, перерабатывается в умственные и нравственные качества и силы, которые человек понесет с собой в следующее воплощение.

§ 2. Антропософия

Антропософия (от греч. *anthropos* — человек и *sophia* — мудрость) — оккультно-философское учение о человеке как носителе скрытых высших сил и способностей, направленное на развитие органов сверхчувственного восприятия, а также мышления, чувства и воли с целью познания потусторонних миров и преобразования духовной и физической природы человека.

Основатель антропософии Р. Штайнер (1861 — 1925) первоначально выступал как теоретик и популяризатор теософии, подчеркивая вместе с тем, что излагаемые им концепции есть результат его собственных исследований. Однако уже в ранних работах он делает акцент на исследовании человеческого духа, стремится превратить теософию в экспериментальную науку, разрабатывает вопросы медитативной техники, педагогики, искусства и медицины. После

конфликта с Теософским обществом Р. Штайнер основывает в 1913 г. «Всеобщее антропософское общество» с центром в швейцарском городе Дорнахе. Антропософское учение получило распространение в ряде стран Европы и США и оказало влияние на круги творческой интеллигенции. Основные труды Р. Штайнера: «Теософия», «Как достигнуть познания высших миров?», «Очерк Тайноведения», «Путь к самопознанию человека».

Учение о человеке Во главу угла антропософской доктрины

Р. Штайнер ставит учение о человеке, которого рассматривает как гражданина трех миров — физического, душевного и духовного. Человек — существо семичленное и имеет следующие части: 1) физическое тело; 2) эфирное тело или жизненное тело; 3) осязающее душевное тело; 4) душа рассудочная; 5) исполненная духом душа сознательная; 6) жизнедух; 7) духочеловек⁷. В зависимости от точки отсчета эти части могут иметь другое название.

Тело подчиняется законам наследственности, душа — судьбе, созданной ею самой, — карме, а дух — закону перевоплощения, «закону повторяющихся земных жизней». Соотношение между духом, душой и телом таково: дух непреходящ; смерть и рождение, согласно законам физического мира, господствуют над телесностью; душевная жизнь, подчиненная судьбе, является посредником между ними в течение земной жизни.

«Эфирный двойник» является «дубликатом» физического тела, в нем находятся психические центры, имеющие форму лотоса, его функция заключается в том, чтобы впитывать из космоса психическую энергию и передавать ее через вращающиеся чакры железам физического тела. По мере развития человечества у людей, кроме семи основных чакр, начнут развиваться еще пять.

Астральное тело есть «организм души», в середине которого находится физическое тело человека, в этом теле видны все его стремления, желания, страсти и представления. Характер представлений тесно связан с развитием органов биопсихической поля — чакр.

Душевное существо человека отличается от его телесности, оно представляет собой самостоятельный внутренний мир, противопоставляет себя внешнему миру. Душа проявляет себя в ощущениях, чувствах и воле. В душевном мире выделяются следующие области: 1) пламени вожелений; 2) текучей возбудимости; 3) желаний; 4) радости и печали; 5) душевного света; 6) деятельной душевной силы; 7) душевной жизни⁸. В мире души господствуют совсем иные законы, чем в мире физическом. Например, если в телесном пространстве для зрения существует закон перспективы, то в душевном пространстве все, близкое и дальнее, представляется видящему в тех расстояниях, которые соответствуют их внутренней природе. Основные силы, действующие в душевном мире, — симпатия и антипатия. Душа является

связующим членом между телом человека и его духом. Она принимает активное участие в жизни как физического тела, так и духа. В душе надо различать три члена: душу осязающую, душу рассудочную и душу сознательную. Эти образования, «среди которых человеческое тело является как бы в облаке», называются человеческой аурой.

Еще более тонким и сложным образованием является дух человека. Душевное есть основа для духовного так же, как телесное — основа для душевного. Духовная оболочка есть особое структурное образование, особая часть человеческого существа, она отделяет Духочеловека от единого духовного мира, делает его самостоятельным духовным существом. Внутри этой духооболочки живет Духочеловек. Духовное существо человека проявляет себя в мышлении.

Учение о сверхфизических мирах Антропософия считает, что макро- и микрокосмос, мир и человек — аналоги. Структура мира идентична структуре человеческого тела и представляет собой совокупность взаимопроникающих миров: «страна пламени вожелений», области «текучей возбудимости», «пламени желаний», «радости и печали», «душевного света», «деятельной душевной силы» и «душевной жизни».

«Мир духа», или «страна духов», еще более, чем «мир душ», отличен от физического. Он состоит из того вещества, из которого состоит человеческая мысль. Этот мир является местом обитания «живых мыслей или духо-существ». В этом мире находятся духовные прообразы всех вещей и существ, находящихся в физическом мире и в душевном мире.

Духовный мир также имеет семь областей, взаимопроникающих и пронизывающих друг друга. В них существуют различные роды прообразов, начиная от «прообразов физического мира» и кончая «зародышевыми зернами», готовыми принять разнообразнейшие формы мысле-существ. Когда эти зародышевые зерна вводятся в нижние области, они начинают проявляться в самых различных обликах. Идеи, с помощью которых человеческий дух выступает в физическом мире, суть лишь отражения, тени этих зародыше-мысле-существ духовного мира.

Цели и задачи земных воплощений вырабатываются не на Земле, а в стране духов, подобно тому как план дома создается не на строительной площадке, а в кабинете архитектора. Задача «жизненного паломничества» человека заключается в том, чтобы, быть вестником духовного мира, воплотить дух в телесном мире.

Теория познания Р. Штайнер считал, что современная ему наука с -помощью методов, разработанных для познания физического мира, не может перейти к познанию невидимых сверхфизических миров. Антропософия ставит задачу развития нового

способа познания, она начинает процесс познания там, где кончает его наука.

Человек, стремящийся к антропософскому познанию, должен развить силы, дающие возможность проникновения в сверхфизические области. Эти силы находятся в каждом из людей и лишь нуждаются в пробуждении и развитии. Путь к познанию высших миров лежит через получение посвящения. Одним из его условий является чувство благоговения, которое человек способен испытывать по отношению к высшим истинам или людям, обладающим этими истинами. Приобретенное человеком чувство благоговения вызывает существенные перемены в его ауре. Вместе с этими изменениями раскрываются способности познания сверхфизического. Другим условием получения посвящения является ориентация человека на внутреннюю духовную жизнь. Внешний мир во всех своих явлениях исполнен божественной славы, но божественное надо сперва пережить в своей душе, чтобы затем найти его в окружающем.

Если получение посвящения является первым этапом на пути познания сверхфизических миров, то вторым его этапом является «обладание пустым бодрствующим сознанием». Только «пустое» сознание открывает духовный мир, «который существует не на Земле, не в космическом пространстве, а вне времени и пространства и который при этом образует самую глубокую сущность нашего человеческого бытия»⁹.

Р. Штайнер полагает, что кроме высших форм познания человеку следует развивать общечеловеческие способности — мышление, чувства и волю. И высшие, и обычные формы познания можно развить с помощью метода медитации — наиболее совершенного инструмента познания, с помощью которого человек может познать высшие сверхфизические миры, их существа и силы.

§ 3. Агни Йога

Синкретические религиозно-философские воззрения развиты в Агни Йоге. Агни Йога, или Живая Этика, — это философско-этическое учение, направленное на раскрытие высших психических способностей человека с целью его внутреннего преображения и овладения космической энергией — Агни, стимулирования эволюции человека и человечества ко все более высоким формам космического бытия. Агни Йогой, или Йогой Космического Огня, учение называется потому, что ставит во главу угла овладение космической энергией, Живой Этикой — потому, что дает особые правила жизни и деятельности, цель которых — раскрытие внутренних способностей и сил организма.

Создательницей серии книг Живой Этики является Е. И. Рерих (Шапошникова) (1879 — 1955) — жена и соратница знаменитого рус-

ского художника Н. К. Рериха (1874 — 1947). Живая Этика продолжает традицию синтеза философии, науки, религии, культур Востока и Запада, начатого теософией. Синтез понимался Е. И. Рерих как один из основных принципов учения: «Один принцип несомненен при определении Агни Йоги — это принцип синтеза. Зажечь огни без «синтеза чаши» невозможно»¹⁰.

Тексты Агни Йоги, по утверждению их создателей, были даны тибетскими Махатмами, а авторы текстов явились лишь посредниками в передаче учений. Эти тексты, как повествует предание, были записаны методом «автоматического письма» в особом измененном состоянии сознания и, таким образом, имеют трансцендентальное, сверхчеловеческое происхождение.

Структура и функции текстов Язык текстов Живой Этики специфичен, отражает афористичность и образность, характерную для философской и культурной

традиции Востока, да и само их содержание многослойно. Последователи Агни Йоги считают, что тексты Живой Этики расширяют сознание, очищают биопсихическое поле человека, и эта их функция неотделима от специфики языка, которым они написаны. В текстах Агни Йоги одинаково важны как вибрационный, ритмический компонент, так и смысловой, вербальный. Первый способствует формированию особых измененных состояний сознания, подобных тем, которые возникают при чтении мантр или дзен-буддийских коанов, и ведет к особой интерпретации смыслового содержания. Акт чтения Живой Этики выступает актом "сопричастности Шамбале». Само «слово» в учении Живой Этики рассматривается как важнейшее средство «одуховления» и просветления человеческой жизни¹¹.

Текст Живой Этики подобен мозаике, каждый отдельный фрагмент которой является частью целого, проявляющегося только после того, как все или многие фрагменты попали в поле зрения. Эффект расширения сознания связан с панорамным видением целого, которое наступает в определенный момент чтения. Качественный скачок, происходящий после накопления определенного количества информации, воспринимается читателем как озарение. В этом одна из задач и специфическая сверхпрограмма текста.

Утверждают, что в силу сложности и большого объема текста полный охват его может быть произведен только структурами засознания — многомерной внутренней психики, так как целое ускользает от обычного вербально-логического мышления. Поэтому чтение текста выступает так же, как способ активизации высших структур бессознательной психики.

В текстах Живой Этики нет систематического, последовательного изложения теории. Читателю постоянно приходится проделывать внут-

ренную работу достраивания текста по различным линиям — онтологической, гносеологической, психологической, этической.

Учение о высших мирах В фундаменте учения Агни Йоги о мире лежит учение о духовном огне. «Тонкое изучение материи и атома приведет к заключению, что жизненная энергия есть не электричество, но Огонь... Материя утверждается как огненная субстанция, и каждый мыслящий дух не будет отрицать силу высшую, которая есть Огонь...»¹² Огонь рассматривается как источник всех материальных и духовных форм и явлений во Вселенной. Трансформация огненной субстанции рождает совокупность миров.

Учение Агни Йоги в структуре мира выделяет: 1) Человеческий земной мир; 2) Тонкий Мир; 3) Огненный Мир; 4) Высшие сферы. В обычной земной жизни человек не воспринимает высших миров. Только огненное сознание, общее всем Мирам, может свидетельствовать о дальних жизнях. Более того, Иерархия высших существ оберегает человечество от распространения сведений о Тонком Мире «по бесполезному кругу»¹³.

Тонкий Мир населен разнообразными существами. Их общим свойством является отсутствие плотных физических тел. Среди них есть существа как низкого, так и высокого уровня развития. Материальный, земной мир рассматривается Агни Йогой как вторичный по отношению к Тонкому, духовному миру. «Каждый камень на планете создан мыслью», — утверждает книга «Аум».

Еще более высоким и совершенным является Огненный Мир. Это мир, состоящий из «субстанции огня», высшей психической энергии: «Мир Огненный так же наполнен, как и другие сферы. Так же существа разных эволюции, но огненных степеней, стекаются для сотрудничества. Если плотное состояние под влиянием хаоса почти не принимает сотрудничества, если Тонкий Мир принимает сотрудничество групповое, то Огненный Мир отличается сотрудничеством полным». Огненный Мир — первичный источник процессов и явлений как Тонкого, так и плотного земного мира. Все строится в Огненном Мире, затем опускается в тело тонкое; созданное на Земле лишь тень Огненной Мира.

Земной мир и высшие миры взаимопроникают друг в друга. Не только высшие миры питают Землю энергией; в свою очередь, человечество насыщает пространство своими эманациями и поддерживает их своей психической энергией. Состояние коллективной и индивидуальной психики человека оказывает влияние на всю совокупность миров, в том числе и физический. Каждое человеческое несовершенство духа отравляет также и физический мир, может вызвать землетрясения, бури и другие стихийные бедствия.

Учение об иерархии Одним из краеугольных камней учения Агни Йоги является учение о космической иерархии. Иерархия Света пронизывает всю структуру мира, она представляет собой иерархию разумов на различных ступенях эво-

люционной лестницы. Иерархи, стоящие на высших ее ступенях, не сверхъестественны, они прошли длинный путь эволюционного развития, реализовали свою богочеловеческую сущность и теперь помогают выполнить эту задачу другим.

В критические периоды развития Земли, когда чистота истины утрачивается и многие следуют ложными путями, великие иерархи воплощаются на Земле и в новые исторические эпохи, на новых языках приносят людям утраченную истину. К числу таких воплощенных иерархов Живая Этика относит основателей религий, философских учений, общественных реформаторов.

Однако это не единственная форма работы космической иерархии. Процессы и явления плотного мира, как физического, так и социального, зарождаются первоначально в Тонком Мире, а уже затем реализуются в плотной материи.

Местом обитания представителей иерархии — учителей человечества является легендарная Шамбала — твердыня света, географическое местонахождение которой в книгах Агни Йоги не указано.

Космической Иерархии Света противостоят силы хаоса и Иерархия Тьмы, цель которой — замедлить космическую эволюцию человечества, внести в нее дезинтеграцию. С ними Иерархия Света ведет упорную и самоотверженную борьбу. В проявленном мире развитие движется в противоположностях, Иерархия Света с необходимостью предполагает Иерархию Тьмы.

В Иерархии Тьмы есть силы, воплощенные на Земле: «черные ложи» Темной Иерархии раскинуты по всей планете и обычно размещаются в крупных городах. Назначение их — всячески вредить делам Иерархии Света и разлагать планету. Но еще более опасны темные существа, обитающие в низших слоях Тонкого Мира. Находясь в тонких телах, они «могут направить мысль на земных воплощенных», побудить их совершить преступления и грехи. Они могут вселиться в тела живущих на Земле. Тексты Агни Йоги говорят о близящейся окончательной битве сил Света и Тьмы.

Учение о человеке Агни Йога считает человека продуктом длительного эволюционного развития, вобравшим в себя опыт человеческих воплощений на протяжении миллионов лет. Человек концентрирует в себе мощные энергии; энергия, которой обладает человечество, способна повлиять на процессы планетарного и космического масштаба: «Нужно не забыть, что энергия, получаемая человечеством, нужна для правильного движения планеты. Когда же эта энергия становится отравленной, она ослабляет оградительную сеть и тем нарушает равновесие многих светил»¹⁵.

Одним из главных законов человеческого существования является закон кармы. Агни Йога рассматривает карму как многомерный процесс, совокупность пересекающихся кармических линий. Карма

рас, племен и личности, карма давняя и настоящая — все они образуют сложные клубки. Подчеркивая трудность изменения кармы, Агни Йога считает, что до известной степени ее можно регулировать. Человек, прошедший множество воплощений, содержит в глубинах своего духа огромную информацию, не осознавая этого. Наслоения наблюдений за многие жизни, сложенные в глубинах духа, образуют «спящую мудрость».

Дальнейшую эволюцию Земли Агни Йога рисует как двусторонний процесс взаимодействия Тонкого и плотного миров. Если люди минуют катастрофу, наступит время сближения двух Миров. Построение моста между Тонким и плотным мирами — первая задача человечества. Вторая задача, которая встанет после выполнения первой, — общение с дальними Мирами.

Этика

Агни Йога не случайно носит также название Живой Этики. Она уделяет большое внимание внутренней работе человека над собой, подробно рассматривает процесс самосовершенствования и восхождения ко все более высоким формам бытия и сознания. Самосовершенствование должно начинаться с отрешения от малых вредоносных привычек. Живая Этика указывает, от каких негативных качеств должен избавиться человек, чтобы достичь высших миров. Злоба, сомнение, недоверие, нетерпение, лень и прочие вдохновения Тьмы отделяют мир от Высших Сфер. Необходимо также изгнать из человеческого обихода хулу на ближнего и кощунство на высшее, ибо они порождают «черное пламя» и пожирают «светлую ауру». Еще одно препятствие на пути к высшим мирам — чувство собственности, а потому «опытом жизни и почитанием Иерархии» необходимо освободиться от этого чувства.

Важным аспектом этической теории Агни Йоги является утверждение в земной жизни общечеловеческих ценностей: существует многообразие в обычаях, верованиях и языках, но каждое культурное действие будет общим для всего человечества, а такое обобщение Мира есть первая ступень к преобразению всей жизни. Выполнение этических принципов Агни Йоги рассматривается как магистральный путь духовной и физической эволюции человека и человечества, восхождения человека по ступеням космической иерархии.

Раздел четвертый
СВОБОДОМЫСЛИЕ
В ИСТОРИИ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Глава XVIII
СВОБОДОМЫСЛИЕ КАК ЯВЛЕНИЕ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

В ходе истории развивалась своеобразная, весьма богатая проявлениями, оттенками форма духовной культуры — свободомыслие в отношении религии. Это широкое духовное течение, исходным пунктом которого является признание права разума на критическое рассмотрение религии и свободное исследование окружающего мира. Это право могло осуществляться стихийно, несознательно, но могло отстаиваться сознательно и воплощаться в теоретической форме.

Возникновение и постепенное развитие свободомыслия являются процессом закономерным. Объективными факторами, воспроизводящими свободомыслие, являются неуклонный рост производства, ведущий к успешному освоению мира человеком, возрастание активности людей в ходе исторического развития, повышение уровня духовной культуры человечества. Свободомыслие — органичный продукт развития естественных и гуманитарных наук, образования, совершенствования искусства и нравственности. Критические настроения в отношении религии усиливались в периоды динамичного развития общества, расцвета политической и культурной жизни, в периоды готовящихся серьезных перемен в обществе.

Общей объективной тенденцией духовной культуры было расширение сферы свободомыслия и его влияния на общество, хотя этот процесс не был прямолинейным: история знает периоды не только подъема свободомыслия, но и его спада. Во многом степень интенсивности и распространенности свободомыслия зависит от уровня социальной свободы. Свободомыслие отражало стремление прорвать кольцо внешней и внутренней духовной несвободы, было условием и вместе с тем результатом вызревания и развития реальной свободы. Критический пересмотр господствующей религиозной концепции, как

правило, был связан с объективной необходимостью более адекватного отражения существующих условий, производства новых идей, преодоления препятствий для свободного социального и культурного творчества. Появление и распространение в эпоху господства религии сект, ересей, антирелигиозного вольнодумства, атеизма и т.д. расширяло сферу несогласия с установлением религиозной монополии в духовной жизни общества.

Связь свободомыслия с познанием природы, общества и человека Свободомыслие опирается на способность человека реалистически воспринимать те или иные стороны окружающего мира. Исследования этнографов и историков показывают, что наивно-реалистические взгляды на мир зародились уже на ранних этапах развития общества. Постепенно накапливались положительные знания о природе, о человеческом теле и способах его врачевания, о психической деятельности человека. Наивный реализм, здравый смысл были основой первых попыток внерелигиозного подхода к традиционным верованиям. В дальнейшем развитие свободомыслия во многом обуславливалось прогрессом в области философии, науки, образования и т.д.

Накопление знаний о мире приводило в те или иные периоды жизни человечества к духовным революциям, в процессе которых появлялись и укреплялись новаторские формы духовной деятельности. Первой такой революцией было появление философских учений древности, начавших вытеснять мифологическое мышление. Философская революция в древнем мире позволила впервые в истории человечества поставить вопрос о природе религии и критически ее осмыслить. В период длительного господства религии в средние века процесс познания, начиная с небесных тел и кончая историей общества, внутреннего мира человека, не прекращался. Но, пожалуй, наиболее глубокой революцией в мышлении, во взгляде на мир в целом стало развитие знаний в области механики, математики, астрономии, географии, истории, социологии и других наук в XVII — XX вв.

Связь свободомыслия с процессом познания выражается не только в том, что оно питается, обогащается добытыми человечеством положительными знаниями, но и в том, что оно содействует их развитию. Формируя на протяжении веков в противовес догматическому критический стиль мышления, оно содействовало разрушению стереотипов в сознании.

Проявления свободомыслия в отношении религии Свободомыслие в отношении религии проявляется в многообразных формах. Они имеют разную степень последовательности, разные цели, социальные основания, нравственное содержание. Критика религии осуществлялась в явных и скрытых, аргументированных и неаргументированных, безрелигиозных и несвободных от религиозных

наслоений формах, выражалась в переоценке традиционных религиозных представлений, безразличии к ним, в критике с позиций здравого смысла, общественной практики, науки, философии и т. д. Разновидности свободомыслия — богоборчество, скептицизм, антиклерикализм, индифферентизм, нигилизм, гуманизм, пантеизм, деизм, атеизм и т. д. Они занимают разное место в духовной жизни общества и играют неодинаковую роль в процессе его эволюции.

Богоборчество — самая ранняя и самая слабая форма критики религиозных представлений. Богоборец испытывает чувство протеста против Бога, создавшего мир, который представляется богоборцу жестоким, несправедливым. Богоборческие настроения вызываются осознанием социальной несправедливости, отчаянием, внезапным горем, неудовлетворенностью личной судьбой. Проявления богоборчества разнообразны: от робкого упрека в адрес Бога до яростного "хуления" его. Земные бедствия кажутся богоборцу несовместимыми с идеей высшего блага, Бог представляется существом злым и несправедливым. Переосмысливается одно из основных понятий иудео-христианской традиции — о первородном грехе. «Вина» человека, вызванная первородным грехом, в сознании богоборца выступает как вина самого Бога. Богоборческие настроения нередко связаны и с переоценкой таких черт религиозного нравственного идеала, как смирение, безропотность, принятие страданий как блага, отворяющего врата в райские сады, и т. д.

Накапливаясь в культурной традиции, богоборческие идеи оказывали сильное влияние на общественное сознание. Идеи богоборчества в последние столетия использовались деятелями культуры: не будучи сами богоборцами, они представляли фигуру богоборца в качестве символа свободы, борьбы против всякой тирании. Такая трактовка богоборчества противостояла официальной церковной линии осуждения его. Образы богоборцев в искусстве и литературе, как правило, служат возвышению гордой и сильной личности, отважившейся на поединок с Богом или богами. В этом отношении повезло мифу о Прометее: Гердер, Гёте, Байрон, Лист, Скрябин и другие представляли Прометея как борца против тирании, претерпевшего мучения во имя благородной идеи. Но не всегда богоборческие идеи использовались как символы борьбы за свободу. Ницшевский богоборец Заратустра утверждает право личности на своеволие, презрение к общечеловеческой морали.

Скептицизм (греч. *skeptikos* — рассматривающий, исследующий) — сомнение в истинности религии или отдельных ее положений — проявляется в культуре любого периода, начиная с разложения первобетного общества. Сомнение как методологический принцип познания — одно из орудий постижения истины. Скептицизм обнаруживается не только в философии, но может проявляться у поэта, художника, естествоиспытателя, ученого гуманитария, простого труженика. Он исподволь подтачивает авторитаризм и догматизм соз-

нения, способствует возникновению более обоснованных форм критики религии.

Критика религии с позиций скептицизма обнаруживается уже в культуре древнего общества. На Востоке — в Египте, Вавилоне, Палестине — она выступает как сомнение в существовании загробного мира, в действительности религиозных обрядов; в Древней Греции драматурги, софисты, философы подвергают сомнению истинность мифологии. В средние века скептицизм проявляется в фольклоре, ересях, художественной литературе, в философии. В трудах отдельных философов-скептиков или агностиков содержалось глубокое исследование религии — речь идет прежде всего о П. Бейле (1647 — 1706) и Д. Юме (1711 — 1776). Критики религии ныне во многом опираются на наследие Д. Юма. В наши дни скептицизм в отношении религии является одной из примечательных характеристик обыденного сознания.

Антиклерикализм (лат. *anti* — против, *clericalis* — церковный) — идейное и социальное движение, направленное против притязаний церкви и духовенства на господство в обществе. По своей направленности и результатам антиклерикализм неоднозначен, он может быть светским и религиозным. Светский характер антиклерикализма не гарантирует его прогрессивности; примером может служить борьба Бисмарка против католической церкви в Германии в XIX в. или же борьба против церкви и духовенства в нашей стране в 20 — 30-е годы. В средние же века религиозный антиклерикализм сыграл положительную роль. Антиклерикальные крестьянские движения преследовали прежде всего экономические цели, хотя получали религиозное обоснование. Обличения социальной политики церкви расшатывали представления о незыблемости порядков, поддерживаемых духовенством, вели к сомнениям в верности церковного учения. Осуждение пороков служителей церкви, особенно монашества, — явление обычное для средневековья и нового времени. Светское обоснование антиклерикализм получает начиная с эпохи Возрождения. В новое время борьба с клерикализмом, как правило, связана с идеей веротерпимости, свободы совести. Ныне антиклерикализм играет заметную роль во всемирном движении свободомыслящих, выступающих против попыток религиозных организаций установить монополию на духовную жизнь — на образование, моральные предписания, трактовку социальных процессов и т. д.

Индифферентизм (лат. *indifferens* — безразличный) — безразличие, равнодушие к религии или к ее существенным идеям. В века господства религии в обществе безразличие к религии далеко не всегда означало отсутствие духовности и мировоззренческую индифферентность. Об этом свидетельствуют произведения, свободные от обращения к богам, ставящие в центр внимания человека и его творческую деятельность. Безрелигиозный подход к миру и человеку в духовной

культуре средневековья нередко заключал в себе протест против религиозной трактовки мира.

Есть еще одна форма критики религий — *нигилизм*. Это бунт против религии с позиций эгоистического индивида, считающего, что ему «все позволено», это отрицание религии, не связанное с положительными идеалами. На обыденном уровне он выражается в бездуховности, попрании морали, прагматическом отношении к жизни и людям, на теоретическом — опирается на философские учения волюнтаристского толка. Нигилизм воюет с религией во имя утверждения анархистского своеволия, во имя «сильной личности», беззастенчиво попирающей ценности «серой массы». Такая позиция выражена в работе М. Штирнера (1806 — 1856) «Единственный и его собственность». Выпады против религии, связанные с провозглашением сугубого индивидуализма и эгоизма, были направлены на отбрасывание любых духовных ценностей общества. Нигилистические моменты содержатся и в творчестве Ницше, презиравшего моральные ценности «маленьких людей», уделом которых является религия «слабых» — христианство. Критика религии, включенная в контекст антигуманной доктрины тотального отрицания, бесплодна.

Пантеизм и деизм опонируют теизму, соотношение теизма, пантеизма и деизма можно представить так: для теизма Бог и трансцендентен, и имманентен миру (этого рода имманентность выражается в божественном провидении), для пантеизма — имманентен, для деизма — трансцендентен. Если теизм представляет Бога как персонафицированное существо, личность, то для деизма и ряда форм пантеизма Бог как личность не существует. Внутри пантеизма и деизма существуют оттенки.

Пантеизм (греч. *pan* — все, *theos* — бог) сближает Бога и мир, признает их единство, вплоть до тождества. Истоком пантеизма является учение стоиков и неоплатоников. Наиболее распространенной разновидностью пантеизма в средние века был пантеизм мистический: природа и человеческие души растворяются в Боге. На мистический пантеизм опирались средневековые ереси. Другой разновидностью пантеизма является пантеизм натуралистический, сливающий природу и Бога в единое целое, в единую субстанцию. Устраняется идея первичности Бога по отношению к природе, Бог растворяется в природе, рассматривается как безличный дух, внутренне присущий природе. Такой взгляд характерен для ряда философов эпохи Возрождения и нового времени. С пантеизмом связаны положения о несотворенности мира Богом во времени (антикреационизм), о бесконечности Вселенной, о естественной закономерности в природе.

Деизм (лат. *deus* — бог) дает иную трактовку Бога: это некий безличный разум, перводвигатель, находящийся вне природы. Дав толчок, движение, законы миру (одни деисты считали, что материя сотворена была Богом, другие полагали ее несотворенной), Бог не

оказывает с того момента никакого воздействия на земные дела, будь то природа или человек. Мир развивается по строгим законам, которые познаваемы человеческим разумом. Человек не зависит от божьей воли, он обладает правом на самостоятельность и активность. Деизм обнаруживается еще в средние века, но наивысший его расцвет приходится на XVII — XVIII вв. в связи с развитием механики, которая как бы подтверждала наличие первотолчка, двинувшего механизм Вселенной. Деистическая позиция позволяла отказаться от идей Божественного откровения, провидения, чуда, от религиозной догматики и обрядности; деисты выступали за веротерпимость и свободу совести.

Свободомыслие в отношении религии выступает в форме *натурализма* (лат. *naturalis* — естественный). Хотя натурализм как философское направление оформился в США в 20 — 40-е годы XX в., он имеет давние традиции. Натурализм исходит из признания того, что существует лишь природа, представляющая собою всеохватывающее бытие, выступает против супранатуралистических представлений, признающих нечто сверхприродное. С позиций натурализма, человек и общество — часть природы» неотделимая от нее. Природа, общество и человек познаются естественными средствами; не случайно натурализм в каждый исторический период опирался на естественнонаучные знания своего времени. Натурализм неоднороден, к натуралистам относят стихийных, естественнонаучных, механических, вульгарных материалистов, мыслителей, наделяющих природу одушевленностью (гилозоисты, панпсихисты). Представлениями о некоей внеисторической «природе человека» питались просветительские концепции XVII — XVIII вв. — «естественного человека», «естественного общества», «естественной морали» и т. д.

Формой свободомыслия по отношению к религии является *атеизм* (греч. *a* — отрицат. частица и *theos* — бог, букв. «безбожие»). Атеизм — это сторона мировоззрения, совокупность взглядов, характеризующихся неприятием религиозных представлений о мире. Атеистические идеи находили выражение в искусстве, художественной литературе, народном творчестве, в научных, этических, философских и других сочинениях. Эти идеи и тенденции в определенные эпохи систематизировались и обобщались в теоретическом атеизме, содержащем концептуальное обоснование критики религии. Атеистические учения не равноценны по глубине, последовательности, уровню разработки проблем. Вульгарный атеизм, например, может в чем-то смыкаться с религиозным нигилизмом.

Атеизм существовал не во все исторические эпохи. Например, в эпоху феодализма, когда богословские представления были возведены в ранг абсолютных и непререкаемых, возможности для конструирования атеистической системы взглядов не было. Атеистические воззрения включали в себя сходные элементы, такие, например, как

идеи естественного происхождения различных явлений, неистинности религиозной картины мира, несотворенности природы и человека, веротерпимости и др. Конкретное же содержание идей могло меняться. В отличие от теоретического стихийный атеизм существовал в более широких хронологических рамках. Он присущ части людей, занятых в материальном производстве, а также многим людям, осуществляющим разного рода духовную деятельность: естествоиспытателям, политическим деятелям, писателям, художникам. Стихийный атеизм — это признание самодостаточности природы и человека. Проявления его также разнообразны: от интуитивных догадок до убежденности, подкрепленной практикой жизни и знаниями в разных областях культуры.

Свободомыслие находило выражение в *светском гуманизме* (лат. *humanus* — человеческий, человечный), представляющем собой течение в культуре разных исторических эпох, главной чертой которого является защита достоинства человеческой личности, ее права на счастливую жизнь на земле, на свободное развитие, в том числе духовное. Идея достоинства свободной, независимой личности, созидательной ценности культуры, нашла свое выражение уже в культуре древнего мира, в частности в Древней Греции. Гуманистические идеи не исчезли и в средние века, они воплотились в учениях, отказавшихся от идеи изначальной и фатальной греховности человека, направленных против религиозного аскетизма, религиозной нетерпимости, за установление согласия между людьми независимо от их вероисповедания. В эпоху Возрождения гуманистические идеи были приведены в стройную систему, человек был поставлен в центр мира, провозглашалось его право на земное счастье. Он рассматривался как высшее существо во Вселенной, способное к безграничному развитию своих творческих способностей, неповторимое, обладающее самостоятельной ценностью. Эта духовная традиция была воспринята и обоснована последующими поколениями свободомыслящих.

Философское осмысление религии является одним из путей самопознания человечества. Признание религии, вплетенной в самые разные стороны социальной и духовной жизни человечества, творением самого человека, общества открывает возможность проникновения в глубины внутреннего мира личности и общества, в котором она существует.

Не все проявления свободомыслия были благотворными для развития культуры. Критериями благотворности тех или иных проявлений свободомыслия являются гуманистическая направленность, духовное раскрепощение человека, способствующее возрастанию его творческой деятельности, развитие способности критического осмысления действительности, преодоление авторитаризма и догматизма, содействие нравственному совершенствованию человека и общества.

Глава XIX

СВОБОДОМЫСЛИЕ В ДРЕВНЕМ МИРЕ

Зарождение свободомыслия Элементы свободомыслия, как говорят этнографы, возникают уже на стадии разложения первобытно-общинного строя. Этнографы встречались с эскимосами, которые не верили в духов, отрицали могущество шаманов. Видимо, такие взгляды были единичными и являлись следствием осознания своей собственной силы, ловкости и бесстрашия, а также обнаружения того, что мистические силы не оказывают воздействия на трудовые процессы.

С возникновением классового общества, с появлением людей умственного труда, по мере развития культуры свободомыслие проявляется чаще, захватывая и демократические, и элитарные слои общества. Оно присуще всем народам древнего мира, хотя развивалось неравномерно. Так, в крупных рабовладельческих деспотиях Древнего Востока (Египет, Вавилон), где фараон или царь обладали правом распорядиться жизнью человека, а жрецы выделились в отдельную касту, имели большую власть, свободомыслие пробивалось в духовную жизнь народа с трудом. Наиболее яркие проявления свободомыслия мы находим в Древней Греции и Риме. Благоприятные климатические и географические условия давали возможность человеку здесь чувствовать себя более независимым от природных стихий. Для древнегреческих городов-полисов было характерно демократическое устройство общества; свободных граждан здесь было больше, чем рабов, и они могли участвовать в управлении государством. Многие афинские граждане были грамотными. Жречество как особое сословие не сформировалось, ритуалы выполняли граждане, теология не была разработанной. Никто не был обязан верить в то, что говорили о богах и героях Гомер и Гесиод, хотя обрядовая сторона религии играла значительную роль, а страх перед богами и загробной жизнью присущ любому верующему греку или римлянину. В отличие от Египта или Вавилона в Греции и Риме развивалось философское учение, послужившее импульсом для критического осмысления религии.

При всем своеобразии регионов древнего мира в духовной культуре населявших их народов содержались элементы богоборчества, скептицизма, безрелигиозного восприятия мира и человека.

Богоборчество и скептицизм в культуре древнего мира Богоборческие идеи нашли отражение во многих литературных памятниках древнего мира. В древнекитайской «Книге песен»

(«Ши-цзин», XI — VI вв. до н. э.) сохранился

богатый материал, свидетельствующий о том, что рабы проклинали божество — «Верховного императора»: «Почему Верховное небо так несправедливо? Почему оно так жестоко? Почему оно творит такое зло?»

Почему оно лишило нас полной возможности жить?»¹. Представления богоборцев отражены в Библии. Так, в Книге Иова сомнения в справедливости Бога возникают из-за великих страданий, выпавших на долю Иова. Автора волновал вопрос: почему страдает невинный человек, почему угнетены бедняки, вдовы и сироты, а богатые насильники процветают, почему вообще существует зло в мире, если Бог считается благим?

Настроения богоборчества обнаруживаются и в древнегреческой культуре. Еврипид (ок. 480 — 406 до н. э.) написал драму «Вакханки», в которой царь Фив борется с богом Дионисом. Эсхил (ок. 525 — 456 до н. э.) в драме «Прикованный Прометей» использует миф о титане Прометее, пожалевшем людей, которых хотел уничтожить Зевс. Прометей похитил у Гефеста огонь для людей, научил их счету, чтению, письму, искусствам, дал им знания. За нарушение воли Зевса Прометей наказан, он жестоко страдает. Но богоборец Прометей предрекает падение Зевса и выражает свое отношение к богам: «Я ненавижу всех богов: они мне за добро мучением воздали»².

Религиозные представления подвергаются сомнениям в двух памятниках Древнего Египта — «Песне арфиста» и в «Беседе разочарованного со своим духом» (XXII — XXI вв. до н.э.). В первом из них обнаруживается столкновение с традиционными верованиями: беспредельны усилия людей по соблюдению заупокойного культа; гробницы разрушаются, расхищается их содержимое. Здесь впервые выражено сомнение в загробном существовании: «Никто не приходит оттуда... чтобы рассказать о их пребывании». То же настроение в «Беседе...»: разочарованный стремится к самоубийству, но дух отговаривает его: «Если вспомнишь ты о погребении — это вызывание слез, это огорчение людей... Не выйдешь ты больше наружу, чтобы увидеть солнце!»³

Скептицизм нередко перерастал в прямое отрицание религии. В Индии в VI в. до н. э. появилось несколько философских школ, среди них — локаята (санскр. «лока» — мир, мирские дела). Воззрения локаятиков сохранились в сочинениях их идейных противников. Локаятики отвергли брахманистские идеи кармы и нирваны, сняли священный ореол с Вед, считая, что Веды «страдают пороками — лживостью, противоречивостью, многословием».

Знания о мире и человеке, мифология и философия В мифологии древнего мира реальные знания о способах врачевания, о свойствах растений и животных, о других племенах и странах соединялись с заблуждениями. Ко времени возникновения философии в Индии и Китае были уже накоплены знания в области математики, астрономии, химии, достигнут высокий уровень медицинских знаний. В Древней Греции появилась математика, не ставившая перед собой чисто утилитарных задач (школа Пифагора). В конце VI в. до н.э.

была выдвинута идея сферичности Земли. Внерелигиозными были знания об обществе. Именно в Греции возникла история как самостоятельная отрасль знания, в качестве таковой она развивалась и в Древнем Риме. Греческие и римские историки — Фукидид (ок. 460 — 400 до н. э.), Тит Ливий (59 до н. э. — 17 н. э.) — представили историю как развертывающийся процесс, не зависящий от богов: события, их результаты обусловлены человеческими действиями и характерами. Возникла и архитектура как особая наука. Римский историк и инженер Витрувий (I в. до н. э.) написал «Десять книг об архитектуре», где архитектура представлена как научный синтез искусства и техники.

Все эти области знания благотворно влияли на философскую мысль, которая ставила проблемы бытия, познания, человека, религии и решала их вне мифологии, хотя могла и сохранять кое-какие элементы мифологического мышления. Философские учения в древности содержали в себе комплекс конкретных знаний о природе и человеке. С VI в. до н. э. союз конкретных знания и философии начинает преодолевать мифологическое сознание.

Античная философия явила миру образцы раскованного, творческого подхода к проблемам бытия и познания. Многообразны суждения древних мыслителей о первооснове явлений природы: вода, воздух, стихии, нус, апейрон, огонь, атомы, идея. Философы разных направлений — Демокрит, Сократ, Лукреций и др. — свободно рассуждали о природе вещей и человеке, основываясь на совокупности знаний о мире. По мере развития философской мысли происходит еще одно событие: она стремится освободить внутренний мир человека от страха перед богами и потусторонним миром, размышляет о причинах и роли религии в обществе.

Критика учения о богах с позиций здравого смысла У тех, кто задумывался над вопросом о природе представлений о богах, возникало недоумение по поводу несоответствия этих представлений многочисленным фактам реальной жизни.

Сохранились сведения о Диагоре (V в. до н. э.), в веселых шутках которого содержалась изрядная доля сомнения в религиозном учении. Когда он прибыл в Самофракию, его друг обратил внимание на то, что в храме много табличек с надписями, пожертвованных людьми, спасшимися от кораблекрушения. «Так-то оно так, — ответил Диагор, — только здесь нет изображений тех, чьи корабли буря потопила и они сами погибли в море»⁴. Были у древних греков и другие соображения: «Если бы боги действительно пеклись о роде человеческом, то они должны были бы сделать всех людей добрыми или, по меньшей мере, особенно опекать добрых»⁵.

Раскрывалась и логическая противоречивость мифологии: если, согласно греческим мифам, боги рождались, то они должны и умирать подобно людям, но, согласно мифам, они бессмертны; боги в мифах

предстают как подчиненные друг другу, а это не соответствует представлению об их всемогуществе» и т. д. Греческий философ-скептик Карнеад из Кирены (214 — 129 до н. э.) выступал против телеологического доказательства бытия бога, указывая на несовершенство мира и жизни. Вот одно из рассуждений Карнеада: если боги существуют, то они живые существа, значит, у них должны быть чувства, а если это так, то они должны ощущать не только сладкое, но и горькое; в таком случае бог будет восприимчив к беспокойству, к изменению в худшее, значит, он тленен, следовательно, он не бог.⁶

Весьма многообразны проявления критики религии с позиций здравого смысла в Индии и Китае. Древнекитайский философ Ван Чун (27-ок. 100), выступавший не только против обожествления Конфуция, но и против обожествления неба, задавался вопросом: если небо обладает сознанием и может высказывать порицание правителю, «сбившемуся с правильного пути и отказавшемуся от добродетели», почему оно заранее не выбирает правителя, не совершающего ошибок?⁷ Ло-кайтики спрашивали: если попадает на небо животное, принесенное в жертву, то почему приносящий жертву не предложит вместо него своего отца? Если тело становится прахом, как оно может вновь возродиться? «Нет воздаяния ни за добродетельное поведение, ни за порочное», полагали они, «не существует ни бога, ни освобождения, ни *дхармы*, ни *не-дхармы*»⁸.

О причинах возникновения религии В сочинениях целого ряда философов древности мы обнаруживаем первые попытки постичь сущность религии, ее причины, характер ее влияния на человека. Одним из первых поставил вопрос об источнике веры в богов Ксенофан из Колофона (VI в. до н.э.). Согласно философу, источник веры в богов — сами люди, они творят богов по своему образу и подобию: «...эфиопы пишут своих богов черными и с приплюснутыми носами, фракийцы — рыжими и голубоглазыми, мидяне и персы — также подобными себе, египтяне также изображают их по собственному образу»⁹.

Философы античности создали широкий спектр самых разных идей о происхождении религии. Софист Продик из Кеоса (V в. до н.э.) полагал, что боги — олицетворение полезного: «Солнце, Луну, реки, источники и вообще все полезное для нашей жизни древние наименовали богами за пользу, получаемую от них, как, например, египтяне Нил»¹⁰. Некоторые мыслители считали веру в богов результатом обмана со стороны государственных мужей. Критий (V в. до н. э.) выдвинул следующую версию. Было время, когда жизнь человека покорялась только грубой силе. Затем в обществе ввели карательные законы против преступников, но они совершали насилие тайно. Тогда один изобретательный человек стал уверять, что существует божество, которое все видит, слышит, за всем наблюдает. Эвгемер из Мессены

(IV в. до н. э.) выдвигает гипотезу: боги — это люди доисторических времен, которые выделялись умом и силой¹¹.

Суждения о происхождении религии Демокрита (ок. 470 или 460 до н. э. — умер в глубокой старости) из Абдеры связаны с его философским учением. В его учении нет веры в божественное провидение, во всемогущество богов. Он допускал существование богов, но считал, что это не что иное, как естественные стихии, состоящие, как и все в мире, из атомов. Из атомов же, по Демокриту, состоит и душа человека. Когда человек умирает, ослабевшее тело не может их удерживать, и они рассеиваются в воздухе, душа смертна. Тем самым преодолевался страх перед смертью: ведь по поверьям древних греков, посмертное существование в Аиде не сулит человеку ничего хорошего. Демокрит объяснял веру в богов страхом перед неподвластными человеку силами природы, непониманием этих сил: люди «пришли к представлению о богах, исходя из непонятных явлений, происходящих в мире... Первобытные люди, наблюдая небесные явления, как, например, громы, молнии, перуны и встречи звезд, затмения солнца и луны, приходили в ужас, думая, что причиной этому — боги»¹². О страхе перед непонятными явлениями природы как причине веры в богов говорил и Эпикур (341 — 270 до н. э.), добавив, что эта вера основывается и на страхе перед смертью.

Марк Туллий Цицерон (106 — 43 до н. э.), излагая разные учения о богах, как религиозные, так и нерелигиозные, приводит суждения одного из персонажей; после длительного рассмотрения доводов за и против бытия богов он заключает: «Порой начинает казаться, будто вовсе нет никаких богов»¹³.

Основные положения античной философии о религии обобщил последователь Эпикура Тит Лукреций Кар (99 — 55 до н. э.). Цель его поэмы «О природе вещей» — освободить людей от гнета религиозных суеверий, поскольку он видит в них страшное зло для человечества. Лукреций пишет о «лике ужасном религии», которая повергает смертных долу, рождает нечестивые и преступные деяния. Так, вожди греков для ниспослания судам счастливого выхода в море пролили руками отца на жертвеннике кровь Ифианассы. Кроме того, религия отравляет душу страхом перед загробным миром. Лукреций доказывает, что в религии отражается земная жизнь, но отражается она в искаженном свете. Религия — это вымысел; «все это вымыслы, Меммий» — и то, что боги изготовили природу, и то, что нам надо славить богов. Нелепые идеи придумали пророки, и люди поддаются их «ужасающим вещаньям», «бредням». Основа религии — страх перед грозными силами природы, результат невежества людей, незнания ими причин явлений; ее рождает и страх смерти, а также сновидения. Лукреций дает гуманистическую трактовку отношения человека к смерти, он полагает, что душа погибает со смертью, «значит, нам смерть — ничто и ничуть не имеет значенья», что никаких ощущений со смертью не

будет, «ибо отжившее все вытесняется новым, восстанавливаются вновь одни из других непременно, и не уходит никто в преисподней мрачную бездну»¹⁴. Люди должны постичь законы природы, разобраться в своем собственном духовном мире, знать причины создания мифов о богах, научиться мужественно воспринимать смерть.

Глава XX

СВОБОДОМЫСЛИЕ В ЭПОХУ ФЕОДАЛИЗМА

§ 1. Свободомыслие в средние века

Свободомыслие в средние века в Европе и на арабском Востоке развивалось в условиях господства христианства и ислама. Критика христианства со стороны образованных представителей Древнего Рима началась уже во II — III вв. Лукиан из Самосаты (120 г. — дата смерти неизвестна) усматривал причину религии в фантастическом отражении небесных явлений, христианство считал результатом обмана невежественных людей шарлатанами. Ко II в. относится и сочинение Цельса «Правдивое слово», в котором он показал, что истоки христианства, в частности идея воскресающего Бога, — в восточных религиях. В первые века новой эры христианство критиковалось открыто. После того как христианство превратилось в государственную религию, открытая его критика надолго умолкает. Определенный характер свободомыслие приобретает начиная с IX в. Развитие свободомыслия связано с ростом городов, ремесленного производства. Как правило, вольнодумцы — выходцы из городских слоев, а также из крестьянства. Факты наличия в обществе неверующих людей зафиксированы в документах того времени. В испанском своде законов «Семь партий» (частей) говорится о еретиках. Среди них те, кто верует, но расходится с истинной верой, и те, кто вообще не верует, думает, что душа умирает вместе с телом и что ни за добро, ни за зло, которое человек сделает в этом мире, он не получит ни награды, ни наказания¹.

Ансельм Кентерберийский (1033 — 1109) полемизировал с неверующими, «которые издеваются над христианской простотой, называя ее глупой», и задают теологам вопросы, например, такие: откуда известно, что Бог стал человеком? почему Бог дал миру вновь жизнь своей смертью, хотя он мог сделать это простым волевым актом? Они возражают, говорит Ансельм, против учения о спасительной смерти Христа, о его борьбе против дьявола. «Неверующие принимают за фантазии факты, в которые мы верим»², — пишет он.

О наличии вольнодумцев на Востоке свидетельствует мусуль-

майский философ аль-Газали, указывавший на «неверие и безбожие», распространенные в среде образованных людей: математиков, естествоиспытателей, философов («метафизиков»)³.

Свидетельства неверия или, во всяком случае, достаточно прохладного отношения к вере и исполнению обрядов заключены и в обличительной церковной литературе Древней Руси начиная уже с XII в. В многочисленных «Поучениях», «Словах» церковные авторы призывают посещать храмы и соблюдать обряды.

В духовной культуре средневековья можно обнаружить самые различные проявления свободомыслия, кроме атеизма.

Еретические движения в Западной Европе и на Руси

Ереси — это учения, вступавшие в противоречие с господствующим вероучением. Как правило, в средние века они не выходили за рамки религиозного мировоззрения. Ереси, крестьянско-плебейские или бюргерские, городские, были проникнуты духом антиклерикализма, направленного против церкви как феодального учреждения. Они нередко содержали пантеистические идеи, позволявшие провозгласить возможность слияния человека с Богом независимо от церкви и даже возможность становления человека Богом. Пантеизм по-особому трактует понятие Бога: по существу, он исключает его участие в творении мира и в делах человека. В противоположность теистическому истолкованию Бога как личности, промыслителя, трансцендентного по отношению к миру, сотворенному им из ничего, пантеизм учил о единстве мира и Бога: в так называемом мистическом пантеизме мир растворялся в Боге, в натуралистическом же, еще дальше отходящем от теизма, — Бог растворялся в мире, представляя собою душу мира или же отождествляясь с миром, с природой. Пантеистические учения заключали в себе идею бесконечности Вселенной, самостоятельности природы и человека, совечности Бога и мира.

Мистико-пантеистические идеи использовались нередко еретиками для обоснования реальных притязаний масс на свободу от церкви — в русле этих притязаний проповедовались мысли о ненужности церкви и церковных обрядов. В конце XII — начале XIII в. в Европе появилась секта амальрикан, руководимых преподавателями Парижского университета. Их идеолог, преподаватель философии и теологии Амальрик (Амори) Бенский (ум. 1206), утверждал, что все в мире едино, ибо все — Бог; творец и тварь — одно и то же. Амальрик не признавали авторитета церкви и духовенства, отвергали папу-«антихриста», католические обряды, аскетизм; они понимали под адом невежество, а под раем — обладание их учением. Церковь публично сожгла руководителей ереси (1210).

В начале XIII в. философ-пантеист Давид Динантский радикально расходился с теистической доктриной. «Мир есть сам бог... — писал

Давид, — материя мира есть сам бог», «существует только одна субстанция не только всех тел, но также и всех душ, и она есть не что иное, как сам бог»⁴. Пантеистические взгляды были тесно связаны с идеей достоинства человека, приходили в противоречие с христианским учением об изначальной греховности человеческого рода. Сторонники ереси бегардов и бегинок, возникшей в XIII в. и распространившейся в Германии в XIV в. среди части сельского населения и плебейских слоев города, полагали, что человек может в этом мире достичь высокой степени совершенства — такой, что не будет нужды ни в молитве, ни в посте, и можно будет превзойти даже заслуги Христа.

Антиклерикализм был существенной чертой еретических движений и учений на Руси, отражавших настроения крестьян, посадских людей, части рядового духовенства. В первые века после принятия христианства на Руси антицерковные движения выступали в форме защиты дохристианских верований. Во главе восстаний на Руси (в Суздале в 1024 г., в Киеве в 1068 г.), целью которых был захват имущества богатых, стояли волхвы. Первая влиятельная ересь на Руси — стригольничество, основателем которого был псковский диакон Карп. Ересь вскоре распространилась и в Новгороде, и это не случайно: Псков и Новгород — города с развитым ремеслом и торговлей, с атмосферой вольности и свободы. В 1375 г. ересь была разгромлена, а ее руководители казнены. Стригольники отвергали церковную иерархию, выявляли пороки церкви, отказывались от обрядов, связанных со смертью, выступали за непосредственную связь с Богом, а потому отвергали храмы, молясь под небом и совершая обряд исповеди земле. Некоторые из них сомневались в воскресении мертвых. Ссылаясь на апостола Павла, еретики доказывали, что учить вере может и простой человек, обладающий «чистым житьем».

В конце XV в. появилась новгородско-московская ересь "жидовствующих" — антитринитариев, опиравшихся на Ветхий Завет для доказательства единственности Бога, не имеющего никакого сына. Христос для них — простой человек, распятый на кресте и истлевший в могиле. Еретики выступали против поклонения иконам, против таинств, отвергали Евангелие, апостолов, отцов церкви. Ересь распространилась и среди московского духовенства. Еретики занимались астрологией, математикой, логикой, изучали «Шестокрылы» — астрономические таблицы XIV в., доказывали, что назначенный богословами в 1492 г. конец мира не состоится. В их сочинении «Написание о грамоте» доказывалось, что Бог наделил человека «самовластием ума» и человечество спасется знанием. По указанию архиепископа Геннадия (ум. 1505) еретики были сожжены.

В 1553 г. церковь осудила за ересь боярского сына Матвея Башкина. Мучимый страданиями подневольных русских людей, Матвей «изодрал кабальные бумаги» на своих «рабов», предоставив им свободу. При этом он ссылался на евангельское «возлюбите

ближнего». Матвей тоже доказывал, что Христос — простой человек, но при этом опирался на Новый Завет. Он отвергал авторитет отцов церкви и вселенских соборов, храмы и иконы, евхаристию и покаяние, недоумевал по поводу несоответствия учения и практики церкви, считал жития святых «баснословиями».

Особенно большое влияние на развитие свободомыслия в Древней Руси оказала ересь Феодосия Косого — холопа, одного из слуг Ивана Грозного (1530— 1584). Он был осужден на соборе 1554 г. и бежал в Литву. Феодосии провозгласил «Новое учение», имевшее открытую антифеодальную направленность: оно выступало против господства человека над человеком. Будучи антитринитарием, Феодосии признавал одного Бога, для которого «сынами божьими» являются «внутренние» люди, а те, кто покорен господам, — это «рабы». Еретик призывал не повиноваться «властям и попам». Антиклерикализм Феодосия вел к сомнениям в истинах христианства. Феодосии считал, что бытие не сотворено, самобытный мир состоит из четырех стихий. Самобытен и человек, и его разум. Поэтому никто, кроме самого человека, не спасет его, он собственный спаситель и искупитель.

Вольнодумные трактовки вероучительных книг

Свободомыслие проявлялось и в своеобразной, нерелигиозной интерпретации религиозных

терминов, образов, сюжетов. Нередко экзегеза

Библии выводила мыслящего богослова за

пределы традиционно-религиозного вероучения. В XIV в. итальянские крестьяне и городской плебс восстали против феодального строя. Их предводитель Дольчино проповедовал возможность Нового Иерусалима на земле; осуждая католическую церковь, называл ее «престолом сатаны». Он пытался воплотить на земле для бедняков то, что обещает своему народу Бог в книге пророка Иезекииля: безопасную жизнь, освобождение от рук поработителей, благоденствие. Франциск Ассизский (XIII в.), демонстрировавший презрение к богатству, провозгласил королевой нищету; образ жизни Франциска и его последователей соответствовал идеалу Нищеты. Вместе с тем Франциск выступал против церковного аскетизма: вериг, власяниц, постов, умерщвления плоти. Природа в его трактовке выступает не как дьявольское искушение, а как источник творческого вдохновения. Идеи и жизнь Франциска способствовали возникновению такого направления в европейской культуре, как францисканская поэзия. Религиозные сюжеты в ней нередко трактовались как земные, подчеркивалось человеческое начало в Богородице, в Христе и других религиозных персонажах.

Свободомыслие в народной культуре средневековья

Существовал целый пласт народной культуры, противостоявшей официальной церковной культуре. Это была по-своему целостная

культура, выражавшаяся в обрядово-зрелищной форме, в словесных смеховых произведениях и даже в фамильярно-площадной речи⁵. На-

родная смеховая культура позволяла увидеть мир по-новому, вне предписаний системы теологических идей и образов. Народное мироощущение было противоречивым: суеверия и косность уживались в нем со стремлением к обновлению мира и человеческих отношений. Смеховая культура выражала победу над страхом перед авторитаризмом и властью. Область смеховой культуры обширна: пословицы и поговорки, пародии на библейские сюжеты и церковные службы, сатирические представления, выступления скоморохов, рисунки миниатюристов и т. д.

В Древней Руси свободомыслие проявлялось и в былинах, в которых выражались стремление к свободе, поэтизация крестьянского труда, понимание народом своей исторической роли, силы и способности отстоять родную страну от захватчиков. В былинах высказывалось вольномыслие по отношению к православию, например в былине о Василии Буслаеве⁶.

В фольклоре нередко выявляется более резкая критика религии и церкви, чем в произведениях древнерусской литературы, содержащей еретические идеи: устное творчество было менее подвластно церковному контролю. Критика пороков духовенства — обычный сюжет народных сказок как в средневековой Европе, так и в Древней Руси.

Религиозный индифферентизм В течение всего средневековья в странах Европы и на Востоке идеи свободомыслия проявлялись в художественной литературе,

поэзии, в сочинениях историков, летописцев.

В романах — исторических, любовных, приключенческих — участие Бога сводится к минимуму, а ответственность за свои поступки несут сами люди. Религиозные темы в ряде произведений вообще не затрагиваются, а если затрагиваются, то освещаются критически. Человек действует, руководствуясь чисто земными мотивами, он не ставит своей целью достижение христианского благочестия и ради земных радостей готов пожертвовать райскими благами. Мир и человек предстают в каждый момент жизни не как нечто тленное, бренное, но как исполненное ценности. Воспевание любви, красоты природы, достоинства человека, прекрасного женского тела — характерная черта и поэзии вагантов, и византийской любовной прозы, и куртуазного романа, и лирики трубадуров.

Художники этого времени обнаруживают всю сложность и противоречивость человеческой души, образы их героев становятся более жизненными, правдивыми. Безрелигиозными, исполненными живого чувства были многие стихотворения странствующих клириков XII — XIII вв., не нашедших своего места в церковной структуре, — вагантов. Их лирические стихи о весне, о любви, о свидании отдалены от христианских созерцаний, церковно-догматических норм морали, обращены к интимной стороне человеческой души. «Что любовью ве-

лено — выше описанья!» — говорил французский поэт Вальтер Шатильонский (XII в.). Герой его стихотворения «Песня о свидании», решивший отдохнуть под сенью дерева, равнодушен к красоте природы: «Гнулись ветки пышные, пели струйки слышные, и тенистой сеткою над волной студеной кров шумел зеленый, каждой длинной веткою к влаге наклоненный». И как часть этой прекрасной природы — возлюбленная, «лилия младая»: «Лба ее белее нет, губ ее нежнее нет».

Индифферентность в религиозных вопросах была характерна для целого ряда историков средневековья. Необходимость фиксации реальных событий приводила историков к поискам причин и смысла тех или иных событий в самой жизни. Такого рода исторические писатели были и в Европе, и на Востоке. Например, в хронике Э. Эйнгарда (ок. 770 — 840) «Жизнь Карла Великого» Карл (742 — 814) изображен человеком вполне светским.

Историки воссоздавали богатую событиями, многообразную жизнь своего времени, правдиво описывали характеры людей, мотивы их действий. Идеи провиденциализма с течением времени вытесняются даже из хроник, посвященных крестовым походам, особенно это характерно для арабских авторов, объяснявших крестовые походы нерелигиозными факторами. В древнерусской летописи нередко элементы реалистического подхода к миру. Наиболее светскими были новгородские летописи раннего периода. Содержание летописей составляли внутривластные события, записи о стихийных бедствиях, об урожайных годах и т. д. Автор «Слова о полку Игореве» (XII в.) свободен от христианских идей провиденциализма, смирения, упования на Бога, покаяния и видит свою цель в защите родной земли, установлении мира между русскими князьями, изображения которых в поэме лишены христианских черт.

Роль опытного знания Рост научных знаний в Европе особенно за-
в развитии свободомыслия метен в XI — XII вв. Расширяется область ма-
тематических, астрономических, медицинских
знаний. Естественнонаучными проблемами интересовались философы Шартрской школы (XII в.). Деятельность переводчиков ведет к открытию не только греческой, но и арабской науки. Появляются университеты, в которых осуществляется система образования, обособившаяся от церкви⁷. Значительным шагом вперед была концепция опытного познания природы, разработанная английским философом XIII в. Р. Бэконом (ок. 1214 — 1292), методом познания природы он провозгласил опыт и наблюдение. Этот метод отличался от теологического познания, связанного с поиском символических сверхчувственных значений в явлениях природы. Бэкон был уверен в способности человека не только познать природу, но и создать немислимые для

того времени вещи: колесницы без коней, летательные аппараты, суда, управляемые одним человеком, микроскоп и телескоп.

Свободомыслие В средние века теология и философия тесно
в философии переплетались, в значительной мере философия была служанкой теологии. В философии содержались проблемы, разработка которых подняла ее на более высокий по сравнению с античностью уровень: соотношение общего и единичного (что выразилось в спорах реалистов и номиналистов), веры и знания, теологии и философии, проблема человека, его духовного развития. Не всякая философия удовлетворялась ролью служанки теологии: в сочинениях неортодоксальных схоластиков содержались выступления против претензий теологии на нераздельное господство в интеллектуальной жизни. Свободомыслящие философы искали пути освобождения философии от безраздельной власти теологии, это проявилось в теории двойственной истины. Суть ее наиболее отчетливо выражена в тезисе: существуют две независимые друг от друга истины — божественная и человеческая, религиозная и философская, которые могут не только не совпадать друг с другом, но и противоречить друг другу. Философская истина признавалась равноправной с теологической. Эта теория восходит еще к Ибн Сине (980—1037), затем через Ибн Рушда (1126—1198) в разных формах распространяется в Европе. О препятствиях на пути этой теории свидетельствует тот факт, что в 1270 г. в Парижском университете был открыт артистический факультет (от *ars* — искусство), но философии было запрещено оспаривать теологические положения.

Свободомыслие на средневековом Востоке Арабский Восток в это время был неоднородным в этническом, конфессиональном и культурном плане, в городах шел интенсивный взаимообмен культур. Именно в городах распространялись светские знания; мечеть выполняла нередко светские функции: здесь помещалась библиотека, проводились дискуссии. В государственных и частных библиотеках было немало книг из разных областей знаний. Уже через несколько десятилетий после возникновения ислама развернулась острая дискуссия вокруг его основных догм: о несотворенности Корана, о божественном предопределении, о личности Бога и т. д. Появились еретические учения, в частности суфизм и мутазилизм. Первые проповедники суфизма (VIII — IX вв.) выступали против социального неравенства, проповедовали аскетизм, отказ от богатства, отрицали обряды ислама. В теологию суфизма вошли элементы неоплатонизма и буддизма, а также пантеистические представления. Многие суфии считали, что человек в состоянии мистического экстаза может слиться с Абсолютом. Идеи суфизма были восприняты целым рядом восточных поэтов. В VIII в. возникло и рационалистическое направление в му-

сульманской теологии; мутазилиты считали, что человеческое мышление должно быть свободным, что Коран не вечен, что единственный источник и критерий познания — разум и т. д.

Именно в странах арабского Востока появилась, а затем распространилась в Европе идея о «трех обманщиках», У истоков этой идеи стоит Ибн ар-Раванди (ум. 910), усиливший мутазилитскую критику ислама чуть ли не до открытого атеизма⁸. Он выступал с критикой идей чуда и пророчества, заявлял, что чудеса, которые являли Авраам, Моисей, Иисус и Мухаммед, представляют собой фокусы и что Коран содержит в себе противоречия, ошибки и нелепости.

Эти идеи были развиты сирийцем аль-Маарри (973—1057), он отверг положения ортодоксального ислама, критиковал и Сунну, и Коран, не выполнял мусульманских обрядов, за что был прозван «зиндиком» (еретиком). «Хадисы вымыслил обманщик в старину, чтоб ради выгоды умы держать в плену»⁹, — писал он.

Свободомыслие философских учений мусульманского Востока во многом было обусловлено принятием и разработкой античной философской традиции, в частности Аристотеля. Философы-рационалисты, опиравшиеся на Аристотеля, весьма скептически относились к ортодоксальному исламу и конструировали деистическую модель бытия. Деистические тенденции в учении одного и того же философа иногда сочетались с пантеизмом. Присуще это было и некоторым восточным мыслителям. Одним из них был уроженец Бухары Абу Али Ибн Сина, написавший огромное количество медицинских, естественнонаучных, философских сочинений. Его знаменитый «Канон медицины», переведенный на латинский язык в XII в., оказал сильное влияние на развитие не только европейской медицины, но и философии, особенно на Сигера Брабантского. Ибн Сина выступил против идеи креационизма, провозгласив идею совечности мира Богу. Материя, по Ибн Сине, не сотворена, «форме абсолютно не дано быть причиной или средством бытия материи»¹⁰, формы имманентны материи. Бог не воздействует на мир, он не вмешивается в земные процессы. Последователем Ибн Сины был представитель арабо-испанской философии Ибн Рушд, известный на Западе под именем Аверроэс. Этот мыслитель развил отдельные стороны учения Аристотеля, усилив его натуралистический аспект. Ибн Рушд доказывал тезис о вечности и несотворенности мира. Согласно Аристотелю, материя и форма вечны, но форма форм — активное начало — противостоит пассивной материи, являющейся возможностью, не имеющей бытия без формы. Согласно же Ибн Сине, форма не существует без материи, и наоборот, материя сама порождает многообразие форм, она не сотворена и не нуждается в сотворении. Следовательно, творение из ничего — выдумка. Ибн Рушд признавал наличие некоей действующей силы, которая превращает зародыши форм в материи в действительные формы, — это двигатель, безличная сущность, подчиняющаяся необходимости¹¹.

Высокая оценка разума нашла отражение в учении как арабских, так затем и европейских аверроистов об активном, деятельном разуме, существующем объективно, безличном и не входящем в состав человеческой души. Этот космический бессмертный разум — один для всех прошлых, настоящих и будущих людей и соединяется с индивидуальной душой в момент познания. Воплощением космического разума, согласно Ибн Рушду, является философия, без которой не может обойтись род человеческий, а образцом человека, в душе которого наиболее полно воплотился этот разум, — Аристотель. Ибн Рушд, провозгласив существование объективного космического разума, не имеющего никакого отношения к учению о загробном мире, о воздаянии, одновременно отверг идею бессмертия индивидуальной человеческой души: она умирает вместе с телом. Многие идеи мыслителей Востока были восприняты вольнодумцами европейского средневековья.

Свободомыслие в европейской философии

не только трагическую историю своей философские убеждения, конфликты с коллегами. П. Абеляр пользовался широкой популярностью среди слушателей Парижского университета. Когда он был оттуда изгнан, толпы молодых людей стекались на его лекции, читаемые им в лесу под Парижем. Католическая церковь дважды осудила его учение как ересь. Принцип П. Абеляра — «понимать, чтобы верить». Абеляр проводил четкую границу между верой и знанием. Он усматривает в заблуждениях веры «величайшие опасности», не видит в ней никакого движения вперед. Философы, по мнению П. Абеляра, используют разумные доказательства; в отличие от веры, человеческие знания о вещах со временем возрастают; в любом философском обсуждении авторитет ставится на последнее место или совсем не принимается во внимание. Первым ключом мудрости П. Абеляр считает постоянное вопрошание, а самым главным для философа — исследовать истину при помощи разума и следовать во всем его доводам. П. Абеляр полагал, что в Евангелиях кое-что кажется несогласным с истиной, значит, даже в христианстве заключено немало заблуждений¹².

Тенденция к обособлению философии от теологии нашла выражение у аверроиста, сторонника теории двойственной истины, преподавателя Парижского университета Сигера Брабантского (ок. 1235 — ок. 1282). Для Сигера Бог — это некая безличная абстракция, которая не властвует над миром и человеком, а мыслит лишь о себе самом, подобно богам Эпикура; Бог не может предвидеть будущее, не может дать бессмертие смертной вещи. Мир вечен; никогда не было первого человека. Существует вечный интеллект, общий разум бесконечной цепи поколений, который может действовать лишь в связи с телом.

Весьма колоритна фигура П. Абеляра (1079 — 1142). В автобиографическом сочинении «История моих бедствий» он талантливо описал любовь к Элоизе, но и свои конфликты с церковью и правоверными схоластиками. Когда он был оттуда изгнан, толпы молодых людей стекались на его лекции, читаемые им в лесу под Парижем. Католическая церковь дважды осудила его учение как ересь. Принцип П. Абеляра — «понимать, чтобы верить». Абеляр проводил четкую границу между верой и знанием. Он усматривает в заблуждениях веры «величайшие опасности», не видит в ней никакого движения вперед. Философы, по мнению П. Абеляра, используют разумные доказательства; в отличие от веры, человеческие знания о вещах со временем возрастают; в любом философском обсуждении авторитет ставится на последнее место или совсем не принимается во внимание. Первым ключом мудрости П. Абеляр считает постоянное вопрошание, а самым главным для философа — исследовать истину при помощи разума и следовать во всем его доводам. П. Абеляр полагал, что в Евангелиях кое-что кажется несогласным с истиной, значит, даже в христианстве заключено немало заблуждений¹².

Наказание и награду человек получает в земной жизни; душа погибает вместе с гибелью тела. Нет и чудес; ненужными оказываются молитвы, обряды и т. п.¹³.

§ 2. Свободомыслие Возрождения

РОЛЬ науки в развитии свободомыслия

Развитие свободомыслия в эпоху Возрождения было обусловлено как социальными сдвигами, так и изменениями в области производства и науки, начавшей приобретать новые черты, прежде всего экспериментальный характер. В этот период (XIV — XVI вв.) расширяется сфера свободных ремесел, в которой действует самая активная часть земледельческого населения, вырвавшаяся из крепостного состояния и обосновавшаяся в городах. Развивается техника свободного промышленного труда, торговля, возникает книгопечатание, отразившее потребность общества в массовом фиксированном знании¹⁴. Именно в этот период совершается кругосветное путешествие Магеллана, происходит открытие Америки, возобновляется интерес к медицине, анатомии, физике, астрономии.

Н. Коперник (1473 — 1545) в книге «Об обращении небесных кругов» математически обосновал гелиоцентрическую систему мира. Это учение противоречило геоцентрической системе, с помощью которой обосновывались библейские представления о происхождении мира и человека, а также учение об искуплении. Почти через столетие естественнонаучные открытия Галилео Галилея (1564—1642) подтвердили правильность учения Коперника о том, что между мирами земным и небесным нет различий, они подчиняются одним и тем же законам природы, которые познаются математическим и экспериментальным путем.

Сходства и различия

Светская культура Возрождения и транс-
между светской культурой формированная религиозность Реформа **Возрождения и Реформацией** ции противостояли феодализму и католицизму.

Общее между ними — социально-экономические истоки, отражение настроений возникающих буржуазных прослоек общества; критика католической церкви, использование античной традиции, древних языков. Но между ними были и существенные различия: Возрождение выстроило не новую религиозность, как это сделала Реформация, а новую, светскую, культуру; критика католицизма велась с позиций рационалистических. Культуре Возрождения присуща свобода от жесткой регламентации мыслей, веротерпимость. В отличие от Реформации, сохранившей концепцию греховности человеческой природы, Возрождение провозглашает принципиальную доброту человека и, главное, разрабатывает новую, гуманистическую концепцию личности. В центре внимания Возрож-

дения — мирской человек, обладающий индивидуальной свободой, в то время как у деятелей Реформации человек рассматривается в его непосредственном отношении к Богу.

Гуманисты XV — XVI вв. Стремление возвысить человека, показать о **ценности человеческой** его великие творческие возможности **личности** свойственно Ф. Петрарке (1304 — 1374). Его обостренный интерес к собственной личности постепенно преобразуется в интерес к другой личности, которая воспринимается как начало, духовно сложное и неисчерпаемое, исполненное достоинства, и цель которой — в ней самой. Человек — это свободный, активный создатель ценностей жизни, он может стать тем, кем пожелает. Ценностями в эпоху Возрождения провозглашаются творчество, труд, нравственное совершенство, гражданская деятельность, гармония интересов личности и общества, просвещенность, образованность. Гуманисты предпочитают религиозной и национальной общности общность людей по культурным интересам. Поворот от традиционного геоцентризма к антропоцентризму не означал игнорирования нравственных принципов. В работах деятелей Возрождения Л. Бруни (1370 или 1374 — 1444), А. Ринуччини (1426 — 1499) заключены идеи гражданского гуманизма. В «Диалоге о свободе» Ринуччини в качестве высшей этической категории рассматривается свобода, возможность жить только по законам разума. Он выделил два аспекта свободы: социальную активность и свободомыслие — не ограниченную чем-то внешним умственную деятельность. Гражданский гуманизм основывался на признании равенства граждан, на служении обществу и государству и приходил в противоречие с католическим пониманием жизни¹⁵.

Антиклерикализм Гуманисты Возрождения подвергли католических представителей Возрожденияскую церковь вместе со всеми ее институтами — папской иерархией, монашеством, обрядами — резкой критике. Л. Валла (1407 — 1457) в 1440 г. опубликовал историко-филологическое сочинение «Рассуждение о подложности Дарственной грамоты Константина». Л. Валла доказывал, что так называемый Константинов дар — грамота, якобы подписанная императором Константином в целях передачи власти в Римской империи папам, является фальшивкой. Л. Валла заявил: «Я дерзаю выступить против верховного первосвященника», «я предъявляю им (папам — З. Т.) тяжкое обвинение»¹⁶. П. Браччолини (1380 — 1459) и Л. Бруни написали сочинения с одинаковым названием «Против лицемеров», где рассматривали поведение и нравственные черты монашества. Монахи — люди с притворным выражением лица, они несправедливы, бесчестны, лживы, безжалостны, бесчеловечны и т. д. — таковы оценки Браччолини¹⁷. Дж. Бруно (1554—1600) выступил не только против духовенства и папы, но и за секуляризацию монастырского имущества, против экономического господства католической церкви. Покушение

на экономические привилегии церкви не было прощено Бруно: обвиненный в ереси, он был сожжен в Риме в 1600 г.

Критика религиозного мировоззрения

В эпоху Возрождения подверглась критике прежде всего схоластика, в которой мыслители видели авторитарную догматическую систему. Авторитет в течение нескольких веков господствовавшего в католической теологии Аристотеля был подвергнут критике, вместо Аристотеля философы выдвигали на первый план другого мыслителя древности — Платона. В XV в. в Риме была основана платоновская Академия, члены которой вели борьбу против папства, намеревались объявить в Риме республику, а вместо традиционной религии установить философски осмысленное язычество.

Эразм Роттердамский (1469 — 1536), знаменитый немецкий гуманист, известный как критик католической схоластики, считал учение Христа бессильным в преодолении вражды и войн между людьми; оно не может убедить в благотворности мира тех, кто его (Христа) исповедует. В сочинении «Жалоба мира» Эразм утверждает: «Ни одна из религий не согласна с другими религиями», «...каждый человек ненавидит и проклинает религию других. А разве одно и то же религиозное братство не раздирается раздорами?»¹⁸.

Опираясь на натуралистический пантеизм, а также деистические представления, мыслители Возрождения подвергли критике идею бессмертия души. Врач, пантеист по своим философским убеждениям, Дж. Ванини (1585—1619), сожженный церковью, доказывал положение о смертности души: люди и животные схожи в своих восприятиях, формировании, рождении, питании, росте, строении и смерти, и если душа умирает вместе с животным, она должна умереть вместе с человеком. Еще никто не возвращался из царства мертвых, но если бы душа была вечной, Бог бы вернул хотя бы одну из душ, чтобы осудить и опровергнуть атеизм¹⁹. В трактате «О бессмертии души» П. Помпонацци (1462 — 1525) выставил возражения против обоснований идей бессмертия души. Он, не будучи атеистом, утверждает: признание смертности души не означает пренебрежения нравственностью.

Мыслители Возрождения о причинах и эволюции

В эпоху Возрождения многие философы принимают и развивают религии идею человеческого происхождения религии. Ванини принимал теорию обмана, причинами же обмана считал корыстолюбие служителей религии, желание государей удержаться на троне и расширить владения. Он восстанавливает и учение древних о страхе и невежестве как источниках религии, соглашаясь с Лукрецием: «Страх был первым создателем богов на земле». Он вводит и новый — астрологический — фактор в теорию происхождения религий: чудесные явления суть лишь результат определенного рас-

положения светил; звезды, сближаясь, оказывают влияние на волю людей: «Под влиянием небесных тел... религии появляются, развиваются и погибают»²⁰.

В этот период был поставлен и вопрос об эволюции религий. Итальянский политический мыслитель, философ и писатель Н. Макиавелли (1469— 1527), полагавший, что религия сотворена человеком, утверждал, что религии сменяют друг друга, разрушая предшествующую им культуру: «Различные формы религиозных учений в течение последних 5 — 6 тысяч лет сменялись два-три раза. Когда возникает новая религия, ее первым делом для укрепления своей репутации... является уничтожение старой. С каким ожесточением отцы христианской церкви преследовали любое напоминание о древности, сжигая поэтов и сочинения историков, разрушая изображения старых кумиров»²¹. Н. Макиавелли, признавая в религии опору общества, искал возможности для установления новой, полезной для (Общества и государства религии: если религия ослабевает, надо менять ее формы.

Эволюция религий была предметом размышлений и Дж. Бруно. Он различал в развитии религии три эпохи: египетскую, являющуюся культом природы, иудейскую, принявшую символы египетской за сверхъестественные существа, и христианскую, окончательно испортившую мифы о природе. Борясь против христианства, Дж. Бруно возвышал древнюю религию. Вслед за Дж. Бруно Дж. Ванини скажет, что «империи и религии тоже имеют свое начало и свой конец», но в отличие от Бруно признает сущность всех религий одинаковой²².

Свободомыслие в искусстве XIV — XVI века в Европе характеризуются и литературе Возрождения взлетом художественного и литературного творчества, не в последнюю очередь связанным с развитием науки. Многие художники этого времени — А. Дюрер (1471 — 1528), Леонардо да Винчи (1452 — 1519) и др. — занимаются проблемами познания природных явлений. Творчество А. Дюрера проникнуто математикой. Теснейшим образом было связано художественное творчество Леонардо да Винчи с занятиями наукой и со свободомыслием. Религиозные сюжеты в творениях Леонардо, Микеланджело Буонарроти (1475— 1564), Тициана (ок. 1476/77 или 1489/90 — 1576) и других наполняются общечеловеческим содержанием. Мотив страданий Христа, столь распространенный в средневековом искусстве, уступает место миру самых разнообразных чувств, страстей, земных радостей. В центр внимания искусства ставится человек как природное, земное, страдающее и радующееся существо. Литература Возрождения также внесла свой вклад в расширение представлений о реальном человеке и его реальной жизни. Художественная литература Возрождения во многом антиклерикальна, она способствовала расшатыванию авторитарного мышления и формированию че-

ловека нового времени, как и изобразительное искусство. Союз ренессансной науки, искусства и морали расширял сферу свободомыслия в Европе.

Глава XXI

СВОБОДОМЫСЛИЕ В НОВОЕ И НОВЕЙШЕЕ ВРЕМЯ

§ 1. Свободомыслие в новое время в Европе и Америке

Философская и естественнонаучная основа свободомыслия

Свободомыслие в новое время получает развитие в связи с процессами демократизации общества, с уходом в прошлое старых феодальных структур, с формированием и укреплением класса буржуазия. Свободомыслие — мощное течение в культурной жизни нового времени, во многом опиравшееся на бурное развитие наук в этот период — естественных, медицины, математики, истории, этнографии, искусствоведения, религиоведения и т. д. Знаменитая «Энциклопедия, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел», созданная в XVIII в., систематизировала имевшиеся к тому времени познания в области природы, общества и человека. В ней содержалось более шестидесяти тысяч статей. Энциклопедия подверглась цензуре докторов Сорбонны, а в 1759 г. была осуждена и проклята папой. Она сыграла огромную роль в создании особой духовной атмосферы, пронизанной гуманизмом, вольномыслием, творчеством, свидетельствовала о том, что помимо теологии и религии существует разнообразный мир культурного творчества.

XVII — XIX века в Европе, Америке и России характеризуются интенсивным процессом секуляризации духовной культуры, в частности искусства, этики, философии. Схоластический стиль философских сочинений сменяется в философии англичан и французов свободным, ясным, прозрачным языком, максимально приближающим человека к познанию мира. Это знаменует выход философии в жизнь и сознание масс.

Материализм, впервые детально обоснованный французскими философами XVIII в., вызревал ранее в недрах пантеизма и деизма. В философии Б. Спинозы (1632 — 1677) пантеизм выступает как дань традиции. Он разработал учение о природе как единой, вечной и бесконечной субстанции, которая есть единственная основа всех явлений, «причина самой себя». В форму пантеизма облекается иногда натуралистическая философия, противопоставляющая механистическому

материализму диалектические идеи, что характерно, например, для И. В. Гёте (1749 — 1832).

Для XVII — начала XVIII в. более органичной формой свободомыслящей философии оказывается деизм; это связано с развитием механических наук и соответственно явной или скрытой идеей первотолчка. Деизм не был однороден: деистами были такие разные философы, как Г. Лейбниц (1646 — 1716), И. Кант (1724 — 1804), Т. Гоббс (1588 — 1679), Ф. М. Вольтер (1694—1778), Ж.-Ж. Руссо (1712 — 1778), М. В. Ломоносов (1711 — 1765), А. Н. Радищев (1749 — 1802). Деизм, признавая некое разумное существо, давшее толчок материи, отвергал вмешательство сверхъестественных сил в дела природы и общества. Д. Дидро (1713— 1784), стоявший вначале на деистических позициях, позже подверг деизм критике и перешел на позиции материализма, согласно которому не существует сверхъестественных сил; материя, неразрывно связанная с движением, носит субстанциональный характер, лежит в основе всех явлений природы, развивающейся по естественным законам.

XVII век характеризуется ростом свободомыслия среди разных слоев населения Европы. О «катастрофе наступающего атеизма» пишет немецкий философ Г. Лейбниц, он призывает противостоять атеистам, натуралистам и скептикам, пишет о том, что есть люди, которые «уводят других от признания и почитания божественного провидения, а самого Бога или упраздняют в нашем мире, или же, лишив его разума... и воли, превращают в какую-то всеобщую природную бессознательную силу, или мировую душу»¹.

Начало научного анализа Б. Спиноза в «Богословско-политическом вероучительных книг трактате» выступил в качестве одного из основоположников научного анализа Библии.

Библия — дело человеческого ума, и исследовать ее нужно свободно и непредвзято; Писание является продуктом творчества многих авторов. Б. Спиноза подчеркивал: «Метод истолкования Писания... не отличается, по-моему, от метода истолкования природы, но согласуется с ним совершенно»². Б. Спиноза стремился учесть обстоятельства написания библейских книг, изменения в еврейском языке. Важно знать «о жизни, характере и занятиях автора каждой книги; кто именно он был, по какому случаю, в какое время, кому и, наконец, на каком языке он написал; потом судьбу каждой книги... и, наконец, каким образом все книги, которые теперь всеми признаются за священные, соединились в одно целое... Важно также знать, по какому случаю, в какое время и для какого народа или века все правила были написаны... могла ли она (книга. — З. Т.) быть испорчена руками подделывателей, или нет, вкрались ли ошибки и были ли они исправлены...»³. Опираясь на эти принципы, Спиноза обосновывал положения о том, например, что автор Торы — не Моисей; Книги Су-

дей, Самуила и Царей — переработка более древних книг. Много внимания Спиноза уделил Книгам Пророков; пророки, говорит он, обладали живым воображением, но многого не знали. Характер пророчеств зависел от темперамента пророка, от условий, в которых он жил. Б. Спиноза подверг критике идею богоизбранности еврейского народа: нет народов избранных в отношении разума и добродетелей, народы все равны. Анализируя христианство, Б. Спиноза замечает, что он воспринимает страдания, смерть и погребение Христа буквально, а воскресение — аллегорически.

Идея связи атеизма На позициях скептицизма стоял известный и нравственности французский философ П. Бейль. Мироззрение его сформировалось во многом под влиянием М. Монтеня (1533 — 1592), который подверг сомнению претензии средневековой философии на истинное познание бытия. М. Монтень полагал, что «нет стремления более естественного, чем стремление к знанию. Мы прибегаем к любому средству, чтобы овладеть им».

П. Бейль выдвинул принцип независимости морали от божественного закона: склонность к добру и злу — не от религии, но от самого человека, злодейская душа может быть убеждена в существовании Бога. Христиане, участвовавшие в крестовых походах, говорит П. Бейль, «совершали самые ужасные бесчинства, о каких когда-либо было слышно... христиане Запада совершали ужаснейшие злоупотребления всевозможных видов»⁵. Вместе с тем П. Бейль говорит о возможности существования общества атеистов, которое может быть нравственным: такое общество имело бы принципы, достаточные для сохранения общественного спокойствия.

Атеизм для П. Бейля не был пустым отрицанием религии: «Можно свести атеизм к общему положению, гласящему, что природа есть причина всех вещей, что она существует вечно и лишь благодаря самой себе...»⁶. Со времен П. Бейля атеист стал рассматриваться как достойный человек.

Свободомыслие Критиком религиозных суеверий и церкви философов-деистов был Т. Гоббс, деятельность которого проходила в самый разгар английской буржуазной революции. Т. Гоббс, был поборником свободы совести, правда, отказывал в ней атеистам, которых считал источником анархии и безвластия. Будучи сторонником сильного государства, он полагал, что религия может быть использована в интересах его укрепления, она внушает страх и повиновение властям. Т. Гоббс утверждал, что бестелесных субстанций не существует, значит, нет загробного мира, где по религиозным представлениям, обитают души, умерших. Т. Гоббс предложил метафорическо-аллегорическое толкование Библии: Бог и Сатана — это нарицательные имена человеческих качеств. Одним из первых он уделил внимание происхождению религии, видя ее причины

в страхе перед бедностью или другими бедствиями, в страхе перед будущим, в прямом обмане людей властью имущими, в любознательности и удивлении, в невежестве.

Противником религиозного фанатизма и клерикального гнета был Ф. М. Вольтер. Он признавал наличие Бога как высшего Разума, высшего Механика, Мастера, Математика, с бытием которого связывал движение небесных тел, совершенство строения живых организмов. Развитие же человека и человеческого общества Вольтер связывал с естественными причинами. Его антиклерикализм оказал влияние на распространение антирелигиозных настроений не только во Франции, но и во всей Европе, а также в Америке и России. Начала религиозного фанатизма, по Вольтеру, заложены в древневосточных религиях, особенно в иудаизме, послужившем одним из источников христианства и ислама. Все эти религии стремятся утвердить авторитарную власть в обществе. Особенно «досталось» от Вольтера римско-католической церкви; его призыв «Раздавите гадину!» был подхвачен многими противниками и критиками экспансионистской политики католического Рима.

Английский деист Дж. Толанд (1670 — 1722) издал «Письма к Серене» — сочинение, примечательное для характеристики эволюции деизма. По существу, Дж. Толанд преодолевает деизм, связанный с идеей первотолчка. Материя для него — активное начало, обладающее внутренней энергией. Дж. Толанд полагал, что истинная религия лежит между суеверием и атеизмом, однако же суеверие губительнее для общества, чем атеизм. Под влиянием П. Бейля Дж. Толанд высил образ атеиста. Атеиста удерживает от преступлений не религия, а гражданское уважение к своим обещаниям, ничто не заставит его действовать на погибель другим. Атеист «никогда не преследует ненавистью или оружием из-за различия в убеждениях, так как его заботит не то, во что веруют другие люди, а как они поступают»⁷, — пишет Дж. Толанд. Он говорит о том, что атеист не ожидает посмертного воздаяния, знает, что никто не может достичь счастья без взаимной поддержки и усилия других людей.

Просвещение в Германии Свободомыслие в Германии XVIII в. испытало на себе влияние французских просветителей

— П. Бейля, Вольтера, П. Гольбаха, а также пантеистического учения Б. Спинозы. В XVIII в. известными критиками церкви и религии в Германии были Г. Э. Лессинг (1729 — 1781), поэт и публицист Ф. Шиллер (1759— 1805), а также ученый историк, филолог, фольклорист И. Г. Гердер (1744 — 1803). Его книга «Идеи к философии истории человечества» — компендиум знаний того времени не только о происхождении Земли, ее положении во Вселенной, о ее растительном и животном мире, о происхождении и сущности человека, о его взаимосвязи с «матерью-природой», но и о религиозных верованиях народов Земли — китайцев, тибетцев, индусов, египтян, вавилонян,

персов, греков, римлян, евреев и т. д. Идея развития от низших ступеней к высшим по естественным законам распространяется и на историю человечества, на его культуру, науку, религию.

И. Г. Гердер полагал, что общество движется к высшему состоянию, которое он назвал гуманностью; это — цель человеческой природы. Гердер, основываясь на знании истории религий, искал причины ее происхождения в самой природе человека. Религия возникла в результате того, что человек почувствовал действие сил природы; то, что предстает перед человеком, оживляет воображение. Разбирая религию евреев, он заметил, что «еврейские сочинения» давали доступные ответы о сотворении мира, происхождении зла, но ложное их толкование причинило ущерб обществу: много жестоких учений возникло из рассказа о яблоке и змие; естествоиспытатели прицепляли все феномены строения земли к сорока дням потопа; историки привязывали все населяющие землю народы к одному богоизбранному народу. Рассматривая возникновение христианства, Гердер связывает его со все большим обнищанием еврейского народа, который держался за образ мессии; «откровения» были созданы в это время «до крайности напряженной фантазией». Гердер обращает внимание на двойственную роль христианства: оно учило людей верить в одного Бога и потому превращало народы в братьев, и оно же превращало народы в рабов, «навязывая им цепи и рабское иго»: «Могучие христианские народы жестоко трепали друг друга, а каждый из них внутри полнился раздорами»⁸.

Свободомыслие в Америке В XVIII в. в Америке шла борьба английских колоний за независимость от метрополии. Поскольку англиканская церковь оправдывала колониализм, в Америке стали распространяться пуританские секты; вместе с тем появилось немало людей, выступавших против религиозного фанатизма с позиций просвещенного разума. В среде протестантизма появляются либералы, разделяющие деистические представления. Ярким представителем американского Просвещения был Б. Франклин (1706 — 1790), политик, естествоиспытатель и философ. Б. Франклин, как и все американские просветители, был деистом. Он говорил, что человек — часть великого механизма вселенной, а его поведение зависит от него самого. Мораль, проповедуемая Б. Франклином, в основе была свободной от религии. Он выступал против того, чтобы включать в конституцию США статью, требующую исповедания веры от членов конгресса. Самой лучшей службой Богу он считал творение добра другим его (Бога) детям. Франклин был последовательным антиклерикалом, выступал против преследований инакомыслящих, проповедовал веротерпимость.

Один из вождей американского народа в борьбе за независимость, автор «Декларации независимости» (1776) Т. Джефферсон (1743 —

1826) публично выступал за отделение церкви от государства и религиозную свободу. Разум и свободное исследование — вот единственно действенная сила против заблуждений, считал он. Т. Джефферсон показал негативные последствия принудительного введения христианства: миллионы людей после введения христианства были сожжены, замучены, оштрафованы, брошены в тюрьмы. Результатом принуждения было то, что «половина мира была объявлена дураками, а другая половина оказалась лицемерами...».⁹

Т. Пейн (1737 — 1809), активный участник войны за независимость Америки и затем — Французской революции, критику религии связывал с пропагандой и использованием современного ему естествознания. В сочинении «Век разума» он показал несостоятельность учения христианства о тайнах, чудесах и пророчествах, полагая их вымыслами, использованными для обмана человечества. Пейн стоит за создание новой истинной религии, «...которая не была вымышлена и божественное происхождение которой очевидно, есть чистый и простой деизм. Он должен быть первым и, вероятно, будет последним, во что верит человек»¹⁰. Он делает вывод, что человек может открыть Бога лишь с помощью своего разума. Он анализировал одну книгу Библии за другой и пришел к выводу об их человеческом происхождении.

Атеизм французских просветителей XVIII в. Атеизм нашел выражение в сочинениях французских материалистов — Д. Дидро, К. А. Гельвеция (1715— 1771), Ж. О. де Ламетри (1709 — 1751), П. Гольбаха (1723 — 1789). У истоков атеизма XVIII в. стоит творчество сельского кюре Ж. Мелье (1664 — 1729), который в своем единственном сочинении «Завещание» доказывал вечность и несотворенность мира, критиковал доказательства бытия Бога, выступал против деизма. Главная идея этого сочинения — полное отрицание всякой идеи сверхъестественного — была воспринята, обоснована и развита французскими просветителями. Атеизм, опирающийся на материалистическую философию, разработал П. Гольбах. В труде «Система природы», названном современниками «библией материализма», он писал, что Вселенная — это колоссальное соединение всего существующего, и являет она нам лишь материю и движение, а движение это заключено в ней самой, ибо она есть великое целое, вне которого ничто не может существовать.

Ж. Мелье обнаружил, что многие христианские чудеса совпадают с языческими. Например, рождение Иисуса от девы напоминает легенду древних римлян о рождении Ромула и Рема от девы-весталки; вознесение Иисуса на небо — вознесение Юпитером троянского коня Ганимеда. Д. Дидро установил, что многие положения христианства заимствованы из античной мифологии.

Французские атеисты резко критиковали религиозную мораль. П. Гольбах полагал, что Христа нельзя считать образцом нравствен-

ного поведения, безнравственны попытки Христа разделить сына с отцом, дочь с матерью. Он полагал, что религия не содействует улучшению нравов, что само по себе убеждение в наличии Бога не удерживает человека от дурных поступков. В сочинении П. Гольбаха подробно разбираются факторы, порождающие религию: бедствия, страдания, обман, незнание, страх перед внешними силами, деятельность воображения, заключения по аналогии. Возникнув в глубокой древности как результат невежества народа, а затем и как следствие обмана жрецов, религия стала передаваться по традиции: «Вера в бога — не что иное, как укоренившаяся с детских лет привычка»¹¹. Понятие же Бога возникло в результате перенесения качеств человека на природу и поклонения затем продуктам собственной фантазии.

Большинство просветителей полагали, что религия противоречила требованиям разума, препятствовала развитию науки, а также здоровой естественной нравственности. Ж. Мелье обвинял религию в поддержке социального неравенства и угнетения, называя ее и политику двумя ворами-карманниками, которые защищают и поддерживают друг друга.

Атеизм Л. Фейербаха В Германии выделяется колоритная фигура

материалиста и атеиста Л. Фейербаха. Он

исследовал причины возникновения религии; в работах «Сущность христианства» и «Лекции о сущности религии» показал роль чувств, эмоции в возникновении религиозных представлений и культа. Он разделил религии на естественные и духовные: первые существовали в ранний период развития общества и являли собою культ явлений природы; духовные же (монотеистические) обожествляют духовные свойства человека. Общую основу всякой религии, по Л. Фейербаху, составляет чувство зависимости: в естественных религиях отражается зависимость человека от природы, в духовных — от социальных сил. Вместе с тем Л. Фейербах говорил и о гносеологических механизмах возникновения религии, считал основанием религии силу воображения, фантазию, которую называл «теоретической» причиной религии. Вслед за просветителями он видел «отрицательную предпосылку» религии в невежестве, неопытности, необразованности, некультурности. Человеческое сознание в процессе познания мира отрывает понятия от действительности, принимает воображаемое за действительное. Собственный образ «человек полагает вне себя и представляет себе в виде самостоятельного существа»¹². Бог, по Фейербаху, есть объективированная абстракция, существующая лишь в голове человека. В естественных религиях люди отрывали от природы, понятия о ее свойствах и объективировали их, обожествляя ее силы, а в духовных религиях они обоготворяют свою сущность как сущность человеческого рода вообще. Наиболее общие свойства человеческого рода — разум, бессмертие, могущество, благо — мысленно отделяются от

него и силой воображения превращаются в самостоятельное существо — в Бога. Сущность человека, ищущего пути к счастью и не находящего их, отчуждается от него. Внутренний мир его раскалывается, раздваивается — человек абсолютизирует свою сущность и затем уже противопоставляет себе ее как нечто чуждое.

Л. Фейербах дал подробный анализ христианства. Он показал, что христианство возникло из иудаизма, хотя и было новой, отличной от него религией; исследовал соотношение между языческими и христианской религиями. Он детально проанализировал вопрос о происхождении идеи христианского Бога и пришел к выводу о том, что христианский бог есть продукт длительного процесса абстрагирования. Л. Фейербах считал, что религия и мораль противоречат друг другу: религиозная вера сужает горизонты человека, отнимает у него свободу. Вера «добра по отношению к верующим и зла по отношению к неверующим. *В вере лежит злое начало*», она *«везде осуждает и прокликает»*, и главное — *«вера уничтожает естественные узы человечества»*. В «Лекциях о сущности религии» Л. Фейербах раскрывает социальное и нравственное содержание атеизма: истинный атеизм, говорит он, положителен — он ставит на место Бога человека, на место того света — утверждение этого. Атеизм «щедр, свободомыслящ... он от сердца радуется красоте природы и добродетели человека...»; «...на место любви к Богу надо поставить любовь к человеку как единственно истинную религию»¹⁴.

Атеистическое учение В различные периоды истории наследие К. Маркса и Ф. Энгельса К.Маркса и Ф.Энгельса нередко интерпретировалось крайне неоднозначно. В результате складывались устойчивые штампы и стереотипы в отношении взглядов К. Маркса и Ф. Энгельса на религию и атеизм. Эти взгляды формировались под непосредственным влиянием младогегельянцев и Л. Фейербаха, но были соотнесены с требованиями коренного переустройства общественных отношений. К. Маркс и Ф., Энгельс, анализируя сущность религии, попытались объяснить общественную природу этого явления, раскрыть его социальные основы. Взяв за отправную точку исследований в данной области принципиальное положение Л. Фейербаха об отсутствии у религии собственного (вне земного мира) содержания, собственного развития и истории, К. Маркс стремился наполнить эту идею конкретным социальным смыслом. Он указал на недостаточность, с его точки зрения, абстрактного понимания человека как «человека вообще», «родового существа»¹⁵ и т. п. Само «сведение» религии к антропологии, произведенное Л. Фейербахом, может привести к правильным результатам только в том случае, если саму «сущность человека» рассматривать в определенном социальном контексте, как «совокупность всех общественных отношений»¹⁶.

После выполнения этой работы («сведения» религии к ее земной основе), подчеркивал К. Маркс в «Тезисах о Фейербахе», «главное-то остается еще не сделанным. А именно, то обстоятельство, что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только само-разорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы»¹⁷.

К. Маркс и Ф. Энгельс видели узор двух наиболее типичных подходов к религии и церкви, представленных в известных им формах атеизма и антиклерикализма. В первом — «радикальном» — религия объявлялась главным общественным злом, борьба с которым должна составить центральную задачу человечества. В итоге оказывались в тени и выводились из-под глаза критики действительные причины негативных явлений общественной жизни. Другой подход приводил к тому, что религия признавалась нелепостью, обманом и т. п., но функционально полезным институтом, помогающим держать массы в узде. Атеизм в таком случае становился привилегией утонченной элиты, достоянием немногих просвещенных избранников. К. Маркс и Ф. Энгельс доказывали, что фактической основой воспроизводства религии в обществе оказываются господствующие над человеком — как какие-то чуждые, враждебные силы — социальные отношения людей и неподвластные им природные стихии. Религия, отмечал К. Маркс, «для нас уже не *причина* мирской ограниченности, а лишь ее *проявление*»*. Это опорная идея марксовского понимания религии — с такой точки зрения не существует особого царства религиозных сверхъестественных феноменов, первичных в отношении земных событий, определяющих законы «этого» мира». Известно, что К. Маркс использовал при характеристике религии просветительские метафоры типа «опиум» или «фальшивые цветы». Но он не сводил все понимание проблемы лишь к этим характеристикам, считал религию выражением «превратного мира» общественных отношений. В религии представлена попытка преодолеть реально существующие ситуации беспомощности, придавленности, зависимости человека от гнетущих сил природы и общества. В ней заключена идея исправить, выправить — особым, специфическим способом — действительно господствующую в жизни людей «кривизну» и «превратность» условий их бытия. Надстраивая над реальным миром, отчужденным и превратным, свой, другой, «иной» мир, религия претендует на восстановление «должного» порядка вещей, на преодоление дуалистичности, двойственности, разорванности человеческого бытия.

Религию К. Маркс и Ф. Энгельс рассматривали как сложное, неодномерное, многоплановое общественное явление. Реальное значение религии приобретает при таком способе рассмотрения конкретно-исторический характер и всегда нуждается поэтому в специальной, дифференцированной оценке. Религию, религиозные средства, формы и облачения могут использовать в своих интересах различные, даже

противоположные общественные группы, движения и классы, как реакционные, так и прогрессивные. И так же, как религия, столь же неоднозначными в своих социальных проявлениях способны стать материализм и атеизм.

К. Маркс и Ф. Энгельс связывали судьбу религии с определенным образом понимаемым развитием экономики, политики, права, культуры, морального климата общества и пр. В этом контексте К. Маркс и высказал мнение, что *«религия будет исчезать в той мере, в какой будет развиваться социализм»*¹⁹, поскольку, как он полагал, развитие социализма сужает социальную базу воспроизводства религии в обществе.

К. Маркс поставил проблему совсем по-другому, нежели ее видели и ставили прежние критики религии: критика религии подчинена задачам иной критики. *«Критика неба превращается, таким образом, в критику земли, критика религии — в критику права, критика теологии — в критику политики»*²⁰. Атеизм получал в итоге четкую социальную направленность, он преодолевал односторонность «голового» отрицания религии. Критика религии *«...завершается учением, что человек — высшее существо для человека, завершается, следовательно, категорическим императивом, повелевающим ниспровергнуть все отношения, в которых человек является униженным, поработанным, беспомощным, презренным существом...»*²¹.

Атеистическое содержание отличает и общефилософские исследования К. Маркса и Ф. Энгельса. Разработка ими категорий материалистической диалектики, попытка раскрытия механизмов самодвижения и саморазвития мира, учение о его материальном единстве, критика агностицизма в области гносеологии, выявление роли общественно-исторической практики в жизни общества давали соответствующее обоснование атеистическим взглядам.

§ 2. Свободомыслие в России в XVII — XX веках

Развитие светского сознания В XVII в. в России формируется абсолютизм, усиливается закрепощение крестьян, что ве-

в XVII в. дет к восстаниям; интенсивно расширяется территория; возникают мануфактурные производства, развивается торговля, расширяется слой купечества.

Культура приобретает во многом светский характер, растет самосознание личности, возникают представления о самоценности человека. Светское начало в культуре выражается в эстетическом подходе к иконе, в появлении жанра портрета, в культивировании радости от созерцания внешней красоты, в развитии гражданского зодчества. Возникает демократическая сатира, в которой содержатся и антиклерикальные сюжеты.

Появляется бытовая повесть; в некоторых повестях нет религиозных мотивов, главными действующими лицами являются купцы крестьяне, небогатые дворяне. Известны в XVII в. и критики религии, например князь Иван Хворостинин (ум. 1625), который отрицал воскресение мертвых, необходимость постов и молитв.

Просвещение в России Развитие свободомыслия в XVIIIв. связа XVIIIв. но с модернизацией феодализма Петром I, с уставлением тесных взаимосвязей с Европой.

Культурный взаимообмен с другими народами оказывает влияние на возникновение веротерпимости среди довольно значительной прослойки населения. На первый план выдвигаются формы культуры, которые прежде находились в тени, например наука, театральное дело, поэтическое творчество, портретная живопись. Появляются новые социальные группы: издатели, писатели, читатели. Культура демократизируется и гуманизируется.

При Петре I влияние церкви было ослаблено в интересах укрепления самодержавной власти. Один из соратников Петра, церковный деятель Феофан Прокопович (1681 — 1736), был главой Ученой дружины Петра, куда входили вольнодумцы Антиох Кантемир (1708 — 1744) и Василий Татищев (1686 — 1750). Ф. Прокопович полагал, что тексты Священного Писания не могут служить препятствием для принятия учения Н. Коперника, Ф. Прокопович написал стихи о Г. Галилее, в которых заявил, что не папе судить о светлых мыслях Галилея. В Киево-Могилянской академии Ф. Прокопович читал курс "Натурфилософии", где было немало ссылок на достижения естествознания, на опыты в области механики, гидродинамики, оптики и т.д., на многих ученых и философов.

Критики церкви и духовенства появились и в среде горожан — торговцев и ремесленников, зарождающейся интеллигенции. Так, приехавший из Твери в Москву Дмитрий Дерюжкин (Тверитинов; 1667 — 1741) овладел аптекарским и лекарским делом; он восторженно принял реформы Петра, общался с образованными лютеранами и представителями других конфессий, досконально изучил Библию, выдержки из которой широко использовал для обличения церковных нравов, обрядов, некоторых христианских установлений. В свои «Тетради» Дмитрий выписал библейскую заповедь «не делай себе кумира и никакого изображения». Следует кланяться Богу духом, глядя в небо, писал он» а не стучать в пол лбом перед крашеной доской. Он выступал против почитания креста, доказывая, что крест — это виселица, он послужил злему делу: если у кого убьют сына ножом или палкой, то эту палку или нож отец убитого как может любить? Он считал бесполезным кланяться мощам святых и молиться перед их изображениями. А если иконы и кресты — символы идолопоклонения, мощи — тлен, если молитва священника бессильна превратить хлеб и вино

в тело и кровь Христа, то нужна ли сама церковь?²². У Тверитинова появилось много сторонников, некоторые из них, в том числе двоюродный брат Фома Иванов, были схвачены, подвергнуты пыткам по повелению местоблюстителя патриаршего престола Стефана Яворского. Фому в 1714 г. сожгли в срубе на Красной площади, Тверитинова и его единомышленников по указу Петра оправдали.

Первая в России работа о происхождении религии появилась в 1769 г.: Д. С. Аничков (1733 — 1788) написал диссертацию «Рассуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богочитания». Напечатанные экземпляры по решению Синода были сожжены. Д. С. Аничков писал о происхождении политеизма, он провел аналогию между анализом причин в «физических и неодушевленных телах» и «в душевных действиях», в том числе в вере. Философ так говорит об источниках религиозных верований: «Натурально невежественные народы от страха, привидения и от удивления делают себе премножество разных богов из всякого непостижимого явления, собывающегося в натуре»²³.

Профессор Московского университета С. Е. Десницкий (ум. 1789) пытался подойти к истории общества в связи с хозяйственной деятельностью. Диссертацию защитил в Англии, где слушал лекции Адама Смита (1723 — 1790). Развитие общества, по С. Е. Десницкому, происходит без вмешательства Бога, по естественным причинам. Вслед за теоретиками естественного права и общественного договора С. Е. Десницкий объясняет естественными причинами и возникновение государства. Но добавляет еще одну существенную мысль: оно появляется как следствие неравенства — физического, в способностях и имущественного.

Деизм М. В. Ломоносова М. В. Ломоносов по философским убеждениям — деист, разработал такую картину мира, которая, по существу, исключала вмешательство Бога в дела природы и человека. Открытый им закон сохранения материи и движения, который он распространил на всю природу, привел к выводу о несотворенности движения в безграничном мире. М. В. Ломоносов пропагандировал гелиоцентрическую систему мира. Это был подлинно русский просветитель, человек с разносторонними знаниями во всех областях, широко мыслящий, не терпящий никакого духовного насилия, не испытывающий страха ни перед какими авторитетами. В сочинении «О сохранении и размножении российского народа» он выступил с критикой повседневной деятельности православной церкви, ее обрядности. Он с горечью констатирует низкий уровень нравственности людей своего времени — праздность, убийства в драках между соседями, мужем и женой, от разбойников, насильственное супружество, описывает и нравы духовных пастырей.

Свободомыслие А. Н. Радищева

А. Н. Радищев (1749—1802), развивал антиклерикальные идеи в связи с критикой угнетения. Порабощение, с его точки зрения,

искажает природу человека, а подлинная сущность человека — это свобода, вольность. Когда возникает самодержавие, тогда народ становится для царя «подлой тварью». Ода «Вольность», написанная им в честь русского народа, обладающего огромной потенциальной силой, провозглашает право народа на самостоятельное решение своей участи и участи своих поработителей. А. Н. Радищев связывал существование религии с бедствиями и страданиями людей: «Не удивительно, — что бедствием гонимые, преследуемые скорбило, болезнию, мучением, ищут прибежища выше жизни»²⁴. Он видел союз самодержавия и церкви, позволяющий держать народ в несвободе, и выступал одновременно против того и другого.

А. Н. Радищев высоко ценил человеческий разум, дерзнувший «объять мыслью самого творца», способность человека проникнуть в «сокровеннейшие тайны природы». Он осуждал священников за то, что они подрезали разуму крылья, отягчали его оковами, чтобы не обратился он «полет свой к величию и свободе». В работе «О человеке, его смертности и бессмертии» А. Н. Радищев, по существу, отверг христианскую идею бессмертия души.

Декабристы о религии Декабристы доставили своей целью устранение крепостного права и самодержавия. Политическое свободомыслие у ряда декабристов сочеталось с антирелигиозным вольнодумством, питаемым также европейской культурной традицией. И. Д. Якушкин (1793 — 1857), который взялся за дело освобождения крестьян еще в 1820 г., создал училища в городе Ялуторовске, сам составлял таблицы по грамматике, арифметике, русской истории. Он отказался от религии уже в 17 лет: находясь в заключении в Петропавловской крепости, заявил, что не христианин. Он не считал нужным исполнять «пустой обряд» причащения, перед смертью отказался от исповеди и запретил ставить крест на могиле.

А. П. Барятинский (1798 — 1844) раскрыл свое понимание причин религии в «Атеистическом стихотворении», написанном на французском языке; его мысли навеяны французскими просветителями. Он пишет, что «неизъяснимый ужас» перед природными катаклизмами заставляет признать Бога, как и чувства, охватывающие человека, когда темной ночью перед ним сияют звезды. Кроме того, поклонение Богу является естественным результатом воспитания. Личные трагедии — старость или болезни — тоже могут вернуть человека «к предрассудку, баюкавшему его детство». На основе доводов разума А. П. Барятинский отвергает идею Бога:

«О, разобьем алтарь, которого он не заслужил,
 Он благ, но не всемогущ, или всемогущ, но не благ,
 Вникните в природу, спросите историю —
 И вы поймете наконец, что во имя его собственной славы,
 Видя столько зла, покрывающего весь мир, —
 Если бы Бог даже существовал, — надо его отвергнуть» .

**Свободомыслие
 просветителей -
 демократов
 XIX в.**

Идеи свободомыслия получили развитие в трудах В. Г. Белинского (1811 — 1848), А. И. Герцена (1812 — 1877), Н. П. Огарева (1813 — 1889), Н. А. Добролюбова (1836—1861), Д. И. Писарева (1840 — 1868), петрашевцев — М. В. Буташевича-Петрашевского (1821 — 1866), Н. А. Спешнева (1821 — 1882), Н. А. Момбелли (1823 — 1891), В. Н. Майкова (1823 — 1847) и др. Если Н. Г. Чернышевский и Н. А. Добролюбов группировались вокруг литературно-публицистических журналов, А. И. Герцен и Н. П. Огарев писали «издалека», из-за границы, то петрашевцы организовали так называемые «пятницы», собиравшие с 1845 г. вольномыслящих людей.

Деятельность русских просветителей-демократов относится ко времени, когда в стране нарастало и ширилось освободительное движение против царизма, крепостничества и поддерживающих их институтов. Феодализм все больше становился препятствием на пути общественного развития. Просветители-демократы выступали за революционные преобразования в России, но они вовсе не ставили целью уничтожение в ходе революции духовной культуры народа, в том числе художественных ценностей, связанных с религиозным культом. В этом отношении примечательна позиция А. И. Герцена, который понимал революцию как взаимодействие эволюционных, постепенных, и революционных изменений. Он полагал, что грядущий послереволюционный порядок, «наноса удар старому миру... не только должен спасти все, что в нем достойно спасения, но оставить на свою судьбу все немешающее, разнообразное, своеобычное»²⁶. Он предостерегал от дикого, необузданного революционного разгула, который может привести к уничтожению глубинных корней народной культуры.

В то же время просветители-демократы обосновывали тезис о религии как феномене неплодотворном, тесно связанном с интересами самодержавия, против которого они выступали. Эволюция взглядов просветителей-демократов происходила под влиянием немецкой классической философии, ее выдающихся представителей — И. Канта (1724—1804), Г. В. Ф. Гегеля (1770—1831), Л.Фейербаха (1804 — 1872). Природа и общество, по мнению просветителей-демократов, находятся в состоянии постоянного изменения и обновления. «Все критические эпохи, — писал М. В. Петрашевский, — как в науке, так и в жизни суть эпохи антагонизма, противоречия, противоборства, новых требований и способов их удовлетворения со старыми, эпохи пере-

ходного состояния»²⁷. Если бы природа противоречила разуму, отмечал А. И. Герцен, то все материальное было бы нелепо и нецелесообразно. Показывая, что природа есть процесс, движение, он говорил: «Смотрите на нее. как она есть, а она есть в движении; дайте ей простор, смотрите на ее биографию, на историю ее развития — тогда только раскроется она в связи. История мышления — продолжение истории природы: ни человечества, ни природы нельзя понять мимо исторического развития»²⁸.

Важной чертой философских воззрений русских просветителей-демократов явилось их обращение к проблеме человека. Осмысливая учение о природе человека и его сущности, Н. Г. Чернышевский выступил объяснения его с религиозных позиций, считая ненаучным богословское учение о дуалистическом разделении человека на душу и тело: «Принципом философского воззрения на человеческую жизнь со всеми ее феноменами служит выработанная естественными науками идея о единстве человеческого организма; наблюдениями физиологов, зоологов и медиков отстранена всякая мысль о дуализме человека»²⁹. Сформулированный Н. Г. Чернышевским антропологический принцип противостоял богословию: кроме данного нам в ощущении материального мира, нет никакого другого, особого, духовного.

Возникновение человеческого сознания просветители-демократы объясняли внутренней активностью материи, ее способностью к саморазвитию, указывая на зависимость явлений психической жизни от состояния материальных органов человека.

Внимательно следя за достижениями естествознания, русские мыслители пропагандировали новейшие научные открытия, выступали за распространение знаний в народе. Н. П. Огарев считал, что религия «не может совершенствоваться, потому что ее сущность в сохранении законченной суммы верований», что постоянно совершенствоваться и получать новые знания может только наука, что ее сущность «в накоплении суммы опытов и познаний»³⁰. В то же время просветители-демократы видели и трудности в развитии науки; для преодоления этих трудностей, по мнению А. И. Герцена, необходим тесный союз философии и естествознания, поскольку «философия без естествознания так же невозможна, как естествоведение без философии»³¹.

При объяснении происхождения и сущности религии русские демократы исходили из принципа исторического подхода к ней, Н. А. Добролюбов, в частности, неоднократно подчеркивал, что религия — феномен, подготовленный обстоятельствами исторического развития. Генезис религии, по его мнению, относится к давним временам: когда человек первобытного общества встречал на своем пути непреодолимые препятствия, ему начинало казаться, что в природе существуют какие-то враждебные силы. Размышляя о происхождении религии, Д. И. Писарев замечал, что «будущий властелин природы» в своевре-

мя был самым жалким рабом всех окружающих его предметов. В мучительной борьбе многих поколений «с напряжением и с болью вырабатывались первые начатки языка и первые очерки религиозных представлений»³².

По словам М. В. Петрашевского, религия не есть случайное явление, не выдумка чьего-либо досужего воображения, но «выражение действительного требования определения причинности явлений; она есть не что иное, как мирозерцание, соответствующее различным степеням умственного развития различных народов»³³.

Во взаимоотношении с окружающим, еще неизвестным ему миром человек прибегал к религии и стремился с ее помощью облегчить свое существование — к такому выводу пришли просветители-демократы, осмысливая вопрос о происхождении религии и ее сущности, акцентируя внимание на реальных, конкретных людях и их зависимости от существующих внешних сил. По мнению А. И. Герцена, одной из причин религиозности угнетенных масс является то, что крестьянин «слишком задавлен, слишком несчастен, чтоб не быть суеверным»³⁴. Утешая иллюзией загробного блаженства, религия примиряет угнетенных с их тяжелой участью. «Чем безропотнее выносили люди временные несчастья земной жизни, — отмечал А. И. Герцен, — тем полнее было небесное примирение, и притом не на короткий срок, а во веки веков»³⁵.

Церковь являлась одним из институтов, используемых властью для реализации политических принципов. «Известно, — писал Н. А. Добролюбов, — что православная церковь и деспотизм взаимно поддерживают друг друга; эта круговая порука очень понятна»³⁶.

Источник бедственного положения народа просветители-демократы видели в существующем строе, поэтому и направляли свои усилия на борьбу за свержение самодержавия, уничтожение крепостничества и установление новых социальных отношений. Революция была для них желанной, и они призывали к ней народ.

Наряду с социальными преобразованиями, улучшением материальных условий жизни людей и их просвещением русские демократы большое значение придавали обеспечению политических свобод для народа: свободы слова, печати, собрания, свободы вероисповедания и т. д. Так, Н. П. Огарев проводил мысль о том, что для осуществления свободы совести необходимо невмешательство государства в дела церкви, необходимо, чтобы церковь перестала быть политическим учреждением. В одной из своих прокламаций «Что надо делать народу» Н. П. Огарев выдвинул программу действий, направленных на осуществление принципа свободы совести, предлагая специальным постановлением земского собора запретить гонения за веру. Эти идеи развивали петрашевцы, которые были сторонниками свободы вероисповедания; они осуждали преследования людей, не принадлежащих к

официальной православной церкви. Осуждая борьбу между протестантами и католиками, призывая к веротерпимости, петрашевцы считали возможным заключение соглашения между атеистами и верующими с целью организации определенных совместных действий. По мнению Н. А. Спешнева, при всем различии мирозерцания и систем атеистов и христиан некоторые результаты и выводы из них могут быть идентичными. Это значит, что они могут служить основанием для формулировки некоторых общих требований³⁷.

Свободомыслие народников Продолжателями традиции свободомыслия

были народники — М. А. Бакунин (1814 — 1876), П. Л. Лавров (1823 — 1900) и др. Они сосредоточили свое внимание на социально-историческом понимании религии. П. Л. Лавров стремился «найти в истории общества те обстоятельства, которые породили... ложное верование»³⁸, противопоставить теологическому объяснению истории «вмешательством богов» рационалистический анализ зависимости человеческих судеб, социальных коллизий от пронизывающих «быт» противоречий. М. А. Бакунин писал: «Мы должны постараться понять историческое происхождение идеи Бога, преемственность причин, развивших и породивших эту идею в сознании людей»³⁹.

По его мнению, нищета и невежество народа, его материальные страдания и неслыханные притеснения всякого рода, претерпеваемые им всякий день, являются теми социальными причинами, которые способствуют проникновению религии во все сферы общественной и личной жизни. Религиозные представления — явление еще более практическое, чем теоретическое, а именно не столько заблуждение ума, сколько протест самой жизни, воли и страсти против невыносимой жизненной тесноты⁴⁰. И человек стремится найти выход из этого положения. «Но для этого, — отмечал М. А. Бакунин, — у него есть лишь три средства, из коих два мнимых и одно действительное. Два первых это — кабаки и церковь... Третье — социальная революция»⁴¹. Как в церкви, так и в кабаке народ забывает хоть на минуту свой голод, свой гнет, свое унижение, старается успокоить память о своей ежедневной беде один раз в безумной вере, а в другой раз — в вине. Одно опьянение стоит другого⁴². Социальную функцию религии М. А. Бакунин видел в возможности ее использования социальными верхами. Вопрос о преодолении религии у народников был тесно связан с вопросом о революции, тем самым критика религией пропаганда атеизма становилась у них отраслями политической деятельности. Правда, само понимание «религиозного вопроса» в его соотношении с конкретными задачами политической борьбы было у них различным. П. Л. Лавров видел задачу атеистической работы в народе в формировании научного мировоззрения, а М. А. Бакунин считал, что

главной задачей борьбы с религией является радикальное упразднение церкви как союзника государства.

Атеизм в произведениях В. И. Ленина

Деятельность В. И. Ленина (1870—1924) проходила в особую историческую эпоху. В России большевики попытались на практике

претворить в жизнь основные постулаты марксистского учения, в том числе и его принципы отношения к религии. Этот процесс оказался весьма противоречивым и неоднозначным. В такой стране, как Россия тех лет, в условиях тесного союза самодержавия и церковной православной иерархии, религиозный вопрос приобретал особое политическое значение для партии, ставящей своей целью разрушение старого уклада жизни и строительство нового. В. И. Ленин неоднократно подчеркивал теснейшую связь политической линии марксизма в религиозном вопросе «с его философскими основами»⁴³, как он их понимал. По его мнению, марксизм как материализм «беспощадно враждебен религии». Эта позиция, установка на «антирелигиозность» проясняет многие характеристики и оценки религии В. И. Лениным типа: «религия есть опиум народа, — это изречение Маркса есть краеугольный камень всего миросозерцания марксизма в вопросе о религии»⁴⁴ или же: «религия — род духовной сивухи, в которой рабы капитала топят свой человеческий образ...»⁴⁵, а также призывы придать «воинствующий» характер пролетарскому атеизму⁴⁶ и пр.

Некоторые высказывания В. И. Ленина на данные темы позволяли впоследствии трактовать их в духе идей «радикального» атеизма, со свойственными ему проявлениями антиклерикализма и огульной критики религии. Однако сам В. И. Ленин недвусмысленно критикует «чисто просветительский», «от головы» атеизм и традиции «самого поверхностного» и «буржуазно-лживого» антиклерикализма, пускающегося в авантюры «войны с религией»⁴⁷. Он отрицал нигилистические идеи пролеткультовцев в отношении наследия прошлых формаций, призывая «брать все самое ценное из буржуазной культуры». Но эта мысль В. И. Ленина многими его соратниками воспринималась таким образом, что — в плане подхода к религии — «самым ценным» у буржуазии казался ее «радикальный» атеизм, со всеми вытекающими отсюда выводами.

В. И. Ленин стремился конкретизировать марксовское и энгельсовское понимание социального источника («социальных корней») религии в современном ему обществе. По его мнению, «социальная придавленность трудящихся масс, кажущаяся полная беспомощность их перед слепыми силами капитализма, который причиняет ежедневно и ежечасно в тысячу раз больше самых ужасных страданий, самых диких мучений рядовым рабочим людям, чем всякие из ряда вон выходящие события вроде войн, землетрясений и т. д., — вот в чем самый глубокий современный корень религии»⁴⁸. Освобождение от этой

зависимости, от «господства капитала во всех формах»⁴⁹, подчеркивал В. И. Ленин, открывает и возможности для преодоления социальных корней религии в целом.

В. И. Ленин выдвинул ряд принципов отношения рабочей партии к религии, церкви и верующим. Он неоднократно и настойчиво подчеркивал, что критика религии, атеистическая пропаганда не должна рассматриваться как самоцель, как нечто самодостаточное. Она подчинена основным задачам партии: развитию классовой борьбы против эксплуатации угнетенных масс, строительству нового общества, социалистическим преобразованиям. «Единство этой действительно революционной борьбы угнетенного класса за создание рая на земле важнее для нас, чем единство мнений пролетариев о рае на небе»⁵⁰, — отмечал В. И. Ленин в 1905 г.

Как писал В. И. Ленин, религия является частным делом по отношению к государству. Это служит необходимым залогом обеспечения свободы совести: «государству не должно быть дела до религии, религиозные общества не должны быть связаны с государственной властью»; «всякий должен быть свободен исповедовать какую угодно религию или не признавать никакой религии, т. е. быть атеистом...»⁵². Одно из условий обеспечения подобной трактовки свободы совести — отделение церкви от государства и школы от церкви. Вместе с тем В. И. Ленин подчеркивал, что принцип «религия — частное дело по отношению к государству» не означает, что она является «частным делом» по отношению к партии социалистического пролетариата⁵². «Наша пропаганда, — считал В. И. Ленин, — необходимо включает и пропаганду атеизма»⁵³. При всей резкости многих своих выступлений против «религиозного тумана», «религиозного одурачения» рабочих и т. п. В. И. Ленин вместе с тем говорил, что «борьба с религиозным туманом» может вестись «чисто идейным и только идейным оружием, нашей прессой, нашим словом»⁵⁴, что «мы безусловно против малейшего оскорбления... религиозных убеждений» трудящихся, «чувств верующих»⁵⁵, что «социал-демократия... относится с полным уважением ко всякому искреннему убеждению в делах веры...»⁵⁶. Эти установки, однако, не были в необходимой мере учтены и реализованы в ходе строительства «нового мира».

§ 3. Свободомыслие за рубежом в XX веке

Основные союзы и направления

Свободомыслие за рубежом в XX в. представлено рядом учений, начиная от крайне нигилистических и кончая гуманистическо-демократическими. Современные свободомыслящие в анализе религии, человека, гуманизма опираются на традиции просветительства, рационализма, натурализма, характерные для философии XVIII —

XIX вв. В настоящее время в их мировоззрении прослеживается плюрализм философских и социально-политических идей; в то же время свободомыслящие входят в национальные и международные союзы, которые имеют свои периодические издания. Так, в США действует «Американская гуманистическая ассоциация» (журнал «Гуманист»), в Великобритании с конца XIX в. и до сих пор существует общество «Свободомыслящий» (журнал с тем же названием), в Италии — «Национальная ассоциация им. Дж. Бруно» (журнал «Раджоне»), в Индии — «Индийская рационалистическая ассоциация» (журнал «Свободомыслящий»). Эти и другие национальные союзы являются членами двух международных организаций: Всемирного Союза Свободомыслящих (образован в 1888 г.) и Международного Гуманистического и Этического Союза (создан в 1952 г.).

В работе союзов принимают участие ученые-естествоиспытатели, философы, преподаватели и творческая интеллигенция. В своей деятельности союзы руководствуются следующими принципами: рациональный, научный подход к проблемам человеческого существования; приоритет этики во взаимоотношениях человека с обществом и природой; неуклонная поддержка демократических принципов общественной жизни.

Среди наиболее распространенных направлений в современном западном свободомыслии можно выделить: неопозитивистское, фрейдистское, неофрейдистское, натуралистическое, нигилистическое, течения атеистического экзистенциализма, секулярного гуманизма и эволюционного гуманизма.

Неопозитивистская ориентация

Основоположником неопозитивистского направления в современном западном свободомыслии можно считать английского ученого, представителя логического позитивизма Б. Рассела (1872—1970).

В своих работах «История западной философии», «Почему я не христианин» и других Б. Рассел показывает, что наиболее плодотворной традицией в истории философии является стремление поставить теоретико-познавательное исследование на почву логики. Ученый считает, что утверждения теологии не поддаются сопоставлению с чувственными данными. Вследствие этого они не могут быть верифицированы на формальном языке науки. Основываясь на этих положениях, Б. Рассел опровергает доказательства бытия Бога. Философ выделяет три аспекта религии: церковь, вероучение, кодекс личной морали, которые со временем меняются. Он отрицательно относится к христианской морали, противопоставляя ей мораль «науки свободного разума». Выступая против теории личного бессмертия, он отрицает дуализм души и тела. Ученый на основе данных естественных

наук замечает, что представляется маловероятным, что сознание продолжит существовать после полного разрушения мозговых структур. Он определяет сущность христианства как утешение тех, кто потерял национальную и личную свободу. Борьба за свободу Б. Рассел предлагает путем реформ в области образования, просвещения, воспитания.

Фрейдистское направление Основателем данного направления является

австрийский философ, психотерапевт

З. Фрейд. В своих работах он не только касается сущности религии, но и обращает внимание на психологическую природу атеизма. Если религия возникает из беспомощности человека перед противостоящими явлениями природы и внутренними, присущими ему инстинктивными силами, то атеизм коренится в их продуктивном преодолении. Освобождение от религиозных иллюзий происходит по мере того, как человек искореняет свою инфантильную беспомощность, превращаясь в самостоятельную, сознательную личность.

З. Фрейд не считает религию основой нравственности. Человек должен положиться на свои собственные силы. Только человек, освободившийся от власти авторитетов, может правильно употребить разум, объективно понять мир и свою роль в нем, не впадая в иллюзии.

З. Фрейд выступает против религиозного воспитания, считая, что оно препятствует умственному развитию индивида.

Среди представителей неотрейдизма особенно большую роль играл Э. Фромм, воззрения которого поддерживают многие современные свободомыслящие. Он резко выступает против авторитарной религии — религии отчужденного человека. Ей он противопоставляет гуманистическую религию, которая концентрируется на самом человеке как высшей ценности. В ее основе лежит вера в его возможности, в силу разума. При ней человек получает настоящую свободу и сам отвечает за свою судьбу.

**Атеистический
экзистенциализм**

Позиция атеистического экзистенциализма наиболее отчетливо прослеживается у французского философа Ж.-П. Сартра (1905 —

1980) в его работах «Экзистенциализм — это гуманизм», «Бытие и ничто» и др. Ж.-П. Сартр в центр внимания ставит вопрос о поисках личностью исторической самостоятельности, возможностей реализации и развития своей активности. Главное для человека самому быть Богом, «нет никакой природы человека, как нет и бога, который бы ее задумал»⁵⁷. В его работах постоянно прослеживается идея об абсолютной свободе человека, которая противопоставляется идее божественного провидения. Человеческая свобода, являющаяся фундаментальной и неотъемлемой характеристикой человеческого бытия, несовместима с активностью Бога. Но в то же время, по Ж.-П. Сартру, свобода

— тягчайший груз, который человек постоянно несет до самой смерти. Человек осужден быть свободным. По его мнению, «даже если бы бог существовал, это ничего бы не изменило... суть дела не в том, существует ли бог. Человек должен обрести себя и убедиться, что ничто не может его спасти от себя самого, даже достоверное доказательство существования бога»⁵⁸.

Нигилизм Нигилистическое направление в современном
свободомыслии берет свое начало от

Ф. Ницше (1844—1900) — автора «Так говорил Заратустра», «По ту сторону добра и зла», «Антихристианин» и т.д. Ницшеанство сложилось в 70 — 80-е годы XIX в. До сих пор оно имеет множество последователей.

Сам Ф. Ницше характеризует свою философию как «нигилизм», считая, что он стоит у порога истины, добра и гуманизма. Ф. Ницше различает два типа нигилизма — пассивный и активный: пассивный — знамение слабости, регресса воли и духа; активный является «знаком повышенной мощи воли и разума». Все прежние цели и ценности, идеалы и верования перестали соответствовать требованиям будущего дня, необходима «свобода воли» и «творческая интуиция», с помощью которых произойдет прорыв в будущее. «Бог умер», говорит Ф. Ницше, отсюда необходима переоценка всех ценностей, в частности христианских. Философ считает, что христианство расслабляет человека, делает его безвольным. Ему он противопоставляет новую «религию религий», основу которой составляет идея вечного возвращения. В результате вечного возвращения появляется сверхчеловек, который является единственной целью всего человечества. Основная ценность сверхчеловека — воля к власти: «Господствовать — и не быть больше рабом Божьим: осталось лишь это средство, чтобы облагородить человека»⁵⁹.

Секулярный гуманизм Среди современных свободомыслящих большое влияние имеет теория секулярного гуманизма, представленная в работах американского философа П. Куртца (род. 1925). В своих трудах «Трансцендентальное искушение», «Критика религии и паранормальное», «Полнота жизни» и других ученый ставит вопросы о сущности религии, показывает ее связь с мистикой. Изучая причины возникновения веры в Бога, он отмечает, что эта вера глубоко коренится в обычаях и традициях, обусловленных социальными и культурными условиями, в которых живут народы. Одну из причин существования религии ученый видит в склонности людей к магическому мышлению и готовности принять его. Религиозные системы, согласно ему, есть творческий продукт идеализированного воображения, в котором люди топят свои мечты и слезы.

Эволюционный гуманизм Английский философ, биолог, один из активных деятелей современного международного движения свободомыслящих Дж. Хаксли (1887 — 1975) заложил основы эволюционного гуманизма. По его мнению, религия является органом психосоциальной организации человека, касается проблем человеческой судьбы, эволюционирует вместе с развитием человека и общества. В труде «Религия без откровения» Дж. Хаксли подчеркивает, что появление религиозных воззрений обусловлено определенными обстоятельствами, вытекающими из связи человека с природой, а на более высокой ступени — с обществом. В своих трудах он проводит сравнительный анализ религии различных народов на разных ступенях развития древних культур. Цель подобного исследования состоит в желании понять психологические механизмы, которые лежат в основе религиозного опыта, а также показать, какое место занимает религия в жизни общества и человека. Ученый указывает на сходство между человеческим единством и единством религиозных систем. По его мнению, в современном обществе необходимо создать «новую религию», которая должна иметь дело с реальным миром и основываться на общечеловеческих ценностях. В «новой религии» не будет элементов сверхъестественного, она будет связана с «чистой» силой интеллекта и логикой. Таковую религию он называет «эволюционным гуманизмом», имея в виду, что в ней соединятся идеи гуманистической этики и теория эволюции.

Натуралистический гуманизм Концепция натуралистического гуманизма разработана американским философом К. Ламонтом (род. 1902). По его мнению, все существующее в этом мире является продуктом естественного развития без какого-либо сверхъестественного вмешательства. Натурализм, подчеркивает К. Ламонт, рассматривает человека, землю и Вселенную как часть великой природы. В трудах «Иллюзия бессмертия. Философия гуманизма», «Свобода положительного выбора» в противоположность религиозной доктрине К. Ламонт утверждает, что человек является продуктом естественной и социальной эволюции. К. Ламонт выступает против теории личного бессмертия человека; потусторонний мир есть не что иное, как земной мир, перенесенный воображением человека на небо, а бессмертие души — это продолжительная жизнь человека в памяти людей. Но, отрицая любой вид личного бессмертия, он утверждает бессмертие человечества.

Защита свободы мысли и совести Хотя "в зарубежных странах существует разное правовое положение церкви, государства и школы, философское решение проблем свободы совести среди свободомыслящих сходно: они продолжают антиклерикальные традиции, присущие всему предшествующему сво-

бодомыслию. Современные свободомыслящие выступают за отделение церкви от государства и школы от церкви. В США, например, активно действует «Американский союз борьбы за отделение церкви от государства». Одну из своих задач он видит в том, чтобы дать человеку нетеистическую веру, воспитать его в светском духе, высоко моральным. Именно нравственное воспитание даст возможность создать лучшую жизнь.

Раздел пятый

ДИАЛОГ РЕЛИГИОЗНЫХ И НЕРЕЛИГИОЗНЫХ МИРОВОЗЗРЕНИЙ О ЧЕЛОВЕКЕ, ОБЩЕСТВЕ, МИРЕ

Глава XXII

МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ЕГО ТИПЫ

Понятие мировоззрения Значение мировоззрения в жизни человека обусловлено его разумностью, тем, что его взаимодействие с окружающим миром опосредуется сознанием. Необходимость ориентироваться в меняющейся социальной и природной среде порождает у каждого человека, у социума, человечества в целом потребность в обобщенной системе взглядов на мир, на свое место в нем, на смысл и цель жизни.

Развитые системы современных мировоззрений включают в себя в обобщенном виде философские, социальные, естественнонаучные, эстетические и этические, антропологические, политические и прочие взгляды, а также ориентации и установки, определяющие поведение и действия людей. В мировоззрении выделяются познавательные, ценностные и нормативно-поведенческие компоненты. Любое мировоззрение — это не набор взглядов и сведений, но определенная целостность, система. В нем отражается стремление увидеть мир как упорядоченное целое, включающее человека, а также сам человек со всем его духовным миром — знаниями, нравственными, художественно-эстетическими, жизненно-практическими переживаниями. Иначе говоря, в мировоззрении отражается интеллектуальный и эмоциональный опыт людей, их миропонимание и мироощущение.

Мировоззрение как единство миропонимания и мироощущения обладает присущими ему основными структурообразующими элементами. К их числу относятся прежде всего ответы на глубинные вопросы бытия — о возникновении мира и человека, явлений природы и различных человеческих общностей, о природе сил, управляющих

этим миром, включая самого человека, о месте, предназначении человека в этом мире.

Мировоззрение носит исторический характер, оно меняется в зависимости от изменений условий и образа жизни, накопления знаний и умений, характера социальных связей между людьми. Связи и контакты между социальными общностями и личностями обуславливают взаимное влияние различных мировоззрений. Наиболее общими типами мировоззрений можно считать мифологическое, религиозное и философское.

Исторически первым типом мировоззрения явилось мифологическое, возникшее на заре человеческой истории. Мифология, как особый способ понимания мира, была присуща всем народам на ранней стадии общественного развития, воплощая в себе особенности становящегося, формирующегося человеческого сознания, того человечества, которое еще сохраняло ощущение своей теснейшей связи с природным миром. Для нее характерна нерасчлененность сознания, отсутствие четких разграничений мира и человека, эмпирических знаний и фантазий, субъективного и объективного, мысли и эмоций, идеального и вещественного. Миф, выражая мысли в поэтической, образной, эмоциональной форме, имел этиологическое (греч. *aítia* — причина, *logos* — учение) значение. Отвечая на многочисленные «почему», он как бы заменял теорию, предлагал доступное всем, понятное, образно-наглядное объяснение природы, явлений окружающего мира. Среди многочисленных мифов каждого народа присутствовали и такие, которые определяли характер мировоззрения, объясняя происхождение природы и человека, место человека в мире, его отношение к миру в целом и к другим людям. И хотя каждое племя, народ, социальная общность в своем мировоззрении отражали мир своего обитания, свой образ жизни, между различными видами мифологического мировоззрения имелось и много общего в решении главных мировоззренческих вопросов.

Постепенно в каждом племени стали выделяться профессиональные хранители мифов, первоначально старейшины, затем — шаманы, колдуны, жрецы, дифференцировались и сами мифы, среди которых начали выделяться те, что связывались с культовыми действиями. Формировался новый тип мировоззрения — религиозное, которое стало повсеместно господствующим и в настоящее время остается наиболее распространенным типом мировоззрения в мире.

Религиозное и философское мировоззрения Религиозное мировоззрение — это широкое обобщающее понятие для значительного числа различных систем миропонимания и мироотношения, исторически существовавших в рамках многочисленных религий. С появлением религиозного мировоззрения совпадает и появление особой группы людей, выступавших в роли систематиза-

торов, хранителей религиозных идей и традиций. Религиозное мировоззрение демонстрирует чрезвычайно эффективное взаимодействие двух мировоззренческих уровней — обыденного и теоретического. Условием прочности, распространенности того или иного мировоззрения является то, насколько оно укоренилось на уровне обыденного сознания, насколько оно отвечает образу повседневной жизни людей, их культуре, уровню знаний, их потребностям. Религиозное решение мировоззренческих проблем, благодаря своей образно-наглядной форме, аналогичной художественно-поэтической, оказывается вполне доступным для усвоения на этом уровне сознания.

Главным способом усвоения религиозного мировоззрения выступает вера, воспринимаемая от предшествующих поколений во всем исторически-культурном контексте и опирающаяся на личный опыт человека. А практика культовых действий располагает механизмами подкрепления и формирования этой веры применительно к особенностям обыденного сознания. На уровне теоретического сознания, теологии совершается процесс систематизации и обновления мировоззрения в соответствии с происходящими изменениями как в самой жизни, так и в области знаний и развития культуры в целом.

В содержании различных религиозных мировоззрений имеется ряд повторяющихся фундаментальных идей: творения мира Богом (креационизм), предопределения Богом происходящих в мире событий (провиденциализм), целесообразности мирового устройства (телеология), души как особой сущности в человеке, связи человека и Бога, воскресения и посмертного существования и др.

Философское мировоззрение, в отличие от мифологического и религиозного, развивается на уровне теоретического сознания. Как и религиозное, философское мировоззрение выступало и выступает в многочисленных разновидностях. Оно связано с естественными и общественными науками; подобно наукам, представляет теоретический уровень сознания; в своем специфическом понятийном выражении оно не может быть просто перенесено на обыденный уровень.

Как свидетельствуют социологические исследования, в мире становится все больше сторонников нерелигиозного мировоззрения, что обусловлено социальными процессами и связанными с ними изменениями в культуре. Большая роль принадлежит тем произведениям искусства и литературы, в которых принципиальные идеи философского миропонимания даются в образно-художественной форме, доступной нетеоретическому сознанию.

Возможен ли диалог мировоззрений? Если обратиться к истории человечества, то нетрудно увидеть, что между различными видами религиозного мировоззрения и их последователями возникали различные отношения — от лояльного до открыто враждебного, нетерпимого. Достаточно вспомнить Древний

Рим, где в огромном государстве соседствовали различные виды религиозного мировоззрения, или, наоборот, период крестовых походов христиан против мусульман, военные столкновения католиков и протестантов. И именно представители разных видов религиозного мировоззрения с середины XX в. начали путь к диалогу, к совместным действиям при всех сохраняющихся различиях. Примечательно, что в настоящее время многие теологи признают, что, например, конфликты между христианами и мусульманами в X — XII вв. были обусловлены не столько различиями в мировоззрениях, сколько социально-экономическими и политическими интересами. И несмотря на еще имеющиеся факты враждебных отношений между представителями различных видов религиозного мировоззрения (например, католиками и протестантами в Северной Ирландии, христианами и мусульманами в Ливане), общей преобладающей тенденцией становится объединение в совместных действиях представителей различных конфессии: христиан, мусульман, буддистов и последователей других разновидностей религиозного мировоззрения.

Диалог различных видов мировоззрения не означает отказа каждой из сторон от своих принципов, он нацелен на поиск тех вопросов, в решении которых имеет место совпадение или близость позиций. Этот принцип применим и для отношений религиозного и нерелигиозного мировоззрений. Какие же условия необходимы для того, чтобы совершился переход к диалогу мировоззрения?

В последней четверти нашего века все более нарастало осознание того, что над всеми жителями Земли, независимо от мировоззренческих различий, нависла общая угроза гибели от возможной термоядерной войны, от экологической катастрофы, и отвести эти угрозы, найти выход возможно только совместными усилиями всех. Путь насильственного решения споров, в том числе мировоззренческих, в условиях современного развития становится недопустимым. Общей основой для диалога религиозных и нерелигиозных мировоззрений могут служить принцип гуманизма, интересы человека. Признание того, что высшей ценностью для человека является человек, может и должно служить основой диалога сторонников любых мировоззрений.

Диалог не предполагает нивелирования или отказа от различий. Наоборот, понимание этих различий, в том числе и принципиальных, их глубокое знание, неискаженное видение есть одно из условий корректного ведения диалога. Например, онтологические вопросы в религиозных и нерелигиозных мировоззрениях решаются по-разному. В определенных случаях это различие носит принципиальный характер. Но в реальной жизни более важными оказываются конкретные трактовки, практические следствия применительно к жизненным ситуациям и конкретно-историческое применение этих принципов. И здесь наблюдается интересная тенденция: в аксиологическом аспекте, в ча-

стности применительно к улучшению условий жизни людей, позиции сближаются. Аналогично обстоит дело и с отношением к закономерностям, законам, действующим в мире. Если наука исходит из того, что закономерности внутренне присущи миру, и познает их, а сторонники религиозного мировоззрения считают их божественными принципами, мыслями, вложенными в мир, то различие сводится к пониманию природы законов. Общим же оказывается признание их независимого от человека существования.

Различия религиозного и нерелигиозного мировоззрений лежат также в плоскости понимания соотношения веры и разума. Вопрос о соотношении веры и разума занимал значительное место как в религиозном, так и в философском мировоззрениях. Философский рационализм, сосредоточивая внимание на доказательствах преимуществ разума перед верой, зачастую фактически выносил изучение социально-психологического феномена веры за пределы научного исследования. В настоящее время, обозначается тенденция к нахождению взаимодействия, а не противопоставления веры и разума в рамках и религиозного, и нерелигиозного мировоззрений. Не отказываясь от исходных принципов, теологи отдают должное достижениям человеческого разума в тех областях науки, которые способствуют улучшению жизни людей. С другой стороны, представители философского мировоззрения все активнее осмысливают значение веры как социально-психологического феномена, признают, что принципиальные теоретические положения мировоззрения на уровне обыденного сознания становятся в первую очередь предметом веры или неверия, а не рационального обоснования.

Таким образом, возможность и пределы диалога определяются тем, как религиозные и нерелигиозные мировоззрения отражают один и тот же реально существующий мир, в какой степени ориентированы на интересы и благополучие человека, на утверждение гуманизма, справедливости, мира, на создание общества, достойного человека.

Глава XXIII

ЧЕЛОВЕК В РЕЛИГИОЗНОМ И НЕРЕЛИГИОЗНОМ МИРОВОЗЗРЕНИЯХ

Древние и новые определения человека сходятся в том, что он — мыслящее существо. Человек изначально предстает сам для себя вопросом. В древности мысль удаленных друг от друга народов сформулировала этот вопрос и наметила проблемы, которые определяют человековедение. «Что *есть* человек, — спрашивает библейский Псалмопевец, — что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посе-

щась его?» (Пс. 8:5; см. также Евр. 2:6). -«...Откуда мы родились? чем живем? и где основаны?.. — требует ответа «Шветашварупанишада» (1.1), — ...кем ведомые существуем мы в смене счастья и иных обстоятельствах?»¹ В мифах, религиозных и философских памятниках разных народов зафиксированы представления о сущности человека, его существовании, природе, о его месте в мироздании, о соотношении в нем духовного и телесного, о его происхождении и назначении.

Специфика религиозной антропологии

Специфика религиозной антропологии состоит прежде всего в том, что сущность, существование, природа, назначение человека понимаются исходя из признания высшего сакрального первоначала (духов, богов, божества или единого личного Бога) и его особых взаимоотношений с человеком. В иудаизме, христианстве и исламе Бог наделяется способностью творить из ничего и одним усилием воли. Эквивалентными этому учению являются представления ряда восточных религий о столь же всемогущем порождении абсолютным первоначалом (Брахман, Дао, Ади-Будда и т. п.) мира и человека. Представляя духов и богов по своему образу и подобию, человек создает себя их творением.

Согласно Библии, человек — это венец творения, образ и подобие Бога (см.: Быт. 1:26 — 27; 1 Кор. 11:7). Поставленный господином над животными и растениями, он должен заботиться о них, возделывать землю и нести ответственность за жизнь на ней (см. Быт. 1:28; 2:15; Пс. 8:7 — 9). Образцовым для христианской антропологии стало определение Василия Кесарийского (330 — 379): «Человек есть разумное творение Бога, созданное по образу его Творца»², «тварь, подучившая повеление стать богом»³. В этой форме осознавались свобода человека, его способность к самоопределению, к высшим духовным ценностям, его совесть и ответственность. Сходные представления присущи и антропологизм других религий. В Коране человек осмысливается как «наместник» Бога на земле (2:8), одаренный высшими знаниями (2:29 — 32). В буддизме человек занимает исключительное место в иерархии всех существ, так как только он имеет возможность преодолеть оковы сансары и достичь нирваны, стать Буддой. В этой сакрализованной форме религиозные учения о человеке описывают положение индивида в обществе, его возможности, меру социальной свободы, становление личности. В буддийской, христианской, мусульманской антропологиях содержатся учения о единстве человеческого рода, единосущности человечества, учения, отразившие стихийное и сознательное движение к достижению все большего единства, «вселенскости жизни людей».

Религиозные учения предстают как попытка гармонизировать противоречие существования и сущности человека. В христианстве че-

ловек выступает как субъект грехопадения и объект спасения, социальное отчуждение выводится из представления об отпадении человека от единства с божественным первоначалом. Отпадение человека от изначального сакрального единства понимается как деградация природы человека, ее глубокое повреждение или полное извращение. Оно влечет за собой смерть, болезни, тяжкий труд, крушение замыслов («тщету»), вражду, убийство, войны и другие бедствия. В человеке, оторвавшемся от общения с божеством, пребывающем в неподлинном состоянии (в грехе, в сансаре и т. п.), нарушается гармония сил: плоть восстает против души, против духа, чувства противоборствуют уму. Утраченное сакральное единство становится идеалом человеческого совершенствования, осознается как назначение человека. Спасение, причастность к божественному, примирение с божеством предстают как смысл человеческого существования. В качестве полного осуществления этого идеала в буддизме изображаются будды и бодхисаттвы, в христианстве — Богочеловек Иисус Христос, который есть «образ Бога невидимого» (Кол. 1:15) и является совершенным человеком, вторым Адамом, в котором люди вступают в отношение богосыновства и соделываются «причастниками Божеского естества» (2 Пет. 1:4).

Проблема антропогенеза После того как работы анатомов и зоологов доказали родство организма человека с *организмом* обезьяны, К. Линней (1707 — 1778) включил его в систему животного царства, в отряд приматов, выделенный в классе млекопитающих. В 1871 г. появилась книга Ч. Дарвина (1809 — 1882) «Происхождение человека и половой подбор», в которой к проблеме антропогенеза применяется эволюционная теория. Еще в XIX в. теологи постепенно стали переходить от отрицания этой теории с позиций библейского фундаментализма к переосмыслению. Многие богословы приняли эволюционную теорию и попытались интерпретировать ее в духе деизма или пантеизма. Большинство теологов поддерживают концепцию модернизированного креационизма, эволюционного творения, согласно которой Бог осуществляет в самой природе и через ее посредство процесс развития от низшего к высшему, от простейших живых существ к человеку. Тем не менее не только фундаменталисты, но и теологи-модернисты в решении проблемы антропогенеза настаивают на признании особого божественного воздействия. Энциклика папы Пия XII (1876 — 1958) «*Humani generis*» (1950) требует верить в то, что душа человека особо создается Богом. В этом документе отвергается полигенизм — концепция происхождения человека в разных местах как не согласуемая с Библией и церковным учением о первородном грехе. Теологи — сторонники «научного креационизма» — утверждают, что эволюционным гипотезам недостает фактических оснований. По их мнению, современные

палеонтологические данные не в состоянии подтвердить происхождение человека от гоминид, ископаемых высших обезьян.

Конечно, появление человека разумного, равно как и возникновение рода «Номо» и семейства гоминид, явилось следствием ряда мутаций. Однако это не означает принципиального разрыва в эволюционном процессе. Большинство палеонтологов и антропологов считают, что антропогенез длился более трех миллионов лет, и предполагают, что был длительный переходный период, «поле перехода» от животного к человеку, внутри которого трудно провести резкие границы. Этот переходный период начался образованием рода «Номо» из австралопитеков и длился до возникновения вида «Номо Sapiens».

Природа человека. Проблема природы человека и онтогенеза. Проблема онтогенеза индивида, его становления личностью и индивидуальностью включает в себя важнейшие вопросы о соотношении в человеке тела, души и духа, биологического и социального. В мифологиях и религиозных представлениях разных культур осознавалось наличие в человеке надприродного аспекта, нравственности, духовности, его несводимости к телесному существованию. Элементы человеческой природы (тело, плоть, душа, дух и т. п.) рассматривались как разнородные и возводились к неодинаковым способам божественного творения или порождения. Согласно иудаистским и христианским представлениям, человек обязан своей жизнью не только специальному сотворению Богом его тела, но и особому творческому акту Бога, который сообщает ему «дыхание жизни» (Быт. 2:7; Иез. 37:5).

В учениях многих религий, в том числе иудаизма, христианства, ислама, подчеркивается ценность телесного человеческого существования, целостность человека, складывается учение о воскресении во плоти, прославлении и обожении телесного человека. В христианстве это обретает кульминацию в учении о боговоплощении и вочеловечении. В то же время в некоторых мифологиях, религиозных и философских учениях душа резко противопоставлялась плоти, телу, которое оценивалось не только как низшее и неподлинное начало, но и как источник зла.

В религиозном понимании человека духовное начало в нем — дух, душа, атман — осуществляет сакральные функции, связь с божеством. В контексте учения, что душу Бог «сообщил человеку своим вдуновением», представление о человеке как разумном существе становится указанием на бытие Бога, содержит признание религиозной потребности в природе человека. «Тобою человек, отличенный честию, как животное разумное, получил в удел мысль о Божестве»⁴, — восклицает в своей «Песни Боту» Григорий Богослов (ок. 330 — ок. 390). Человек, согласно христианской антропологии, содержит «задаток богосознания». Душа его рассматривается как «христианка по природе». «Ве-

дение о бытии Божиим, — писал Иоанн Дамаскин (ок. 675 — 753), —сам Бог насадил в природе каждого»⁵.

Главными моментами традиционной христианской концепции онтогенеза были учение о сотворении индивидуальной бессмертной души Богом в момент зачатия, учение о ее воплощении, соединении с телом, наследуемым от родителей, учение об эмбриональном развитии и рождении существа, наследующего вместе с человеческой природой и первородный грех, и т. д. Эти представления вступили в противоречие с современными концепциями онтогенеза человека* Поэтому теологи-модернисты рассматривают человека как единое и целостное существо. К. Ранер (1904 — 1984), например, понимал онтогенез индивида как естественный процесс, в котором через вторичные причины действует творческая воля Бога. Поэтому родители являются, по его мнению, причиной целостного человека, включая и его душу, но это не порождение ими или передача однажды сотворенной Богом души, но ее творение имплицитно действующей силой Бога, опосредованной воздействием биологических, психологических и социокультурных факторов.

Теологический и философский смысл этого учения состоит в том, чтобы представить онтогенез человека в качестве доказательства или, по крайней мере, указания на бытие Бога. Краткая формулировка такого «антропологического аргумента» гласит: «Человек — доказательство бытия Бога» или «доказательство существования Бога — со-человечность». Отправным пунктом этой аргументации избирается опыт, в котором раскрывается специфика человеческого существования, и обретение этого опыта в онтогенезе. Богу в конечном счете адресовано заложенное в структуре человеческого существования и формирующееся в онтогенезе так называемое «базисное доверие» — восходящая к единству с матерью и опыту первого года жизни установка индивида к миру, уверенность в его стабильности* Мать, по мысли теологов, представляет для ребенка превосходящую ее и обращенную к нему любовь Бога.

Духовность — субъективность, самосознание, создание общечеловеческих ценностей, идеалов, самосовершенствование — представляет собой важнейшую определенность человека, относительно самостоятельную реальность его бытия. Теологами духовность человека понимается не только как особая, хотя и неразрывно связанная с телом, реальность и не только как идеальное, объективированное в культуре, но как самосущее бытие, бессмертная душа. Наличие у человека духовных — познавательных, эстетических, нравственных, религиозных — потребностей интерпретируется ими как прирожденное человеку стремление к абсолютному духу — Богу.

Становление деятельной сущности человека означает и в филогенезе (происхождении рода), и в онтогенезе (становлении индивида) формирование новых, сравнительно с животными, социальных потреб-

ностей. Они выступают и как духовные потребности: человек ориентируется на нравственные, познавательные, эстетические, религиозные ценности, им руководят общественные интересы, идеалы, которые нельзя вывести из его биологической природы и которые в этом смысле предстают как «сверхприродные», обозначаются как «духовные». Однако социальная деятельная сущность человека, его свобода, духовность не противостоят природе абсолютно, а становление человека не предполагает бытия самосущего духа, оторванного от развития природы. Человек становится человеком, обретает свою субъективность, духовность в практике и общении, в активном преобразовании мира и создаваемых им самим общественных институтов, смыслов, значений, символических систем.

Танатология и Эсхатология Танатология (греч. *thanatos* — смерть) и эсхатология (греч. *eschatos* — последний) являются существенными аспектами религиозного мировоззрения. Основной вопрос этих учений о смерти и последних вещах, событиях за ее порогом с предельной отчетливостью сформулирован в библейской книге Иова «Когда умрет человек, то будет ли он опять жить?» (14:14).

В настоящее время значение танатологии и эсхатологии в религиозном мировоззрении повышается настолько, что многие богословы специально разрабатывают «теологию смерти», эсхатологическое доказательство бытия Бога. Они переосмысливают традиционную эсхатологию, доктрину о бессмертной душе и о смерти как разделении этой сущности с телом. Это учение, признают они, игнорирует «серьезность смерти, которая означает конец всему, что мы есть»⁶. Средневековое христианское учение о смерти и загробной жизни представляется им несовместимым с современным пониманием смерти как естественного конца жизни⁷. Традиционное учение заменяется концепцией перехода целостного человека в запредельное состояние, которое для посюстороннего наблюдателя представляется уничтожением и небытием. В то же время некоторые христианские теологи готовы принять восточные учения о перевоплощениях душ. Большое распространение получают спиритические учения о загробных мирах и возможностях контакта живых людей с душами умерших,

С целью обоснования учения о загробной жизни богословы анализируют наблюдения, сделанные медиками в процессе помощи умирающим людям, свидетельства людей, побывавших в состоянии клинической смерти. В числе психологов, занимающихся проблемами психотерапевтической помощи умирающим, внимание теологов особенно привлекает Э. Кюблер-Росс, автор многочисленных книг, посвященных этой теме. В одной из них — «О смерти и умирании»⁸ — она описала стадии развития отношения к смерти у человека, узнающего о своей неизлечимой болезни и приближающемся конце.

Большинство таких людей проходят стадии «отказа», «озлобления», «торговли», «депрессии» и в итоге, если сохраняется ясное сознание, они приходят к «принятию» смерти. Эта последняя стадия осмысливается Э. Кюблер-Росс как результат предшествовавшего духовного развития человека, достижение им высшей зрелости. Она даже озаглавила одну из своих книг «Смерть: финальная стадия роста». Э. Кюблер-Росс и многие использующие ее концепцию теологи утверждают, что в умирании и смерти человек обретает финальный мистический опыт, достигает полного духовного созревания. Опираясь на собственные наблюдения за умирающими, рассказы об опыте умирания и внетелесного существования, собранные в получившей широкую известность книге Р. Моуди «Жизнь после жизни»⁹ и других подобных источниках, Э. Кюблер-Росс приходит к выводу о реальности загробного существования и перевоплощения душ. Если у человека есть силы принять собственную смерть, считает она, если он способен оценить свое умирание как духовное возрождение, то его сущность является духовной и его личность способна существовать после смерти.

Примем во внимание, что многие психотерапевты считают описанные Э. Кюблер-Росс стадии свидетельствующими не о духовном росте и предчувствии встречи с высшей реальностью, но о погружении в депрессию, да и теологи признают, что утверждения об опыте загробного существования никак не могут быть проверены. Переживания, о которых рассказывают после реанимации некоторые пациенты, не относятся к ситуации бесповоротной биологической смерти, т. е. смерти в полном смысле слова, а реанимация не может рассматриваться как воскрешение. Видения же у таких людей психологи уподобляют снам, измененным состояниям сознания.

С 60-х годов в качестве экспериментального подтверждения посмертного существования привлекаются и результаты применения для облегчения страданий безнадежно больных людей так называемых «психоделических» препаратов. Проводившие подобные опыты медики и психологи Ст. Гроф и Дж. Галифакс попытались интерпретировать переживания пациентов как воспоминания об «эмбриональном» состоянии, эпизоды из жизни предков и даже как данные в пользу представлений о жизни после смерти¹⁰. По мнению Ст. Грофа, психоделический опыт обнаруживает аналогии с рассказами людей, реанимированных из состояния клинической смерти, находящихся в гипнотическом трансе, в полной сенсорной изоляции, в ситуациях предельных стрессов и т. п. Во всех этих случаях, полагает психолог, активируются матрицы бессознательного. В качестве центрального спускового механизма данного процесса в случае клинической смерти выступает кислородное голодание и накопление в тканях углекислоты, поражающей в первую очередь клетки коры головного мозга, которые способны функционировать после остановки сердца еще около 10 мин

за счет *запаса* растворенного в крови кислорода. В этих условиях, как полагает Ст. Гроф, происходит активация матриц бессознательного, что и переживается как «обратное прокручивание жизни», прохождение через рождение и путешествие души. Теологи полагают, что это может соответствовать и некой реальности перехода в потустороннее существование. В то же время многие психологи считают, что вызывающие подобные переживания психические комплексы могут быть сформированы социокультурным наследованием, трансляцией архаического мировосприятия, которое встраивается в структуру личности независимо от ее воли и незаметно для нее. Описания пребывания в загробном мире дублируют или перестраивают картины существования в земном мире.

Теологи, признающие невозможность верифицировать в опыте суждения о бессмертии души, пытаются найти обходные пути обоснования загробного существования. Известный богослов и философ Дж. Хик выдвинул «эсхатологический» способ верификации личного бессмертия и бытия Бога: подтверждением веры в потустороннее бытие для человека явится только само потустороннее бытие. Такой способ обоснования истинности содержания религиозных представлений встречает многочисленные возражения. Построенное в форме парадокса, это обоснование представляет собой тавтологию. Попытка верифицировать идею бессмертия в потустороннем опыте человека натывается на неразрешимую проблему сохранения самоидентичности личности после ее реального конца. К тому же допущение, что самоидентичность личности и характеристики земного опыта сохранятся при переходе в запредельное состояние, отменяет запредельность этого состояния, и наоборот.

Смерть — суровая реальность, и серьезное отношение к ней не позволяет игнорировать ее трагизма. Реальная ограниченность человеческого существования во времени, осознание своей смертности способны, однако, претвориться в позицию ответственности за свою жизнь, осмысленного отношения к своему времени. Понимание смерти как необходимого момента жизни и ее развития не снимает стремления человека к совершенствованию и сохранению ценностей. Человечество может стремиться к продлению до максимальных границ своего существования и жизни каждой личности. В истории человечества бессмертие обретает реальное значение как сохранение смысла, результатов человеческой деятельности в культуре и в грядущих поколениях людей. Социальный аспект бессмертия личности состоит в том, что она вливает свой труд в труд всех предшествующих поколений, сохраняется в транслируемом последующим поколениям опыте, в материальных и духовных творениях. Поэтому призывом и назначением каждого человека является развитие способностей и

деятельность, в которой воспроизводится и расширяется созданная человечеством культура, утверждается будущее человечества.

Глава XXIV

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ

Успехи естественных наук и опирающиеся на них достижения техники очевидны и впечатляющи. Благодаря научно-техническому прогрессу сблизилась страны и континенты, складывается целостное мировое торгово-хозяйственное пространство, растет понимание того, что все народы живут в едином доме под названием Земля. Одновременно развитие науки и техники дало в руки человечеству такие мощные силы, неразумное обращение с которыми может привести к уничтожению жизни на Земле в результате термоядерного конфликта или экологического кризиса. На различных региональных конгрессах, симпозиумах и других встречах ставится и обсуждается вопрос о том, почему развитие естественных наук и техники может приводить к последствиям, неблагоприятным для человека. Представители религиозных организаций, отвечая на этот вопрос, усматривают главную причину в мировоззренческих ориентациях науки и ученых, в обособлении науки от религиозного мировоззрения и, следовательно, считают, что кардинальное разрешение этих проблем может быть достигнуто тогда, когда наука станет органической частью религиозно-*ip* мировоззрения, как это было в прежние времена. Так, в журнале Московской патриархии можно прочитать: «Во времена средневековья отношение человеческого общества к природной среде было связано с христианским аскетизмом, с чувством ответственности за тварь, страждущую по вине человека...»¹

Развитие естественнонаучных знаний в рамках мифологического, а затем повсеместно утвердившегося и господствовавшего религиозного миропонимания. Эмпирически найденные наиболее эффективные приемы охоты, обработки земли и создания орудий закреплялись авторитетом религии как данные свыше установления. Выделение умственного труда первоначально осуществлялось в системе религии, и ее институты — храмы, монастыри — становились также местом хранения и накопления знаний, их фиксации в письменных источниках. История культуры свидетельствует, что древние цивилизации Египта, Месопотамии, Индии, Китая выработали большое количество математических, астрономических, медицинских и других знаний, которые были включены в различные виды религиозно-

го мировоззрения. Как свидетельствуют историки, именно на жрецах Древнего Египта лежала обязанность оповещать о разливах Нила. Медицинские рецепты, содержащиеся в книгах, написанных в тибетских монастырях, ожидают своей всесторонней научной экспертизы. Даже эмпирические приемы труда, например плавка и обработка металлов, сопровождались, а иногда и переплетались с религиозными обрядами. У многих народов до недавнего времени сквозь века сохранялось отношение к кузнечному делу как к чему-то обязательно связанному с «высшими» силами.

Теоретическое сознание как оперирование понятиями, идеями (а это необходимое условие возникновения науки) также первоначально формировалось в рамках религиозного мировоззрения. Первой областью науки как теоретического знания историки считают математику и ее формирование связывают с пифагорейской школой. В пифагореизме понятие числа приобретает особый метафизический статус, и проникновение в природу числа могло мыслиться как особый путь постижения сущности мира. Число превращалось в идеальный объект, что оказалось предпосылкой формирования математики как науки. Чтобы стать объектом теоретического сознания, число первоначально должно было сакрализоваться, превратиться в объект почитания². В средние века в рамках схоластики развивались логические знания. Не только математика, логика, но и астрономия, медицина и пр. как особые отрасли духовного производства возникали и функционировали в системах религиозного мировоззрения. Формирующаяся наука, создавая понятийные системы, образует и свой теоретический мир, отличающийся от того, который предстает перед обыденным сознанием. Одновременно она вырабатывает и набор таких особых требований, которые призваны отделить ее от других форм духовной деятельности.

Конфликты религии и науки

Пока формирующаяся наука, ее понятий и идеи, например в математике, астрономии, медицине, носили сакрализованный характер,

оснований для конфликтов не возникало, поскольку знания о природе вписывались в картину мира, составляющую часть религиозного мировоззрения. Они стали проявляться в резкой и отчетливой форме тогда, когда религии, особенно религии Откровения, полностью сакрализовали картину мира, а наука, постепенно вырабатывая свои методы познания, начинала подвергать сомнению важные конструктивные элементы этого миропонимания. Особую остроту взаимоотношения религии и науки приобрели в XVII — XVIII вв. По мнению американского протестантского теолога Г. Грина, отношения религии и науки складывались таким образом, что о них можно было написать несколько томов, озаглавленных «История войны науки и христианской теологии»³. Один из таких конфликтов возник вокруг

созданной Н. Коперником гелиоцентрической системы движения планет. Хотя сам автор предложил ее как наиболее простой способ исчисления пасхалий; объективно она подрывала представление о Земле как неподвижном центре Вселенной. За пропаганду гелиоцентрической системы и идеи о множестве обитаемых миров был сожжен в Риме в 1600 г. Дж. Бруно. Г. Галилея заточили в тюрьму и вынудили публично отречься от поддержки гелиоцентрической системы. Непросто было теологам согласовать библейскую идею творения Богом Вселенной ради «венца творения» — человека, оказывающегося на рядовой планете Солнечной системы, к тому же расположенной на краю Галактики.

Хотя сочинение Н. Коперника находилось в Индексе запрещенных книг до 20-х годов XIX в., его идеи распространялись. Открытые в XVII в. и примененные затем для объяснения движения планет законы механики, закон всемирного тяготения уже не воспринимались в качестве новой ереси. Сам создатель небесной механики И. Ньютон (1643 — 1727), будучи христианином, считал свое открытие вполне совместимым с христианством. Гелиоцентрическая система укоренялась в сознании естествоиспытателей, и теология вынуждена была примириться с этим. Сформулированная во второй половине XVIII в. гипотеза И. Канта и П. С. Лапласа (1749 — 1827) о возникновении Солнца и планет из вращающегося раскаленного газового облака в изменившейся культурной атмосфере уже не вызвала резкой реакции церкви, хотя и отвергалась ею.

В своем объяснении мира идеал классического естествознания требует исходить из того, что существует, религия же; исходит из того, что то, что существует, имеет и смысл. Этому идеалу соответствовало представление мира в форме бесконечной причинно-следственной связи явлений, т. е. такой их совокупности, которая, рассмотренная в целом, причины вне себя иметь не может.

Одним из существенных аспектов сформировавшегося в XVII — XVIII вв. классического естествознания было исключение из числа категорий научного мышления понятия цели. Сформированные в этот период естественнонаучные программы были едины в том, что естествознание должно полностью освободиться от телеологии: природа — царство действующих причин, в ней нет смысловых связей, а есть лишь связи причинно-следственные⁴. Классическое естествознание XVII — XVIII вв., дающее начало современной науке, сосредоточено на изучении движения тел, законов динамики.

Наиболее последовательно сформулированные еще Ньютоном принципы были проведены выдающимся французским математиком и астрономом XVIII в. П. С. Лапласом, чьи труды подытожили развитие механики XVII — XVIII вв. Рассказывают, что, получив в подарок экземпляр книги ученого «Изложение системы мира», Наполеон (1769 — 1821) как-то заметил автору: «Ньютон в своей книге говорил о Боге,

в Вашей же книге я не встретил имени Бога ни разу». П. С. Лаплас ответил: «Гражданин первый консул, в этой гипотезе я не нуждался»⁵.

Успехи механики как науки привели к созданию механистической картины мира, в которой Бог признавался в качестве творца материи и движения. На этой научной основе возникает новая философская концепция — деизм, которая противопоставляется исторически существовавшей религии. Конфликтная ситуация возникает не из-за законов самой небесной и земной механики; противостоят друг другу разные картины мира, разное понимание божественного присутствия в нем, а вере в Откровение противопоставляется рациональный метод познания мира, сформировавшийся в недрах науки.

Бурный процесс накопления положительных знаний в XIX в. привел к созданию новой картины мира. Особую роль в ее формировании сыграл открытый в 40-х годах XIX в. закон сохранения энергии, утверждавший неуничтожимость энергии, ее переход из одного вида в другой, неуничтожимость материи. Другим важным открытием в исследовании живой природы было установление клеточного строения живых тел. Было доказано, что клетка является элементарной структурной единицей всего живого: растений, животных, микроорганизмов. Химики, синтезировав мочевины, находимую ранее только в живом теле, показали, что при всей глубине различий живого и неживого между ними нет непроходимой пропасти.

В конце 50-х годов XIX в. новый конфликт между религией и наукой возникает в связи с появлением теории Ч. Дарвина. Ч. Дарвин, обобщив обширный фактический материал, доказал, что виды растений и животных не постоянны, а изменчивы. Кроме того, он пришел к выводу, что способность организмов приспосабливаться, целесообразность их строения и поведения есть результат процесса естественного отбора. Теория Ч. Дарвина вступала в противоречие с идеей божественной целесообразности живой природы, подводила к выводу о естественном возникновении жизни на Земле. Эти и другие открытия создавали такую новую картину единого природного мира, в которой различные формы движения при всех их отличиях оказались взаимосвязанными и объясняемыми на основе имманентных им законов.

Влияние науки XX века на эволюцию мировоззрений

С конца XIX в. началась новейшая революция в естествознании, первоначально ознаменовавшаяся открытием рентгеновских лучей, радиоактивности, электрона. С 20-х годов текущего столетия бурно развивается теория строения атомов и молекул, последовало открытие и изучение свойств неизвестных ранее элементарных частиц, что привело во второй половине века к практическому использованию энергии атомного распада, к широкомасштабным экспериментам в области термоядерного синтеза. Физика открыла микромир, в котором действуют специфические, неизвестные ранее объекты с необычными

С конца XIX в. началась новейшая революция в естествознании, первоначально ознаменовавшаяся открытием рентгеновских лучей,

свойствами. Астрономия выявила многообразие и изменчивость космической среды, мегамира. Доказано существование большого многообразия звезд, отличающихся массами, размерами, источниками внутренней энергии, характером излучений; многообразных галактик, неодинаковых по размерам и формам. Значительные успехи достигнуты в биологии, и в первую очередь в изучении механизма наследственности, благодаря прежде всего развитию генетики.

Новое мощное развитие получила в XX в. идея эволюционизма. Она не только прочно утвердилась в современной биологии, приведя к созданию синтетической теории эволюции как продукта синтеза классического дарвинизма с современной молекулярной генетикой, но и вышла за ее пределы. Концепция эволюции Вселенной (А. А. Фридман, 1888 — 1925; Г. А. Гамов, 1904—1968; Э. П. Хаббл, 1889— 1953; и др.), неравновесная термодинамика (И. Пригожин, род. 1917), синергетика (Г. Хакен), идея самоорганизации (Н. Виннер, 1894 — 1964; У. Р. Эшби и др.), обнаружение дарвиновского отбора уже на уровне молекулярных структур (М. Эйген, род. 1927) — таковы важнейшие проявления современной идеи эволюционизма.

Современный этап научно-технической революции, начавшийся на рубеже 70 — 80-х годов, открывает широкие перспективы развития производительных сил общества. Ведущими направлениями этого этапа считаются такие новые научно-технические отрасли, как микроэлектроника, информатика, робототехника, биотехнология, создание материалов с заранее заданными свойствами. Продолжаются напряженные работы по созданию новых источников энергии, в том числе и энергии термоядерного синтеза. Микроэлектроника позволяет создавать не только суперкомпьютеры, но и микропроцессоры, и если первые значительно увеличивают способности человека к решению интеллектуальных задач, то внедрение микропроцессоров существенно увеличивает производительность труда, меняет его характер.

Естественнонаучные открытия и основанный на них научно-технический прогресс оказали заметное воздействие на интерпретацию фундаментальных принципов различных типов и видов мировоззрений. Внедрение научных открытий в повседневную практику увеличило техническую мощь человечества, заметно изменило повседневный быт и характер труда людей, укрепило уверенность в творческих возможностях человека, повысило авторитет науки и в конечном итоге явилось одним из факторов процесса секуляризации. В то же время использование научно-технических достижений для создания оружия массового уничтожения — атомного, термоядерного, химического, бактериологического, накопление его в масштабах, способных привести к самоуничтожению человечества, порождают серьезную обеспокоенность, неуверенность в психологии людей. Кроме того, нарастающие темпы промышленного развития несут определен-

ную угрозу среде обитания человечества, создают глобальные экологические проблемы.

Проникновение человечества в области микро- и мегамира, к которым оказываются неприменимыми обычные характеристики и представления, сложившиеся в макромире, породило в сфере естественных наук тенденцию к утверждению такого методологического принципа, который был назван К. Поппером инструментализмом. Согласно принципу инструментализма, наука не может открыть и не открывает нам новых миров, она является лишь инструментом, при помощи которого описываются наблюдаемые явления. Современное естествознание оказывает влияние как на формирование нерелигиозного мировоззрения, так и на процессы адаптации религиозного мировоззрения к условиям современности. Адаптация религиозного мировоззрения к условиям современной научно-технической реальности проявляется в рамках как фундаментализма, так и модернизма.

Развитие науки ставило и ставит перед теологией принципиальные вопросы. Среди богословов нет единства в трактовке целого ряда положений религии, в том числе и идеи креационизма.

Одни из них, используя определенные естественнонаучные теории — тепловой смерти Вселенной, большого взрыва, «черных дыр», генных мутаций и пр., а также ссылаясь на нерешаемость на данном уровне развития знаний ряда научных проблем, отстаивают идею творения. Ныне приобрел известность созданный в 1970 г. Г. Моррисом Институт креационных исследований США. Характерно название коллективного труда под редакцией Г. Морриса «Научный креационизм (Введение в науку о сотворении мира)». Под креационизмом понимается направление в естественных науках, объясняющее происхождение мира актом сверхъестественного творения и отрицающее эволюцию. Г. Моррис полагает, что модель сотворения (креационная), в отличие от эволюционной, выделяет особый начальный период творения, в течение которого важнейшие системы природы были созданы в завершённом, действующем виде с самого начала. А коль скоро естественные процессы в настоящее время ничего подобного не создают, процессы творения должны были быть сверхъестественными, нуждающимися для их осуществления во всемогущем, трансцендентном, «запредельном» Создателе. Когда Создатель завершил акт творения, процессы создания были окончены и заменены процессами сохранения, чтобы поддерживать Вселенную и обеспечить ей возможность выполнить некое предназначение⁶.

В рамках христианского модернизма довольно популярным является направление, объединяющее теологов, которые не соглашаются с тем, что в библейских историях творения отражен реальный ход событий. По мнению этих мыслителей, библейские рассказы о творении можно рассматривать только как свидетельство определенного этапа развития человеческого опыта, знания о мире, стиля мышления и речи. Американский протестантский богослов Дж. Хик, например, утверждает, что эти истории творения по характеру своему —

мифологические. Он считает, что современная теология не должна больше поддерживать положение, что миф о творении есть подлинная история. Оценивая сегодня библейские представления о творении, «абсурдно настаивать на том, что они являются наукой или историей, и продолжать делать о них научные или исторические заключения».⁷

Теология о взаимоотношении религии и науки Сегодня теологи по-разному оценивают причины и сущность конфликтов между религией и наукой. Одни считают, что противоборство религии и науки являлось следствием непонимания Священного Писания, в котором Бог, давая человеку наказ владычествовать над миром, косвенно предписывал ему заниматься наукой, ибо без ее помощи выполнение божественного наказа неосуществимо. Конечно, замечает английский физик и протестантский богослов А. Хайард, в этом нередко были повинны и сами служители церкви, часто отвергавшие научные теории на основании своих собственных интерпретаций библейских текстов. Сталкиваясь с научными теориями, которые противоречили их представлениям о мире, они зачастую предпочитали не анализировать их, а априори объявлять несоответствующими Писанию и на этом основании отвергали их. Именно так, в частности, действовал М. Лютер, выступив против коперниковской гелиоцентрической системы⁸. Такие теологи, замечает А. Хайард, выступая против науки, думали, что они защищают веру и Библию. Но на самом деле они отстаивали свои собственные, часто неверные ее интерпретации, нанося в итоге вред своему делу, ибо создавали у людей впечатление, что христианство противостоит научному методу познания.

Наиболее распространенная тенденция в истолковании конфликтов религии и науки — утверждение о том, что виновниками столкновений являются обе стороны. С точки зрения немецких католических теологов Э. Фера, О. Штольбека, австралийского протестантского теолога, Н. Янга и др., причины конфликтов между религией и наукой заключаются в том, что обе стороны переходили границы своих областей исследования и позволяли себе вторгаться в сферы, где они не могли высказывать компетентных суждений. Обе они претендовали на слишком многое: теологи требовали от ученых, чтобы их данные согласовывались с религиозными представлениями о мире; ученые же утверждали, что их достижения доказывают ложность представлений о существовании Бога.

Как отмечают теологи, наблюдаемые сегодня результаты такого противостояния весьма плачевны. Ведь теперь ученые, изучая природную реальность, как правило, не обращаются за помощью к религии. Однако практическое использование их достижений, колоссальное развитие прикладной науки не могут не пробуждать у них чувства ответственности за последствия внедрений достижений науки в

практику. И здесь церкви могли бы быть «моральными посредниками», помогающими человеческому обществу в научной и технологической деятельности. Существенное значение в реализации этой программы теологи придают установлению новых отношений между религией и наукой.

Долгое время в теологии была популярна точка зрения о том, что конфликтов религии и науки можно избежать, если рассматривать их как независимые области человеческой деятельности и культуры. Акцент делался на фундаментальных различиях между ними. Распространение идей экзистенциализма, например, способствовало развитию теологической концепции о разграничении религии и науки на основе контраста «царства персональной самости (которое познается через субъективное включение) и царства имперсональных объектов (познающегося объективным анализом, типичным для ученых)»⁹.

Подобная точка зрения вызывает возражения у многих теологов, поскольку тот, кто не принимает божественного вторжения в природу, вряд ли согласится допускать его вмешательство и в сферы личности, общества, истории. Как отмечает известный американский физик и богослов И. Барбур, природа здесь будет играть лишь роль «имперсональной сцены для драмы персонального существования» и лишится своего религиозного значения. Кроме того, если можно построить адекватную картину природного мира без «ссылки» на Бога, без соотнесения ее с Богом, то очевидно, что такой Бог не может быть подлинным Богом-Творцом, а следовательно, в него нельзя верить и как в источник морали.

Некоторые теологи, обращаясь к идее разграничения религии и науки и не абсолютизируя ее, полагают, что научная интерпретация основана на принципе причинности, фундаментом же религиозной интерпретации является убеждение в наличии смысла, значения вещей. Конечно, и ученый может обнаруживать и изучать смыслы отдельных феноменов и процессов, но смысл целостной структуры мира и культуры для него недоступен, поэтому наука не может указать человеку ориентацию в жизни, определить цель его существования. Религия же позволяет достичь подлинной истины через изменение, реформацию самого человека, оказывая ему помощь в обретении смысла жизни. Исходя из этого, утверждает Х. Ролстон (р. 1932), можно сказать, что «наука ищет знания, а религия — мудрости. Они не исключают друг друга, а частично совпадают»; «наука объясняет и информирует, а религия открывает и реформирует»¹¹. Необходим диалог религии и науки, поскольку мы «переживаем жизнь не как разделенную на сепаратные части, а как целостную и взаимосвязанную». Союз религии и науки будет полезен для обеих сторон. Он нужен религии, ибо, познавая сотворенный Богом мир, человек углубляет и свое понимание Бога, научное познание способствует устранению неверных представлений о Боге, о его месте в мире. Не

менее важен такой союз и для науки. Верующий ученый имеет перед неверующим ученым преимущество, так как он «лучше ориентирован»: если христианин занимается естествознанием и при этом остается восприимчивым к Откровению, он получает новое понимание всего того, чего смогло достигнуть естествознание.

Желая установления союза религии и науки, теологи особое внимание уделяют выявлению сходных черт этих областей культуры. Индийский теолог П. Григориос (Ортодоксальная Сирийская церковь Востока) выделяет целый ряд пунктов, в которых прослеживается их сходство. Он считает, что обе они представляют собой пути отношения человека к реальности, имеют субъективный и объективный полюса, когнитивное и практическое содержание. Обе изучают структуру реальности, оказывают влияние на самого человека и на его отношение к миру. И религия, и наука включают в себя определенные традиции, характеризуются наличием преемственности в своей деятельности и являются институционально организованными общественными учреждениями. Обе претендовали на исключительный доступ к знанию реальности и допускали «серьезные компромиссы и предательство лучших своих убеждений и принципов»¹³.

Некоторые христианские мыслители в поисках сходства заходят настолько далеко, что объявляют науку особым родом религией. По их мнению, наука, как и теология, занимается трансцендентными объектами, выходящими за пределы непосредственно наблюдаемого. Они указывают на то, что религия и наука пытаются постигать действительность при помощи понятийных конструкций, являющихся продуктом мышления самих исследователей. Так, физики сегодня оперируют понятием «нейтрино» — конструкцией, используемой для объяснения определенных физических процессов и содержащей ряд свойств, которые невозможно изобразить при помощи классической физики. То же самое, по мнению американских теологов Г. Грина, К. Петерса и др., можно сказать и о теологическом определении Божественной Троицы (Триединства), которое также является понятийной конструкцией, характеристики которой не могут быть описаны в терминах, относящихся к сотворенному миру. Непосредственная ненаблюдаемость того или иного феномена и невозможность его изображения вовсе не означают отрицания его существования. Поэтому, с точки зрения теологов, «неверие в Бога на основании его невидимости не более резонно, чем неверие в элементарные частицы по той же причине»¹⁴.

По мнению ряда христианских теологов, в науке и религии используются руководящие теоретические парадигмы (концепции, определяющие стиль мышления). В науке это, например, ньютоновская и эйнштейновская, птолемеевская и коперниковская системы объяснения устройства и функционирования мира. Парадигмы в религии — признание того, что Бог есть Любовь, что Христос — Богочеловек и

т. п. Так же, как и в науке, в религии были парадигмы, которые сегодня полностью отброшены или серьезно оспариваются: шестидневное творение, вербальная непогрешимость Библии и др. Религиозные парадигмы, конечно, устойчивей, чем научные, но и они переживают процесс рождения и гибели.

Теологи активно обсуждают также вопрос о соотношении объективного и субъективного в науке и религии. Обе они стремятся к тому, чтобы их информация была объективной, но элемент субъективного неизбежно присутствует в них обеих. Всякое познание представляет собой определенное отношение человека к реальности, и поэтому субъективный фактор играет в познавательном процессе существенную роль. В религию, конечно, элементы субъективного проникают более глубоко, чем в науку. Но сегодня и научное познание становится все более субъективным. В науке радикально меняется статус исследователя: из простого зрителя он превращается в активного участника, которого нельзя отделить от объекта его наблюдения. Так, в квантовой физике процесс наблюдения решающим образом влияет на наблюдаемую систему, многие фундаментальные понятия в науке оказываются часто связанными с «каркасом отношений наблюдателя». Кроме того, ученый сам выбирает, что и как изучать. Поэтому факты в известной степени, как полагает Х. Ролстон, являются продуктом теоретических установок ученого — они никогда не приходят сами по себе, «голыми», а всегда «фильтруются» через теоретические конструкции. Ученый «конструирует сети, с которыми он рыбачит, и его улов есть частично функция этой сети»¹⁵.

Теологи все же признают, что наука дает нам объективное знание о мире, что в целом она не субъективна, а скорее персональна, она выдерживает попытки фальсифицировать ее, успешно объясняет факты, генерирует подтверждаемые опытом предсказания. От субъективизма науку во многом предохраняет то, что ученый работает не один, а в научном сообществе.

Многие теологи сегодня настаивают на том, что полное адекватное постижение действительности возможно только при условии объединения религиозного и научного путей ее познания; религия и наука должны не противоречить друг другу, а развиваться в гармонии. Для обоснования этой возможности используется принцип дополнительности, выдвинутый Н. Бором (1885 — 1962) в 1920-х годах для истолкования познавательной ситуации, возникшей в квантовой механике. Признается возможность построения единой целостной картины мира на основе синтеза науки и религии. Для реализации этой задачи следует избегать крайностей — соблазна фиксировать прежде всего их сходство и забывать о различиях или, наоборот, абсолютизировать эти различия. Папа Иоанн Павел II подчеркивает, что единство религии и науки, к которому стремится христианство, вовсе не означает их идентичности. «Напротив, единство всегда предполагает

несходство и интеграцию его элементов. Каждый из его членов должен стать не меньше, а больше себя в динамическом взаимодействии, ибо единство, в котором один из элементов редуцируется к другому, является деструктивным, ложным в его обещании гармонии и губительным для интеграции его компонентов. От нас требуется быть единым целым. От нас требуется стать друг другом»¹⁶.

Глава XXV

МИРОВОЗРЕНЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ОБЩЕСТВОЗНАНИЯ

Всякая система мировоззрения вырабатывает свои принципы понимания не только природы, но также общественных явлений. Современные знания об обществе воплощаются в целом ряде специальных наук, изучающих различные социальные подсистемы, включая их историю и современное состояние. Различные виды религиозного мировоззрения также содержат систему знаний об обществе.

Отражение в религиях История человечества — это история знаний об обществе — это история различных форм общественного устройства. Каждое исторически существовавшее устойчивое сообщество людей располагало своей оригинальной религией, в которой выражалось понимание природы, происхождения и характера данного сообщества. В сменявшихся друг друга исторических религиях нашел свое отражение длительный процесс общественного развития: общественное разделение труда, появление власти и государства, образование классов и сословий. Дошедшие до нашего времени письменные и устные религиозные мифы разных народов (вавилонские и древнеегипетские, древнегреческие и древнееврейские, народов древней Индии и Южной Америки) служат важным источником для исторического познания образа жизни и общественной организации народов и государств далекого прошлого. При всем разнообразии различных религий в них можно отметить и сходные принципы объяснения общественных процессов и институтов.

Уже в родоплеменных религиях складывается представление об обществе как общности людей, имеющей кровнородственные отношения и ведущей свое начало от единого мифического предка, в качестве которого выступали разнообразные тотемы, а впоследствии — и легендарные личности. С именем такого предка связывалось установление обычаев и традиций, правил и норм общения. В мире первобытного человека, населенном множеством духов, демонов, жизненные успехи или неудачи также объяснялись не столько личными качествами, сколько покровительством или кознями тех или

иных существ. Впоследствии, с появлением наследственных вождей, а затем и образованием государств эти представления не исчезают, они входят составными частями в усложняющиеся народностно-государственные религии. Правители рассматриваются как «избранники» Бога, как находящиеся под его особым покровительством или даже (например в Древнем Египте) как живые боги. Разделение людей на сословия, на бедных и богатых объяснялось взаимодействием, заслугами или виной предков данного сословия перед богами. Брахманы были жрецами, кшатрии — воинами, вайшьи — земледельцами, скотоводами, торговцами. Обязанностью шудр было служить «дважды рожденным» и быть слугами. В иудаизме и в христианстве деление на сословия долгое время объяснялось ссылкой на библейский рассказ о сыновьях Ноя.

Религиозные источники содержат сведения о конкретных действиях тех или иных правителей, о действовавших законах и установлениях. Одновременно самим правовым нормам придавался сакральный характер, они рассматривались как проявление воли богов. В средние века в христианской Европе, в странах распространения ислама господствовало мнение, что в Откровении содержатся все конкретные предписания относительно общественных порядков, устройства и характера власти, отношений господина и слуги, должника и займодавца, семейных отношений и т. д. Иначе говоря, не только природа, но и конкретные формы власти, государства, правовые нормы выводились из Священного Писания. Наиболее последовательные религиозные мыслители идеалом общественного устройства объявляли теократическое государство, где высшая власть принадлежит служителям религии, а религиозные предписания и нормы являются одновременно и нормами права.

Процесс секуляризации общества утвердил иной взгляд на общество, согласно которому общественное устройство стало рассматриваться как деятельность самих людей. Так, во второй половине прошлого века немецкий теолог Х. Э. Лютардт писал: «Право составляет произведение истории, выражение исторически осуществившихся отношений народов... Государство есть историческим путем происшедший правовой организм народной жизни»¹.

Процесс секуляризации знаний об обществе проявился, как видим, в том, что религиозные источники перестали рассматриваться как своего рода пособия по конкретному устройству общества. Экономические отношения, построение государственных структур, политика, правовые нормы признаны сферой проявления социальной активности самих людей, не выводятся непосредственно из божественных предписаний. Это не означает, что проблемы общества перестали занимать значительное место в религиозном мировоззрении, просто основное внимание переместилось на проблемы собственно мировоззренческие, касающиеся принципов объяснения общественных явлений, движущих сил обще-

ственных изменений. Н. А. Бердяев в 20-х годах писал: «Власть государственная имеет религиозную первооснову и религиозный исток, имея в виду не конкретные формы проявления власти, но их природу. Онтология власти исходит от Бога»².

Основные принципы религиозного понимания общества Отличительная черта религиозного мировоззрения в подходе к пониманию общества состоит в том, что общественные явления рассматриваются в контексте единого, уставленного свыше миропорядка. Н. А. Бердяев этот тезис сформулировал так: «Основы человеческого общества заложены в божественном миропорядке»³. Это означает, что принципы и черты религиозного миропонимания, такие, как креационизм, провиденциализм, телеология, выступают одновременно и принципами объяснения общества и его функционирования. Поскольку общество мыслится встроенным в космический миропорядок, понимание общества зависит от того, каким представляется этот миропорядок. Так, в христианстве и исламе, где Бог творит весь мир и человека, общество оказывается подчиненным предвечному Божьему замыслу, а создание общества начинается с сотворения первого человека — Адама, наделенного свободной волей.

Грехопадение, приведшее к поврежденности грехом всего рода человеческого, и выступает началом человеческой истории, само же общество, происходящие в нем события, рассматриваются как столкновение отдельных человеческих волей, в силу своей греховности уклоняющихся от путей, предначертанных свыше. Но за этими столкновениями усматривается проявление божественного предначертания, провидения: строение общества, общественные отношения, взаимоотношения народов и сословий, исторические события и изменения выступают как реализация промысла Божьего. Провиденциализм, промысел Божий, означает, что Бог не только сотворил мир и человеческое общество, но и постоянно присутствует в нем, направляя общественные события и судьбы людей согласно предвечному Божественному плану. В качестве проявлений присутствия Бога в мире, его промыслительной деятельности обычно ссылаются на знамения, пророчества, чудесные явления.

Понимание промысла Божьего, его границ и пределов было и остается предметом теологических дискуссий. С одной стороны, провиденциализм понимался как абсолютная подчиненность каждого события и изменения, даже в судьбе отдельного человека, божественному предначертанию. Это нашло свое выражение в словах апостола Павла: «Бог производит в вас и хотение, и действие по своему благоволению» (Филип. 2:13). Учение о предопределении, имеющее в исламе значение догмата, ведет к фатализму, в рамках которого, по существу, снимается всякая ответственность с самого человека. С дру-

гой стороны, появлялись теории, в которых промысел Божий ограничивался актом творения, поскольку всеведущий творец мира, воплощающий абсолютное знание, уже в акте творения предвидел все судьбы. Этот взгляд, развивавшийся последователями деизма, был отвергнут церковью, ибо Бог, не влияющий на текущие события, не может быть объектом поклонения, он может служить лишь принципом философского объяснения мирового устройства.

Принципиальная позиция ортодоксального христианства в подходе к объяснению истории выражена в формуле: «В истории мира взаимодействуют Промысел Божий о всеобщем спасении и свобода человека»⁴.

Первым опытом изложения истории в свете провиденциализма в христианстве считается сочинение Августина «О граде Божием», где мировая история рассматривается как осуществление божественного предназначения, направленного на достижение Царства Божьего. О его интерпретации событий, происходивших на территории Римской империи, дает представление, например, глава VII в книге 1, названная «О том, что все, что при разрушении Рима совершилось жестокого, случилось по обыкновению войны; а что делалось снисходительно, то произошло от могущества имени Христова». Общий принцип понимания исторических событий изложен Августином в книге 4, главе XXXIII, озаглавленной «О том, что времена всех царей и царств определены судом и властью истинного Бога». Согласно Августину, истинный Бог «сам раздает земные царства и добрым и злым. И делает Он это не без разбора и как бы случайно, — поелику Он — Бог, а не Фортуна, — но сообразно с порядком вещей и времен, — порядком для нас сокровенным, а Ему вполне известным... Но счастье он ниспосылает только добрым»⁵. Полное счастье и добрых ожидает не в этой, а в другой жизни.

Провиденциализм был основным принципом объяснения истории в средние века, и сочинения средневековых писателей были отмечены склонностью к анахронизмам, символическим и аллегорическим истолкованиям прошлого. Современная теология оценивает подобный подход критически. «Старая догматическая теология не понимала истории... она мыслила не в понятиях эволюции и развития, а в понятиях универсальности и неизменности»⁶, — пишет видный теолог Б. Лонерган (1904 — 1984). Современная теология подходит к истории общества с учетом фактологического материала исторической науки, достаточно объективно воссоздает ситуацию в современном мире, реалистично отражает его конфликты и проблемы. Однако сам принцип провиденциального понимания истории общества и его движущих сил сохраняется. Долг церкви, отмечал папа Павел VI в энциклике «*Populorum progressio*» («Прогресс народов»), — изучать знамения времени и толковать их в свете Евангелия.

Уходящий век отмечен огромными социальными событиями, масштабными изменениями как в мире в целом, так и в жизни всех стран.

В этих условиях перед теологией встала проблема по-новому осмыслить социальные принципы Откровения. Ответ был найден в признании необходимости сочетать эти принципы с быстро меняющимися социальными реалиями, их неизменность — с общественными переменами.

Человек рассматривается как со-работник Бога, призванный участвовать в претворении христианских социальных принципов. Его отягощенность грехом, как и прежде, рассматривается в качестве глубинной причины всех социальных проблем, конфликтов, неуройств, тягот и бедствий. Но то очевидное обстоятельство, что бедствия людей зависят и от форм правления, эксплуатации, экономических порядков, нашло специфическое отражение и в теологии. В этом отношении представляет интерес трактовка греха, высказанная Иоаном Павлом II. В энциклике «*Sollicitudo rei socialis*» («Забота о делах социальных») и в других публикациях он развивает мысль о «структурах греха», под которыми понимает те общественные структуры — военно-политические блоки, идеологии, режимы и пр., которые в своей деятельности ориентированы не на благо людей и обеспечение их благополучия, а на интересы правителей, правящих групп, которым присущи исключительная жажда доходности и, с другой стороны, жажда власти ради навязывания другим своей воли⁷. Как видим, понимание греховности теперь распространяется и на определенные социальные структуры.

С провиденциальным пониманием общества тесно связаны и другие принципы религиозного миропонимания — телеология и эсхатология. Телеология признает, что история людей имеет предустановленную цель, к которой она движется промыслом Божиим, а эсхатология — это учение о конечных судьбах мира, человека, общества. Последняя в наиболее развитой форме представлена в христианстве, исламе, иудаизме. Христианская эсхатология, опираясь на библейские пророчества, предсказывает конец этого мира, страшный суд и установление Царства Божьего. В новозаветных пророчествах говорится, «что в последние дни наступят времена тяжкие» (2 Тим. 3:1), миру явится Антихрист и установит свою власть над землей, христиан же ожидают тяжелые бедствия. Когда же церкви будет угрожать как бы окончательная гибель, тогда свершится второе пришествие Христа, будет повержен Антихрист и установится тысячелетнее Царство Божье. В современной теологии и религиозной философии утвердилось отношение к эсхатологическим пророчествам как к символическому и аллегорическому изложению богооткровенных истин. Их понимание соотносится с исторически меняющимся мироощущением верующих. В тоже время само понятие Царства Божия как цели и ориентира развития мировой истории сохраняет существенное место в христианском понимании общественного развития. В трактовке Царства Божия взаимодействует трансцендентизм и имманентизм: оно понимается как

царство «не от мира сего» и в то же время — как идеал общества справедливости, равенства, благополучия. И достижению его призваны способствовать сами верующие под водительством церкви путем распространения и утверждения истины Евангелия.

Различие и сходство Ум человека, стремящегося понять общество религиозного и его историю, приходит прежде всего к таким очевидным суждениям, что общество состоит из людей, а каждый из них отличается тем, что его действие предваряется мыслью, желанием, волей. По слову и желанию царя или правителя в движение приводятся массы людей, воздвигаются или разрушаются города и государства, приходят к людям радость или горе. Но и самые продуманные замыслы правителя, не говоря уже о мотивах простого человека, не всегда достигают цели или приводят к противоположным результатам. Дальнейшее размышление ведет к идее о том, что, хотя мысль, сознание определяет ход развития общества, но за человеческим сознанием и волей и над ней существует, видимо, другой разум, другая сила, которая и получила название Бога, богов, судьбы, рока.

Существуют и другие объяснения общественных процессов — нерелигиозные. Наука рассматривает общество не как простую сумму индивидов, группирующихся по чьей-либо воле, а как относительно самостоятельную систему, в которой действуют имманентно присущие ей закономерности. Такое объяснение не прибегает к помощи понятий рока, судьбы. Однако в существенно отличных друг от друга объяснениях общества, основанных на принципе провиденциализма, с одной стороны, и признании объективно существующих и действующих законов общественного развития — с другой, можно усмотреть и нечто общее. Оно состоит в том, что за столкновением человеческих желаний, целей усматривается некая независимая от человека реальность, направляющая ход истории. Видимо, не случайно крайним выражением провиденциализма выступал фатализм, а признание общественной закономерности порой оборачивалось абсолютным детерминизмом, игнорирующим свободу человека. Для человека и общества первоочередное значение имеют те следствия, которые выводятся из этих принципов, те практические усилия, которые предпринимаются на их основе. Провиденциализм уже не понимается как обязанность церкви оправдывать все существующие в обществе порядки, свою задачу она видит в утверждении религиозных нравственных принципов, в осуждении всего, что мешает достойной жизни человека. Ученые-обществоведы на основе исторического опыта все глубже осознают, что объективные законы общественного развития не могут быть открыты во всей своей сложности раз и навсегда, что признание таких законов не допускает волюнтаризма и произвола, требует напряженного и постоянного изучения общественных процессов.

Реальные проблемы общества и человека в последние десятилетия находят все большее отражение в мировоззренческих системах, в том числе религиозных. Документы католической церкви, посвященные социальным проблемам, содержат оценку всего многообразия социальных ситуаций, экономических, политических, межгосударственных, военных, культурных и прочих вопросов. Русское православие активно обосновывает «мирскую диаconiю», «горизонтальное» богословие, в рамках которого определяются позиции церкви по отношению к злободневным социальным проблемам. Все более глубоко утверждается мнение о бесплодности в рамках религиозного понимания общества резкого противопоставления небесного и земного, священного и мирского. Известные представители католической философии, сторонники концепции «интегрального гуманизма» высказываются за право выбора людьми любых мировоззренческих позиций, призывают к диалогу с представителями различных вероисповеданий и с атеистами.

Основой объединения усилий является признание важнейшей задачей социальной деятельности обеспечение достойных человека условий существования, права каждого человека пользоваться благами цивилизации, иметь доступ к культуре и образованию. Представители разных мировоззрений разделяют мнение о значении производства, развития экономики для преодоления разрыва между бедностью и богатством как в масштабах одной страны, так и в отношениях между странами.

Глобальные проблемы современности, такие, как сохранение цивилизации в ядерный век, защита среды обитания, охрана здоровья и др., объединили представителей различных религиозных и нерелигиозных мировоззрений. Мысль о том, что благо человека, создание достойных условий его полноценной материальной и духовной жизни должно быть главной целью практических усилий, — эта мысль все более утверждается в системах различных мировоззрений, и достижение этой цели совместными усилиями важнее, чем мировоззренческие различия.

Глава XXVI

ПРАВСТВЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО И НЕРЕЛИГИОЗНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЙ

Проблема источника общественной морали С традиционной религиозной точки зрения мораль дарована человеку свыше, ее основные нормы и понятия сформулированы непосредственно божеством, зафиксированы в священных книгах, и люди должны неукоснительно следовать им. Так, согласно Ветхому Завету,

пророк Моисей получает на горе Синай от Бога готовый кодекс нравственного поведения — скрижали (каменные плиты) с заповедями (Декалог). В Новом Завете Богочеловек Иисус Христос лично обращается к народу с нравственными поучениями (Нагорная проповедь). В исламе пророк Мухаммед получает этические наставления через ангела Джебрайила от самого Аллаха и передает их правоверным и т. п. Для верующих людей мораль предстает как свод вечных и неизменных повелений или же таких императивов, изменения в которые может вносить только высшая божественная сила, т. е. как религиозная мораль. При таком понимании без и вне религии мораль появиться не может, и подлинная нравственность без религии не существует. Отсюда выводится и жесткая зависимость: «много религии — много морали» либо, напротив, «мало религии — мало морали».

Как показывают исследования в области этики и ряда других наук, нравственные отношения коренятся в обществе, имеют собственный источник возникновения, развития и совершенствования, «произрастают» из гущи человеческих отношений, складываются между людьми в их социальной и личной жизни и отражают реальную практику человеческого общежития.

На заре человечества постепенно формирующаяся в обществе метод «проб и ошибок», в условиях постоянной борьбы за выживание система запретов, предписаний и обычаев стала реальной основой возникновения собственно нравственных норм, морали. Окончательная дифференциация сфер духовной жизни (нравственной, художественной, преднаучной, религиозной и пр.) произошла уже в классовом обществе. В условиях господства религиозного способа мышления многие эти сферы, в том числе и мораль, выступали в соответствующей форме.

Особенности религиозной морали Содержание религиозной морали задается ответствующим религиозным сознанием, она имеет сложное строение, включает ряд аспектов. Существенная особенность религиозной морали — «удвоение» нравственных обязанностей. Основные установки религиозной морали ориентируют человека на два объекта, на две группы ценностей: «земные» и «небесные», человеческие и сверхчеловеческие. При этом земные реалии человеческого существования, нравственные обязанности людей друг перед другом и обществом оказываются подчинены задачам религиозного служения.

Библейское десятизаконие (десять заповедей, открытых Моисею на горе Синай), например, состоит как бы из двух частей. Первые четыре заповеди касаются отношений человека с Богом. В них отстаиваются принципы единобожия, запрещается поклонение другим богам («не делай себе кумиров», «не поклоняйся им») и «напрасное» («всуе») произнесение имени Бога, указывается на необходимость соблюдения

такого ритуально-культового предписания, как почитание дня субботы, «чтобы святить его» (Исх. 20:8). Все эти обязанности поставлены в десятисловии на первое место, и лишь затем идут шесть остальных заповедей, нормирующих отношения между людьми. В религиозных системах морали нравственные обязанности перед Богом считаются ведущими, основными.

Отсюда вытекает еще одно отличие религиозной морали, связанное со своеобразием критерия нравственного поведения. С религиозной точки зрения фундаментальным требованием истинно нравственного поведения является его принципиальное соответствие религиозным императивам и догматам.

Важное место в системе религиозной морали занимают социально-корпоративные (сословные и пр.) идеи и представления, отражающие и выражающие позиции различных общественных слоев и групп. Религиозная мораль не «надсоциальна», социально-корпоративное содержание и наполнение религиозно-нравственных требований в различные исторические эпохи оказываются совершенно неоднородными. Одни и те же императивы религиозной морали способны выражать самые различные общественные позиции. В религиозно-этических учениях обнаруживаются материалы, фрагменты, высказывания, представляющие трудно соединяемые, трудно сочетаемые, на первый взгляд, позиции. Сравним, например, императив библейского текста перековать «мечи свои на орала, и копыя свои — на серпы» (Исх. 2:4) с другим библейским требованием — «перекуйте орала ваши на мечи и серпы ваши — на копыя» (Иоил. 3:10).

Разумеется, проблему нельзя свести лишь к сопоставлению цитат. Библия соединила, собрала в себе многочисленные идеи, отражающие взгляды самых различных слоев населения, проявившиеся в разные периоды истории. Необходимо учитывать конкретно-исторические условия формирования тех или иных религиозно-нравственных положений, принимая во внимание, что в них своеобразным, специфическим способом получили освящение некоторые реальные стороны бытия людей. Известный евангельский призыв «не заботьтесь о завтрашнем дне», наблюдая «птиц небесных: они не сеют, ни жнут...» и «полевые лилии, как они растут: не трудятся, ни прядут» (Мф. 6:26, 28, 34) выражал, с одной стороны, неприятие угнетенными (в первую очередь рабами) своего незавидного состояния и необходимости работать на угнетателей. С другой — в этом лозунге проявилось и презрительное, пренебрежительное отношение к труду как таковому, бытовавшее среди римского плебса той эпохи (требовавшего «хлеба и зрелищ»). В другом, не менее известном новозаветном изречении — «кто не работает, пусть не ест» — нашло выражение критическое отношение к праздному образу существования высших слоев рабовладельческого государства. Библия соединила и как бы «урав-

няла» эти разнородные по своему содержанию и духу фрагменты, отражающие различные социально-этические настроения и ориентации.

В иных уже исторических условиях старые религиозные формы способны наполниться новым социально-нравственным смыслом и быть выдвинуты на передний план, оказываясь центральными и значимыми в глазах приверженцев тех или иных социальных движений. Так, в контркультурных молодежных поисках 60-х — начала 70-х годов XX в. активно воспроизводились раннехристианские положения о «птицах небесных» и «лилиях полевых». В этом, в частности, проявлялось неприятие контркультурой прагматической морали «отцов», нацеливавших на «успех» в предпринимательской деятельности. В самой же протестантской версии христианства с начала ее появления освящение приобретала именно капиталистическая практика накопления богатства. Подобное осмысление труда как первого закона Бога совмещалось в протестантской этике (особенно в пуританстве) с негативным отношением к «нищим». Они объявлялись бездельниками и недостойными в этическом плане людьми.

В религиозной морали имеется ряд простейших и важнейших норм нравственности, выработанные поколениями людей этические ценности, принципы социального общежития, размышления и наблюдения над вечными моральными проблемами, правила отношения с природным окружением и т. д., а главное — решение таких вопросов, как «зачем человек живет на свете?», «в чем смысл жизни?», «что есть добро и зло?». В религиозных формах человечество тысячелетиями накапливало и развивало понятия о милосердии, утешении, сострадании, воздаянии, долге и других существеннейших нравственных императивах и принципах человеческой жизни. Эти императивы, нормы, ценности, наблюдения в системе религиозной морали получают специфическую интерпретацию, приобретают значение богоданных.

К сильным сторонам религиозной морали и этики можно отнести внешнюю простоту ответов на самые сложные нравственные проблемы, твердое обеспечение критериев нравственных ценностей, идеалов и требований, их своеобразную целостность и упорядоченность. Готовые, уже имеющиеся в системе религиозной морали ответы на основные вопросы нравственной жизни способны вызвать определенную эмоционально-психологическую умиротворенность этического сознания людей. Сильной стороной религиозной морали выглядит и постановка проблемы нравственной ответственности человека за совершенные деяния (перед всевидящим Богом прежде всего).

Но, с другой стороны, эти же стороны религиозной морали в состоянии придать сознанию верующих такие ориентации, как нравственный буквализм и догматизм, пассивность, отказ от дальнейшего углубленного постижения существа поставленных этических вопросов, нетерпимость и даже фанатизм — ведь в священных писаниях, как предполагается, все моральные истины уже представлены. Неоднознач-

но и решение проблемы нравственной ответственности человека. Расплачивается за свои дела он вроде бы перед Богом, однако на практике от имени Бога говорили церковь, духовенство, различного рода пророки и харизматические лидеры, причем зачастую высказывали взаимоисключающие в моральном отношении положения. Иными словами, критерии и гарантии религиозных нравственных истин не вполне надежны: в реальной жизни людей «абсолютные истины» религиозной морали интерпретируются и применяются по-разному.

Религиозная мораль сберегает, сохраняет некоторые культурные, национально-бытовые и прочие традиции. Религия, освящая некоторые достигнутые на определенном этапе развития человечества нравственные нормы, ценности, запреты и повеления, придавая им ореол святости и абсолютности, оформляет этот довольно противоречивый и разнородный, «многоукладный» этический комплекс в виде монолитного, единого, неоспоримого, годного на все времена, вечного богоустановленного свода правил, несоблюдение которых влечет трагичные последствия для общества и отдельных его членов. При этом подчеркивается особая моралеобразующая функция религии в генезисе и упрочении нравственности.

**Возможна ли
безрелигиозная
нравственность**

Однако вопрос остается открытым: разве религия делает мораль моралью? Подобное мнение господствовало в прошлые века. Как уже было сказано, только в XVII в. высказано

предположение о возможности существования общества, граждане которого были бы свободны от религиозных воззрений (французским мыслителем П. Бейлем). В таком обществе, доказывал философ, люди вполне могли бы вести нравственный образ жизни, не встали бы на стезю преступления и пороков. П. Бейль показал, что и неверующий может быть почтенным человеком, что унижает людей не отказ от религиозной веры, а идолопоклонство, суеверие и предрассудки.

В наши дни безрелигиозность — массовое явление; подобная ситуация, которую в религиозных кругах часто характеризуют как «вызов атеизма», серьезно беспокоит богословов различных конфессий. Они нередко называют эту ситуацию «самым поразительным феноменом XX века». Более того, часть теологов утверждает, что нынешние угрожающие самому существованию человечества явления, такие, как глобальные проблемы современности, опасность мировой военной катастрофы, различные теневые стороны социального бытия, духовно-нравственный кризис общества, напрямую связаны с отходом людей от религии и церкви, с переориентацией их сознания и морали на ценности «материального порядка», потребительство, приобретательство, вещизм.

Характерна в этом плане ватиканская энциклика «*Dominum et vivificantem*» («Господа животворящего», 1986). В ней папа Иоанн Па-

вел II утверждает, что современная цивилизация «окрашена в мрачные тона материализма», в результате чего в ней вырисовывается «общая картина смерти», появляется все больше ее (смерти) вестников. К ним папа относит и гонку вооружений, чреватую опасностью ядерного самоистребления человечества, и разгул международного терроризма, и нищету и голод в слаборазвитых странах. Системой же, которая ответственна за все отмеченные ужасающие явления, оказывается, по мысли папы, атеизм. Логика доказательства данного тезиса такова. Атеизм по своей природе — это «идеология смерти», поскольку он не принимает концепцию загробной жизни и считает, что если отдельный человек смертен, то точно так же дело обстоит и с человечеством в целом. Материализм неизменно отдает предпочтение материальному, отводя духовным, нравственным ценностям второстепенное место либо вообще игнорируя и третируя их¹.

Конечно, проблема вещизма и консюмеризма вполне реальна. Представители религий справедливо критикуют эти явления. В такой этической критике верующие и неверующие, в том числе и многие атеисты и материалисты, могут занимать и занимают общие позиции. История показывает, что материалисты — в философском значении этого понятия — в большинстве своем не отвергали и не отвергают духовные ценности (которые и называют «высшими»), духовность и мораль, не ставили над всем этим «материальные» блага. Все дело в том, какое содержание, какую интерпретацию приобретают высшие духовные, моральные ценности: в нерелигиозных концепциях они наполняются иным смыслом, чем в богословии.

Схематично мировоззренческие различия в вопросе об источнике морали можно изобразить так. Верующие, как уже было отмечено, считают, что в основе и начале нравственности лежит религия, религиозные причины (трактуемые в каждой конкретной конфессии по-своему). Эта причины, по их мнению, и вызывают к жизни то, что принято называть общезначимыми ценностями морали, которым практически следуют и неверующие люди, ведущие нравственный образ жизни. Точка зрения неверующих людей такова: общезначимые нравственные ценности, выработанные человечеством, являются первичными по отношению к собственно религиозным моральным нормам; этические ценности приобретают религиозные формы в системного или иного вероучения.

При отмеченной разнице взглядов религиозных и нерелигиозных людей на источник моральных ценностей на практике они могут вести сходный нравственный образ жизни, разделять одни и те же нравственные взгляды и позиции, быть близкими и даже едиными в понимании того, что есть добро и зло, хорошо и плохо и т. д. В любом случае глубоко несчастен человек, не имеющий твердых духовно-нравственных оснований существования,

объективных (свободных от произвола и субъективного толкования) ценностей, независимо от того, религиозные они или безрелигиозные.

Безрелигиозный выбор заставляет человека глубоко и серьезно задуматься о своем месте в мире, в обществе, среди людей. Остается ли он в положении одиночества и незащищенности, отрицая реальность помощи свыше, заступничество Бога? На кого он должен рассчитывать? Только ли на себя, на свои ограниченные возможности?

Действительно, многие безрелигиозные концепции предполагают наличие у человека большого мужества и интеллектуально-волевых ресурсов, зрелой духовности и нравственного здоровья для того, чтобы его существование было наполнено значением и смыслом. Эти концепции утверждают достоинство и уникальную ценность человека, несмотря на многочисленные факты отступления людей от выполнения своего назначения, нарушения императивов порядочности и чести, неслышания в себе голоса совести. Человеческое, гуманистическое измерение всегда присутствовало в людях, звало на поступки, возвеличивающие само имя Человека. Быть честным с самим собой, оценивать себя и окружающий мир в полном выражении, реалистично — все это часто требует мучительных усилий, подчас героизма. Но без такой установки на жизнь трудно обрести себя, самореализоваться, построить свою судьбу.

Иными словами, данные концепции призывают человека «не потерять», а обрести себя, наполнить свое земное существование нравственным смыслом, так расширить свое бытие в отпущенный ему срок, чтобы дни и часы не прошли даром, не утекли, как вода в песок, бесполезно растраченные. Эти концепции подчеркивают, что человек живет в обществе не один. Окружающие, близкие и далекие от него люди — вот его реальный шанс, истинная надежда. В их кругу дано человеку самоосуществиться, обрести признание, благодарность людской памяти, бессмертие. Разве ушли из нашей жизни, указывают приверженцы данных позиций, великие гении литературы, науки, борцы за свободу и счастье человечества? Но память о себе оставляют не только великие. Все хорошее, доброе, нравственное, что сделал человек, остается с его ближними, не пропадает. Иногда это происходит очень неприметно, продолжают сторонники отмеченных концепций, но это так. Нас окружает, настаивают они, целый мир, который во многом сделан, создан руками, разумом и гением Человека. В этом мире много плохого, но много и хорошего. Во всем проявились различные стороны человеческой сущности. По этим «плодам» и происходит высший моральный суд людской совести и памяти.

Философы часто рассуждают о «мужестве быть», о «тайне» существования человека, его жизни, его нравственности. И религиозные, и нерелигиозные люди по-своему отвечают на эти «проклятые»

этические вопросы (в философии их называют экзистенциальными). В этом плане верующие и неверующие могут взаимно обогащать свои моральные взгляды и убеждения, вести плодотворный гуманистический диалог о феномене Человека, его предназначении, опорах его морали.

Глава XXVII

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В РЕЛИГИОЗНОМ И НЕРЕЛИГИОЗНОМ МИРОВОЗЗРЕНИЯХ

Многовековой диалог о природе эстетического, протекающий в мировой культуре, лаконично обозначили строки поэта Н.Заболоцкого:

«..Что есть красота
И почему ее обожествляют люди?
Сосуд она, в котором пустота?
Или огонь, мерцающий в сосуде?»¹

Эстетическое волнует сменяющие друг друга поколения людей своей значительностью. «Жизнь коротка, искусство вечно», — говорили древние греки. «Все прекрасное умирает в человеке. Но не в искусстве», — вторил им Леонардо да Винчи. «Страшная ошибка думать, что прекрасное может быть бессмысленным», — размышлял Л.Н. Толстой (1828 — 1910).

Общественная природа искусства Сходство и взаимодействие искусства и религии обусловлено их аксиологической направленностью, соединением в них рационально-логического и эмоционально-фантастического компонентов. Эстетическое и религиозное переживание — глубинная сторона этих форм деятельности, включающая сокровенные проявления духовной жизни неповторимой конкретной личности.

Представители теологии обосновывают приоритет фантазии религиозной над художественной, объясняют достижения художественного творчества свойственным ему религиозным началом, а неудачи — уклонением от религиозного предназначения искусства; с их точки зрения, культ — высшая концентрация эстетического содержания. Религиозные авторы объясняют природу искусства и религии, выводя ее из потустороннего, трансцендентного источника. П. А. Флоренский писал: «В художественном творчестве душа исторгается из дольного мира и восходит в мир горний. Там без образов она питается созерцанием сущности горнего мира, осязает вечные ноумены вещей и, напитавшись, обремененная ведением, нисходит вновь в мир дольный.

И тут, при этом пути вниз, на границе вхождения в дальнее, ее духовное стяжение облекается в символические образы, те самые, которые, будучи закреплены, дают художественное произведение. Ибо искусство есть оплотневшее сновидение»². Положение о том, что искусство учит рассматривать преходящее как символ «иного, непреходящего бытия», развивал и Н. А. Бердяев. Сходные оценки природы искусства содержатся в религиозных публикациях последних десятилетий, например: «Искусство — путь к обожению, путь от образа к Первообразу. Истоки искусства не в подражательной способности человека, но в Боге»³.

Современные католические объяснения искусства широко обращаются к неотомистским и неаугустиновским идеям. Если первые трактуют художественно-эстетическую деятельность как последовательное воплощение церковно-христианского идеала, истоки которого, с их точки зрения, потусторонни, то вторые уделяют больше внимания интуитивным сторонам творческого процесса, художественному прозрению и вдохновению, связанным с непосредственным переживанием присутствия Бога в мире. В протестантизме концентрацией высшей красоты выступает, как правило, нравственная ценность жизни Иисуса Христа; проявления в искусстве личной веры и ее абсолютное значение — свидетельства нравственных достижений, запечатленные в образно-художественной форме. Концепции искусства в иудаистской, буддийской, индуистской, исламской, синтоистской религиозной мысли также акцентируют внимание на центральных смысловых моментах соответствующих вероучений и связанных с ними художественно-мифологических традициях.

Искусство возникает в обществе, истоки красоты связаны с достижениями в освоении человеком окружающего мира, отношений между людьми и внутреннего духовного мира самого человека. На основе анализа обширного археологического и этнографического материала современные исследователи придерживаются точки зрения, согласно которой синкретичность первобытного сознания лишает смысла попытки выведения религиозного сознания из эстетического или эстетического — из религиозного⁴. После становления искусства и религии как относительно самостоятельных областей деятельности характер их взаимодействия определяется как историческим уровнем дифференцированности, так и степенью «суверенности» их по отношению друг к другу; своеобразием соотношения эстетических и религиозных задач в творческой деятельности художника; уровнем религиозности населения, воспринимающего то или иное художественное решение. Поэтому нет и не может быть формулы, однозначно и исчерпывающе раскрывающей соотношение религиозного и художественного начала для всех времен и народов, для всех религий или для всех видов и жанров искусств. Для каждого общества такое соотношение носит конкретно-исторический характер в каждую эпоху. Ис-

куство Древнего Египта и Древней Греции, европейского и восточного средневековья, эпохи Возрождения, нового времени, равно как и развитие национальных школ в архитектуре, изобразительном искусстве, в музыке и литературе, подтверждает этот тезис.

Соотношение искусства и религии определяется их связями с общественной жизнью. Речь идет о глубинных, устойчивых, сущностных тенденциях объективных общественных процессов; эти тенденции имеют место в разных цивилизациях, реализуясь в конкретно-исторической деятельности сменяющих друг друга поколений разных народов и эпох. Важнейшая сторона эстетического отношения к миру (сконцентрированного прежде всего в искусстве) — проявление власти, утверждение победы мастера над материалом. Материал может быть дан природой, общественными отношениями, предыдущим этапом художественной деятельности, представлять собой как бы сплав природного дара и последующей работы над его развитием. В многочисленных пробах, ошибках и переоценках художественной деятельности познается власть человека над своими собственными силами, соперничество с природой, с другими людьми, с наследием, оставленным прошлыми поколениями. Многофакторное взаимодействие этих явлений создает неисчерпаемость эстетического мира, утверждающего полноту, утонченность и взаимодополняемость сущностных сил человека. В «зеркале» эстетического человек получает представление о своих сущностных силах: сознание человеком богатства своих возможностей и целесообразная активность (умение) неразрывно сплавлены в эстетическом освоении действительности. Оно является универсальным, имеет всемирно-исторический характер.

Религиозное и культовое искусство Сказанное относится и к искусству, посвященному воплощению религиозных проблем. Его питает, как и всякое искусство, сознание достигнутых общественных свершений. Но в отличие от светского искусства религиозное усматривает в них чудо божественного провидения, направляющего мысль, руку, глаз, слух художника. Прежние достижения искусства на пути воплощения религиозной проблематики, религиозные тексты, наставления религиозных проповедников, т. е. материализованный опыт предыдущей религиозной деятельности (в том числе и в сфере искусства), становится преимущественным источником религиозного искусства.

Различают религиозное искусство в широком смысле слова — как имеющее религиозную направленность, но не связанное непосредственно с культом, и в узком смысле — как включенное в систему культа⁵.

Включенность в систему культа — свидетельство признания, одобрения того или иного художественного решения священнослужителями и, в конечном счете, верующими, т. е. путь обретения им

церковного статуса. Последний, как правило, закрепляется в официальном признании этого решения высшими авторитетами данной церкви: в постановлениях соборов, рекомендациях церковного руководства, одобрении от его имени и т. д. Прямое отношение к системе культа того или иного художественного решения (иконы, стихиры, распевы и т. д.) повышало его значимость в глазах как верующего художника, так и прихожанина храма. Евангельские и иные религиозные сюжеты служили и служат основой образов христианского религиозного искусства. Наряду с общечеловеческими нормами эти сюжеты закрепили такие стороны бытия, как ограниченность, неравномерность, противоречивость (по характеру развития и результатам) преобразовательной деятельности человека. Аналогичные процессы протекали и протекают в художественном творчестве, связанном с системой индуистских, буддийских, синтоистских религиозных образов, имеющих, как известно, многоплановые национально-региональные и историко-временные видоизменения, множественность прочтений. Сложнее обстояло дело в религиозных системах, запрещавших изображения людей и животных (иудаизм, ислам и др.). Изобразительное искусство специализировалось здесь на художественном воплощении многочисленных религиозных символов, сложных геометрических орнаментов, а также орнаментов, построенных на сочетаниях листьев, цветов, плодов и т. д.

Во внерелигиозном искусстве встречается множество примеров подобного эстетического осмысливания действительности. Но в отличие от религиозного оно не ориентируется на требования культа и не прилагает к проблемам человеческого бытия критерии, освященные авторитетом трансцендентного начала. Религиозное же искусство оценивает проявления человеческой активности по их отношению к этому началу. Религия, с одной стороны, располагает системой идей, образов и действий, способной стимулировать психологическое «пространство» личности, где приостановлено всевластие бездушия и бессердечия, возможны высшая справедливость, доброта и милосердие. С другой стороны, она обеспечивает и конформное отношение к миру (как к творению Бога). Культ, насыщенный образами искусства, призван создать впечатление присутствия «неземного» мира в посюстороннем, земном.

Как и в любом искусстве, в религиозном искусстве смысловым центром является эстетический идеал. В отличие от нерелигиозного он направлен к выявлению божественного начала, вдохновляется религиозным сюжетом. Поскольку в традиционных религиях его концентрированным выражением выступает богослужение, соответствие его требованиям и составляет основу оценок прекрасного с ортодок-

сально-религиозных позиций. Тип мифа предопределяет эстетические оценки в той или иной религиозной системе. Так, искусство, связанное с буддийским культом (например, буддийские иконы или маски), оценивается христианином в русле вероучения его собственной религии; правоверный мусульманин отвергает ренессансную живопись на религиозные темы; для старообрядца православные иконы, написанные в XVIII — XX вв., неприемлемы в силу их несоответствия канонам древнерусской живописи, сложившимся к середине XVII столетия.

Канон в искусстве Каноном (греч. — норма, правило) в церковном искусстве является свод обязательных положений, касающихся хода богослужения и его эстетического оформления. Он предписывает тип архитектурного решения храма (как его внешние формы, так и организацию внутреннего пространства), порядок расположения сюжетов изобразительного искусства (стенописи и икон), содержание, последовательность песнопений и театрализованных действий священнослужителей и паствы и т. д. Например, в искусстве иконописания русской православной церкви с XVI столетия существуют «Лицевые и толковые подлинники», определяющие основные приемы написания того или иного образа святого, равно как и икон на иные христианские сюжеты («дванадесятые праздники» и т. д.). Свои канонические нормы имеет искусство, связанное с иудаистским, исламским, индуистским и буддийским богослужениями; эти нормы имеют национально-региональные особенности.

Канон выступает мерой в оценке эстетического по критериям, выработанным религиозными организациями в конкретно-исторических условиях. В соответствии с целями культа формируются предпочтения при отборе художественных решений. Так, шутка, смех (и карикатура, шарж, искусство скомороха как театрализация комической стороны жизни) исключаются из сферы церковно-значимых ценностей (в православии) или получают статус второстепенных, вспомогательных компонентов (в европейском средневековом искусстве). Условность граней общественной жизни, подмечаемая в этих художественных формах, не согласовывалась с незыблемостью и четкостью церковного канона.

Многообразный и духовно богатый процесс эстетического освоения действительности, простиравшийся далеко за пределы церкви, «обступал» ее; частично он получил отражение и преломление в решениях, признанных церковью каноническими. Формализуя условия творчества художников, работавших для церкви, канон сосредоточивал их усилия на решениях, эстетически заметно отличавшихся при внешней схожести композиции, цветовой гаммы, живописного ритма, мелодии, архитектурной формы. Корни этих отличии — в исторических, философских, нравственных, социально-политических и правовых ситуациях эпох, отраженных искусством сквозь призму канонов и

религиозных установок. Эстетические принципы художника складывались и развивались в поисках решений, отвечавших духовным потребностям времени, в котором доминирующее религиозное сознание интегрировало разноплановые общественные проблемы. Темы высокого предназначения и трагедии материнства (каноны Богоматери с младенцем), заступничества и милосердия («Христос с предстоящими», «Николай Мирликийский предотвращает казнь» и др.), самопожертвования по имя единства земли русской («Борис и Глеб»), торжества гармонии над раздором и хаосом («Троица») развивались древнерусскими иконописцами в многочисленных вариациях. Патриотические идеи составили смысловой центр композиций «Покрова Богородицы», ассоциировались с иконой «Казанской Богоматери»; они же вдохновляли создателей Покровского храма (Василия Блаженного) и храма Христа Спасителя. Сходные процессы протекали в музыкальном и литературном творчестве Древней Руси. Духовное содержание произведений, признанных церковью каноническими, проявляется за рамками богослужения — в городских архитектурных ансамблях, музеях, выставках, концертах. Тем самым подтверждается мысль об относительной самостоятельности художественного начала по отношению к религиозно-культовому.

Поистине бесценны многие памятники художественной культуры, созданные на темы и сюжеты мировых и многих национальных религий. Мы встречаем их в архитектуре и в изобразительном искусстве (фреска, мозаика, икона, картина, скульптура, мелкая пластика), в инструментальной и хоровой музыке, сольном исполнении (а также в их сочетаниях), в искусстве драмы (выразительное чтение, взаимодействие священнослужителей и верующих при «исполнении» религиозных текстов, строгий порядок «сценария» богослужения), в орнаменте, художественном шитье и т. д. В каждой религии произведения этих видов и жанров искусства взаимодополняют друг друга, обеспечивая эстетико-психологическое сопровождение религиозной проповеди и культовых действий.

Вместе с тем музеи, хранящие произведения религиозного искусства, архитектурные ансамбли, включающие и здания культового назначения, концертные залы, где звучат сочинения, написанные для церкви или на религиозные темы, позволяют, особенно в сопоставлении с искусством, прямо входящим в систему культа, выявить такую сторону искусства, как полифункциональность. Она определяется прежде всего различием формальных и содержательных особенностей искусства. Если первые обусловлены сюжетом, символической атрибутикой и внешними особенностями образов художественного произведения, то вторые — спецификой воплощения идейного замысла художника и функциональным назначением произведения. При этом

сам замысел, его реализация, равно как и общественное место (а значит, и смысл художественного решения), зависят от социально-исторического контекста эпохи, когда оно создавалось. Соответственно, произведение религиозного искусства несет информацию о тех общественно-идейных ситуациях, к которым оно относится; воплощая определенное нравственно-эстетическое, философское, политическое и религиозное содержание, оно вызывает идейные и эмоциональные ассоциации как у современников, так и у представителей последующих поколений. В свою очередь, «аудитория», воспринимающая произведение, концентрирует внимание на его формальных либо содержательных сторонах, может выбрать ту или иную их «пропорцию». Так, «Троица» Андрея Рублева воспринималась современниками художника с точки зрения содержания как неотъемлемая принадлежность храма; ныне посетители Третьяковской галереи видят в ней эстетический идеал русского средневековья на рубеже XIV — XV столетий, наиболее глубоко воплотивший в конкретно-исторической форме общечеловеческое стремление к гармонии, миру и красоте.

Взаимодействие образов Подобное смещение акцентов возможно не только в диапазоне исторического времени, но и духовным миром личности и в пределах современности. Разные люди могут в одно и то же время воспринимать один и тот же образ религиозного искусства в его преимущественно эстетическом, нравственном, философском, политическом, историческом, религиозном значениях. Духовное развитие личности, смена ее интересов и установок видоизменяют восприятие художественного образа в течение индивидуальной жизни. Структурно организованная система линейных, объемных, цветовых или звуковых компонентов, составляющих с внешней точки зрения художественное произведение, воспринимается человеком, принадлежащим к определенной культуре, имеющим сложившиеся или «размытые» мировоззренческие установки, известный объем знаний и навыков (в том числе и в сфере эмоциональных отношений), профессиональные и личностно-окрашенные интересы, самооценки, амбиции и притязания. В этой психологической среде каждый раз при восприятии произведения искусства осуществляется «со-творчество»: художественный образ становится достоянием внутреннего мира личности⁶. Богословские представления о природе и назначении религиозного искусства направляют этот процесс сотворчества преимущественно в русло создания, активизации и закрепления религиозных ассоциаций и переживаний. Однако процессы создания произведений религиозного искусства, передачи, развития и обогащения его традиций, освоения их содержания в социальной памяти, равно как информационное и эмоциональное

взаимодействие с ними наших современников, более широки и многоплановы, чем религиозные интерпретации этого искусства.

Тенденции эволюции Секуляризация ослабляет, как известно, **религиозного искусства** духовное и организационное в условиях секуляризации искусство. Ряд его видов и жанров развивается в соответствии с потребностями светской культуры (балет и комедия, симфонические и концертные сочинения в музыке, цирк, кинематограф и т. д.); в других сокращается «сектор» церковных заказов (архитектура, живопись, скульптура). Менее определенными становятся церковные требования к религиозному содержанию художественных произведений. В протестантизме они сводятся, по существу, к защите норм религиозной нравственности художественными средствами и к утверждению искусством божественной природы мира и человека. Католицизм после II Ватиканского собора осуществляет программу освоения церковью современного искусства при условии, если последнее не отвергает идей христианства, способствует религиозным размышлениям и переживаниям. Более строго, с канонической точки зрения, отбирает новые художественные решения православная церковь; это касается как строительства новых храмов, так и их оформления средствами живописи. В музыке и поэзии, связанных с православной традицией, появляются образы и сюжеты, отражающие противоречия бытия и сознания человека нашего времени.

Еще более разнообразен круг художественных решений, признаваемых нетрадиционными синкретическими религиями и религиозно-философскими концепциями. Наряду со своеобразным освоением восточной философско-религиозной и религиозно-художественной традиции (в том числе С. Вивеканандой, семьей Рерихов и др.) для них характерен интерес к европейской мистике (и художественным средствам воплощения ее идей), художественно-философским разработкам темы единства природы, общества и человека (прежде всего в религиозно-космическом варианте), к экзистенциалистской проблематике [представленной в наследии Б.Паскаля (1623 — 1662), С. Кьеркегора, М. Хайдеггера (1889 — 1976), А. Камю (1913—1960) и других философов и художников]. Сквозь призму этих подходов переосмысливаются многие положения традиционных религий. Как традиционные, так и современные религии нуждаются в образных средствах искусства, обращаются к сокровищнице его находок и ассоциаций.

Вне художественного контекста мир религиозной фантазии значительно потерял бы в своей выразительности. Вместе с тем религиозное содержание многих художественных произведений древнего мира, средневековья и Возрождения нельзя объяснить данью внешним требованиям или моде. В нем преломилось своеобразие как общественной жизни прошлого, так и мировоззрения их создателей.

Аналогично фундаментальные противоречия современного общества, его кризисные состояния и угрожающие ему катаклизмы получают отражение в художественных образах, в том числе и религиозного искусства, XX столетия (М. Шагал, С. Дали, Л. Гудиашвили, М. Шемякин — в изобразительном искусстве, О. Нимейер — в архитектуре, и др.). В нашей стране в искусстве последних десятилетий сложилось несколько художественно-эстетических подходов к религиозным образам и сюжетам:

1) их воспроизведение в соответствии с каноническими требованиями христианских церквей, существующих в нашей стране (труд художника-кописта, современные версии традиционных сюжетов);

2) осмысливание в образно-художественной форме исторической роли религии в судьбах Отечества и его культуры. Наибольший резонанс в этом направлении получили художественные решения, связанные с христианством (например, творчество писателей В. Тендрякова, В. Солоухина, Ч. Айтматова, художника И. Глазунова);

3) развитие темы нравственно-религиозного содержания смысла жизни и деятельности человека (поэты Б. Пастернак, С. Аверинцев, писатель А. Солженицын и др.);

4) художественное воплощение неоориенталистских (в том числе теософских и антропософских) воззрений, сочетаемых иногда с христианскими, в том числе и православными версиями истории и культуры (писатель Д. Андреев, художник О. Кандауров и др.).

Нередко между названными направлениями отсутствуют жесткие границы, имеет место взаимопроникновение образно-художественного материала и элементов философско-эстетических концепций. Конкретный анализ эволюции творческих решений помогает выявить «доминанту» в соотношении эстетической, философской, нравственной и религиозной составляющих, преломившихся в образно-художественной форме современного искусства.

Раздел шестой

СВОБОДА СОВЕСТИ

Современное понимание свободы совести имеет в виду обеспечение в обществе таких демократических прав и свобод, которые гарантируют личности свободу по отношению к религии, свободу убеждений и возможность их проявления в действиях и поступках не в ущерб другим людям и обществу в целом. Международные пакты и договоренности связывают обеспечение свободы совести с проблемами толерантности (терпимости), взаимопонимания и сотрудничества. Но эти принципы пока еще остаются идеалами, которые реализуются по мере становления планетарного мышления. Исторические условия становления государственных структур, традиций и образа жизни народов, общественные отношения и другие факторы определяют уровень обеспечения свободы совести в различных государствах. В одних свобода совести обеспечивается в соответствии с международными нормами, в других существуют те или иные ее ограничения, в третьих, где господствуют архаические традиции, она не получает реализации на практике.

Понимание свободы совести, выработка ее критериев во многом зависят от знания истории формирования и тенденций развития этого понятия.

Глава XXVIII

ФОРМИРОВАНИЕ И РАЗВИТИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О СВОБОДЕ СОВЕСТИ

Идея веротерпимости Изучение памятников культуры Двуречья, **в древности** Древнего Египта, Древнего Китая позволяет **и в средневековье** говорить об обожествлении власти правителей и существующих в обществе порядков.

В мифах древнего мира получила утверждение идея естественного божественного права государственной власти, согласно которой земной правопорядок являлся составной частью мирового космического порядка.

Национальные религии провозглашались государственными. Об этом свидетельствуют старовавилонские традиции, нашедшие свое продолжение в Древнем Египте. Так, в 1600 г. до н. э. культ бога Амона был объявлен общегосударственным, а его жрецы — опорой фараона. При правлении фараона Аменхотепа IV (конец XV — начало XIV в. до н. э.) все боги Египта были объявлены ложными, храмовое имущество конфисковано, а истинным богом был объявлен Атон (солнеч-

ный диск). После смерти фараона-еретика все памятники, свидетельствующие о культе Атона, были уничтожены¹.

Процесс взаимопроникновения культур древних цивилизаций зачастую начинался с взаимопроникновения религиозно-мифологических представлений, что обуславливалось распространенной практикой терпимого отношения к иным культам и божествам. Так, в эллинистическом Египте царь Птоломей Сотер (322—283 до н. э.) ввел культ бога Сераписа, отождествив его с египетским Аписом и греческим Зевсом. По-видимому, это была одна из первых попыток проведения в жизнь идеи «светского экуменизма». В государстве Селевкидов в середине III в. до н. э. многие местные боги получили греческие имена. В свою очередь, в Греции в I в. до н. э. два храма в городе Эвроп были превращены в восточные святилища. Египетская богиня Исида отождествлялась греками с греческой богиней Деметрой, в Сирии был эллинизирован культ фригийской богини Кибелы и т. д.² Можно, по-видимому, утверждать, что в древнем мире были распространены религиозно-мифологическое подражание и заимствование мифов; пантеон существующих богов и духов тех или иных народов оставался открытым для появления в их сообществе иноземных богов. В античном мире не было духовенства как специального сословного института, не было и обязательных для всех, «богоустановленных» священных книг. Обязательным было лишь исполнение обрядов.

Понятие совести как ответственности человека за свои дела перед людьми и самим собой в Древней Греции появилось довольно рано, уже Демокрит писал о необходимости соблюдения справедливости для того, чтобы человек не находился в состоянии постоянного самоосуждения³. Для Аристотеля совесть — это «правильный суд доброго человека»⁴. Воспитание справедливости, доброты, в более широком смысле — гуманности уже предполагает терпимое отношение к убеждениям других. Понимание совести в античном мире было связано в значительной мере с демократической формой правления в полисах: участие граждан в жизни полиса вело к осознанию личной ответственности за его судьбу. Личность обладала относительной свободой выбора в решении вопроса: что является для судеб полиса благотельным, а что — губительным. Это являлось одним из факторов возрастания свободы мнений. Наиболее смелые мыслители выступали за осуществление права высказывать свои взгляды, не согласуя их с общепринятыми авторитетами. Цицерон в трактате «О природе богов» дает пример свободного обсуждения проблемы богов сторонниками различных философских направлений. Он полагает, что при обсуждении надо придавать значение скорее силе доказательств, чем авторитету, и осуждает тех, кто перестает сам рассуждать и считает бесспорными только суждения того лица, которое почитает⁵.

Государственная правовая система Древней Греции способствовала появлению новых традиций, связанных с культом цивилизованности

и государства. Вместе с тем сформированные традиции и обычаи охранялись государством от влияния новых воззрений, которые могли destabilизировать сложившуюся общественную систему. Тот, кто покидал свой дом, свою местность, а следовательно, и своих богов, объявлялся нечестивцем, безбожником. А те, кто распространял новые учения о мире, подвергались преследованиям и гонениям. Такая участь постигла известных античных философов (V в. до н. э.) — Протагора, Диагора Милосского, Анаксимена, Анаксагора, Сократа и др. Платон считал, что лица, нарушающие традиции и устои государства, должны подвергаться преследованиям, что законы государства должны охранять государственную религию, формирующую единомыслие у граждан.

Позднее, по свидетельству Гая Транквилла Светония (ок. 70 — ок. 140), император Клавдий (10 до н.э. — 54 н.э.) «иудеев, постоянно волнуемых Хрестом, изгнал из Рима»⁶, а император Тиберий (42 до н. э. — 37 н. э.) «чужеземные священнодействия и в особенности египетские и иудейские обряды запретил»⁷. Подобная практика отношения римских правителей к различным религиозным культам, по видимому, объясняется тем, что в условиях развития антиримских выступлений национальные религии часто выступали в качестве идейной платформы для объединения разрозненных сил. В зависимости от складывающейся социально-политической ситуации отношение римских властей к культам покоренных народов носило избирательный характер.

Космополитизм раннего христианства, непризнание божественности императора, обращение к униженным и угнетенным представляли определенную опасность для императорской власти, что и повлекло политику запретов и гонений. Вопросы религиозной веротерпимости определялись текущей государственной политикой. Проблемы свободы религиозного выбора зависели от гражданского статуса и национальной принадлежности. Раннее христианство свои социальные представления связывало с идеями равенства всех перед Богом, с представлениями о праве всех на свободу и счастье, хотя бы в загробной жизни. Подобные представления резко диссонировали с обожествлением императора, воспринимались как определенная угроза государству.

В условиях сосуществования с различными восточными культами, при наличии государственной религии Рима, христиане не следовали иудейской традиции исключительности собственного вероучения, подчеркивали свою приверженность принципам веротерпимости древнего мира. В этой связи Тертуллиан утверждал: «...каждый поклоняется тому, чему хочет. Религия одного человека ни вредна, ни полезна для другого. Но не свойственно одной религии делать насилие над другой. Религия должна быть приемлема по убеждению, а не насилию». Распространение христианства рассматривалось римскими властями как

оппозиция государственному религиозному культу. Христианское «суеверие» оценивалось как безбожие, отрицание государственной религии и государственной власти.

В начале IV в. в условиях политического и экономического упадка власти почувствовали потребность в универсальной религии. Прекращаются гонения против христиан.

По мере укрепления положения христианства как государственной религии Римской империи терпимое отношение к другим культам сменяется нетерпимостью; иные культы и божества, и это становится традицией, уподобляются падшим ангелам, они должны быть изгнаны из Римской империи вместе со своими служителями. Терпимое отношение к ним было допустимым до появления Евангелия, ныне всякое учение исходит от единого Иисуса Христа⁹. Превращение христианской церкви в государственную религию Римской империи позволило ей (церкви) использовать всю систему государственной власти для борьбы с инакомыслящими и различными оппозиционными ей мировоззренческими течениями.

От имени христианской церкви было развернуто преследование сторонников поздней античной философии, носителей античной культуры, а также адептов еретических течений внутри христианства, за которыми угадывались оппозиционные настроения. В 391 — 392 гг. император Феодосий I (ок. 346 — 395) издает эдикты, запрещающие исповедание языческих культов. При Феодосии I учреждается репрессивный институт для выявления инакомыслящих и борьбы с еретиками и язычниками. Все другие религии объявляются неудобными и еретическими. В 529 г. по приказу императора Юстиниана (482/83 — 565) были закрыты все философские школы в Афинах; последний оплот язычества, связанный с культом богини Исиды, на острове Филе (Египет), был ликвидирован в административном порядке в 535 г. Насколько тесно были связаны государство и церковь, свидетельствуют средневековые документы. Так, император Фридрих II (1194 — 1250) в 1220 г. в документе «Привилегии князьям церкви» подчеркивал, что светский меч создан в помощь мечу духовному. Отлучение от церкви влечет за собой утрату всех прав и должностей. Наследство церковных князей, по этому документу, передавалось только их наследникам и церкви; права городских коммун и сообществ определялись в соответствии с интересами князей церкви¹⁰.

История свидетельствует о многочисленных еретических течениях в средние века. В зависимости от конкретно-исторической ситуации ереси представляли в виде мистических учений и идеализации раннего христианства, в форме радикальных оппозиционных социально-политических движений, выступающих с идеями антиклерикализма и секуляризма. В IX в. Иоанн Скот Эриугена (ок. 810 — 877), опираясь на авторитет Библии, отстаивал идею независимости мировоззренческих представлений от установок церковных властей. В XI в.

П. Абеляр обосновал право личности на свободное толкование священных текстов, призывал к взвешенному отношению к авторитету церкви в делах веры. Иоахим Флорский (ок. 1132—1202) в XII в. предполагал, что в 1260 г. почитание Бога станет совершенно свободным, не предписанным никакими властями и никакими документами. В выдающемся памятнике юридической мысли Германии XIII в. «Саксонское зеркало» Эйке фон Репкова (ок. 1180 — после 1233) обнаруживается принципиальное отрицание всякой несвободы человека, в том числе его рабской или крепостной зависимости, клерикализма, утверждается светская государственная власть, прочитывается призыв ко всеобщему миру¹¹. Отлучение от церкви, по нормам «Саксонского зеркала», «ни от кого не отнимает жизни, не ущемляет прав ни по земскому, ни по ленному праву»¹². Известно, что на «Саксонское зеркало» опирались революционные движения масс в Германии, например, во время Крестьянской войны 1525 г.

Большое значение для развития идей свободы совести имела творческая деятельность философа XIV в. У. Оккама (ок. 1285—1349). В работе «Диалог» У. Оккам рассматривает вопросы государства и права. Основополагающим в его учении является представление о первоначальном, естественном человеке. Все люди по природе рождаются свободными, рабство — унижительное состояние для человека. У. Оккам выдвинул идею установления светской власти народной волей, вдохновляемой Богом. Государство учреждается с помощью общественного договора. Он выступил против примата церкви над государством. Церковь не является душой государства, как она утверждала, и не должна использовать пытки и костры для утверждения христианских идей. А папу, если он совершит преступление, можно судить светским судом. У. Оккам же подверг сомнению подлинность грамоты Константина, на которую в течение веков ссылались папы римские для обоснования своего главенства над светской властью. Дальше У. Оккама пошел его соратник Марсилиус Падуанский (ок. 1275/80—1342). В трактате «Защитник мира» Марсилиус проповедовал веротерпимость.

Выводы Марсилиуса сводились к следующему: церковь и духовенство должны быть подчинены светскому суду; суд над еретиками не должен выходить за рамки нравственных оценок, а их виновность устанавливает светский суд только в том случае, если они нарушают светские законы; церковь должна лишиться особого положения в делах веры, а ее недвижимое имущество должно быть секуляризировано; не церковь, а человек обладает естественным правом на свободу религиозной совести¹⁴.

Широкое распространение получили массовые религиозно-политические оппозиционные движения: X — XI вв. — богомилы; XI — XIII вв. — патарены, альбигойцы, катары, ломбардские бедняки, апостолики и др.; XII в. — арнольдисты, вальденсы, амальриканы; XIV

— XV вв. — гуситы, лолларды. В этих движениях популярны были идеи религиозного равенства как нормы гражданских отношений, антиклерикальные настроения, требования свободы религии.

Практически все основатели еретических учений были подвергнуты гонениям, многие из них казнены. В середине XII в. второй (1139) и третий (1179) Латеранские соборы, Веронский (1184) собор объявляли еретические учения и движения вне закона, а ересь — врагом государства. Против массовых еретических движений церковь организовывала крестовые походы, которые одновременно использовались для укрепления ее экономического и политического могущества.

Эволюция понимания свободы в отношении к религии в эпоху Возрождения С конца XIV в. в Европе ширится процесс приспособления религиозного мировоззрения к интересам «третьего нового время сословия». По-новому осмысливается философия античности, утверждаются идеалы светского гуманизма. В области права Н. Макиавелли обосновывает идею о том, что не церковь нуждается в государстве, а, наоборот, государство нуждается в новой религии. Религиозно-утопические идеи раннего христианства и еретические учения возрождаются как социально-политические учения в новом качестве благодаря Т. Мору (1478 — 1535), который провозглашает право в обществе каждому следовать какой угодно религии, свободно ее пропагандировать и воздерживаться от оскорбления других религий¹⁵. Гуманисты эпохи Возрождения, исходя из ценности человеческой личности, противопоставили идею толерантности идее религиозной нетерпимости.

И если представители Возрождения заложили теоретические основы свободы вероисповедания, то Реформация стала практическим выражением их устремлений. В 95 тезисах М. Лютера мы найдем, по существу, обобщение всех тех требований, которые предъявляла оппозиция церкви: свобода совести, беспрепятственное распространение Священного Писания, свободы религиозных союзов, вольная проповедь. А принимая во внимание, что требование свободы практической деятельности было важнейшим требованием «третьего сословия», лозунги свободы вероисповедания предстают как первые политические, буржуазно-демократические требования свободы слова, собраний, печати, совести. Закономерным продолжением движения Реформации стали ранние буржуазные революции, прокатившиеся по Европе: в Швейцарии, Англии, Голландии, Швеции, Дании; революции, закрепившие право на свободу религиозной совести.

В новое время среди мыслителей все чаще обосновывается требование свободы личности в выражении своих взглядов. Свободная личность связывается со следованием не религиозным догмам, но разуму, который способен адекватно познавать мир. Соответственно,

ставится и вопрос о свободном государстве, одной из функций которого должно быть предоставление гражданам возможности развивать принадлежащую им по естественному праву свободу мысли и свободу слова. Именно такие идеи выражал Б. Спиноза. В его «Богословско-политическом трактате»¹⁶ «показывается, что в свободном государстве каждому можно думать то, что он хочет, и говорить то, что он думает». Если же «эта свобода может быть подавлена и люди могут быть так обузданы, что ничего пикнуть не смеют, иначе как по предписанию верховных властей, все-таки решительно никогда не удастся добиться, чтобы люди думали только то, что желательно властям». Согласно Б. Спинозе, «каждый по величайшему праву природы есть господин своих мыслей». Б. Спиноза осознавал необходимость свободы суждений в обществе для успешного развития его духовности: «Эта свобода в высшей степени необходима для прогресса наук и искусств, ибо последние разрабатываются с успехом только теми людьми, которые имеют свободное и ничуть не предвзятое суждение».

В защиту веротерпимости выступили также английские философы XVII — XVIII вв. Так, Т. Гоббс требовал отделения высшей школы от церкви, организации обучения на основе разума. Против распространения церковной власти на гражданские дела выступил Дж. Локк, полагавший, что государство должно обеспечить свободу, а религия — дело совести каждого гражданина. Дж. Локк требовал отделения церкви от государства. Значительное влияние на развитие представлений о свободе совести в XVIII в. оказал А. Коллинз. В сочинении «Рассуждение о свободомыслии» А. Коллинз выдвинул тезис: «Каждый... должен *свободно думать о вопросах, связанных с религией*»¹⁷. Но наиболее радикальными проводниками идеи свободы совести в XVIII в. были французские просветители. «Истинная терпимость и свобода мысли — вот действительные противоядия против религиозного фанатизма»¹⁸, — писал П. Гольбах. Он полагал, что разумное государственное устройство с просвещенным государем способно обеспечить счастье и свободу людей. Обращаясь к законодателям, П. Гольбах писал: «Если ваш народ в силу привычки дорожит иллюзиями, разрешите смелым людям вести просветительную работу и подрывать власть фанатизма. Уравните секты, не вмешивайтесь никогда в их различные для вас раздоры... Предоставьте каждому гражданину рассуждать по-своему, если только действия его всегда согласуются с разумом»¹⁹. И далее: «Пусть государи предоставят своим подданным свободу мысли... пусть они позволят каждому мечтать и фантазировать, как ему вздумается, лишь бы доведение человека отвечало законам морали и государства». Французские просветители защищали право каждого человека мыслить по-своему, обладать индивидуальной, непохожей на другие, духовной жизнью. «Отчет о своей вере я должен дать только самому себе, — писал Гельвеции. — Никакой государь, никакой поп не может преследовать меня за мнимое преступление —

за то, что я думаю не так, как они... От природы я получаю право думать и говорить то, что думаю»²¹.

Под влиянием теории естественного права прогрессивные деятели американского гуманизма Т. Джефферсон, Т. Пейн, Б. Франклин, Дж. Медисон (1751 — 1836) подготавливают билль «Об установлении религиозной свободы» и «Декларацию независимости».

Претворение в жизнь идеалов гражданского общества сопровождалось насилием и различными ограничениями по отношению к церкви. Например, «Акт о супремации», принятый в Англии в 1534 г., включал в себя требование закрытия монастырей и часовен, конфискации монастырского имущества, а священнослужителей, препятствующих выполнению этого акта, объявлял вне закона.

Особой антиклерикальной направленностью отличалась Французская буржуазная революция. В ходе ее проводились многочисленные антирелигиозные мероприятия, сопровождавшиеся закрытием храмов, принуждением епископов и священнослужителей публично отказываться от сана и присягать на верность республике и конституции. Священнослужители, проявившие лояльность по отношению к республике, получали содержание за счет государства, а по отношению к тем, кто поддерживал монархию, применялись насилие и репрессии.

История европейских буржуазных революций показывает, что чем позже они свершались, тем более радикально решались проблемы секуляризации общественных отношений, утверждения принципов свободы вероисповедания. В значительной мере такая ситуация объяснялась участием раннепролетарских слоев в революционных процессах. Их антиклерикализм был близок к отрицанию религии вообще.

Накануне Парижской коммуны в защиту свободы совести, понимаемой и как свобода выражения атеистических взглядов, выступили французские социалисты и революционные демократы, при этом многие из них были агрессивно настроены по отношению к религии. «Атеизму рекомендуют благоразумно замаскироваться и изменить свою вывеску. Нет! Никаких масок! — писал О. Бланки в 1880 г. — Пусть атеизм водрузит свои лозунги как можно выше, пусть он открыто наносит пощечины своему врагу, предрассудку, сыну и отцу убийства»²². В обнародованном бланкистами в 1869 г. «Манифесте свободомыслящих» содержались такие слова: «Свободомыслящие признают и провозглашают свободу совести, свободу критики, человеческое достоинство... Они требуют, чтобы на всех ступенях обучение было бесплатным, обязательным, исключительно светским и материалистическим»²³. Одновременно с этими требованиями в «Манифесте» содержались положения, по существу, противоречащие подлинной свободе совести: ставилась задача уничтожения католицизма «всеми средствами, совместимыми со справедливостью, включая революционное насилие...»

Парижская коммуна в апреле 1871 г. приняла декрет об отделении

церкви от государства, где утверждалось: «первым принципом Французской республики является свобода», а «свобода совести есть важнейшая из всех свобод». В соответствии с этим предлагалось отделить церковь от государства, отменить бюджет культов, передать церковную собственность в распоряжение нации²⁴. Затем было принято решение коммуны о подготовке проекта декрета о бесплатном, обязательном и исключительно светском образовании²⁵.

По мере совершенствования общественных отношений, расширения объема демократических прав и свобод в развитых государствах Европы и Америки свобода совести стала рассматриваться не только как свобода вероисповеданий, но и как право личности на свободу убеждений и на свободное проявление своего отношения к религии.

Глава XXIX

СВОБОДА СОВЕСТИ В ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВА

Особенности развития Русь, приняв христианский вариант представлений Византии, еще длительное время оставалась о свободе совести под влиянием языческих воззрений, которые своеобразно включались в православное вероучение. Вместе с византийским вариантом христианства была воспринята и идея подчиненности церкви светским правителям. История оставила немало свидетельств о том, как вмешивались в дела церкви Александр Невский (1220 — 1263), Дмитрий Донской (1350 — 1389) и другие князья, направляя ее деятельность на укрепление собственного авторитета и государственной независимости. Формирование государственности на Руси сопровождалось движением к централизации власти и одновременно созданием единой церковной структуры. Различные толкования христианского вероучения порождали многочисленные ереси, с которыми православная церковь вела непримиримую борьбу при поддержке светских правителей. Так, в XIV в. в Новгороде, в XV в. в Пскове широко распространилась ересь стригольников, которые отрицали монашество и мирские заботы церкви. В XV в. заявила о себе жидовствующая ересь, которая получила свое название по основателю жидовину Схарию.

Эпизодические попытки православной церкви усилить свое влияние на государственную власть в XV — XVI вв. особого успеха не имели. С укреплением монархии при Иване IV усиливается церковная централизация, приоритет государственной власти укрепился еще больше, она взяла на себя функции охраны «правой веры», борьбы с еретическими учениями и вольномыслием. Усиление монархии сопровождалось появлением антиклерикальных настроений.

Приоритет государственной власти над церковной и определение статуса православной церкви как государственной религии получили правовое закрепление в Соборном уложении 1649 г.

В XVII в. при царствовании Алексея Михайловича и патриархе Никоне вновь обостряется борьба «священства» и «царства», но и эта борьба не увенчалась для церкви успехом. Более того, церковный раскол позволил царской власти взять контроль над церковью под предлогом защиты «правой» веры.

При Петре I была создана государственная система управления, упразднено патриаршество, и даже тайна исповеди была включена в систему фискальной политики. В России борьба за свободу вероисповедания предполагала борьбу с монархией. Созданная государственная система управления церковью существенно ограничивала религиозную свободу самой православной церкви, лишала прав другие вероисповедания, ставила религиозную оппозицию вне закона. В 1763 г. отдельные оппозиционные религиозные течения получили права на свободу вероисповедания, но это был акт, связанный с продолжением политики контроля государства над религиозными течениями.

Борьба за свободу вероисповедания в сложившихся в России условиях имела свою специфику, она велась под лозунгами нравственного возрождения христианства, освобождения церкви от мирских пут, была направлена на устранение сложившегося союза православной церкви и государства.

В самом конце XVIII в. в памятнике русской общественной мысли «Благовесть исаило российскому, т. е. приверженным к Богу староверам благочестивым» были выдвинуты требования полной веротерпимости, исключающей религиозные преследования и распри, прекращения гонений на староверов. Все духовные чины и монахи утративали, согласно предполагаемой реформе, право на получение жалованья и должны были жить своим трудом.

В XIX в. понимание свободы совести дополнялось новыми гранями. В «Настольном словаре», составленном под руководством М. В. Петрашевского, говорится, что веротерпимость — это низшая степень свободы вероисповедания, которая признает гражданскую равноправность членов всех вероисповеданий¹. В. В. Берви-Флеровский (1829 — 1918) выступил за устранение всякого вмешательства политических властей в религиозные вопросы, за отделение церкви от государства: люди должны содержать духовенство за свой счет, и ничто не должно заставлять человека принадлежать к той или иной вере. «Вера должна быть вполне свободное дело совести человека»². Н. П. Огарев требовал осуществления «свободы проповеди вообще, равно для религии и науки». В деле выбора религии или науки не должно быть никакого государственного принуждения, он должен обуславливаться свободным убеждением. Н. П. Огарев выдвинул мысль о том, что «не только чистота науки, но чистота религии, для верующих, требует невмешательства

государственной власти в религиозные дела» и что общество должно прийти «к сознанию необходимости свободы, т. е. чистоты, искренности и нескрываемости каждого убеждения». «Признание свободы убеждения равно религиозного и научного» для Н. П. Огарева есть не только правовое требование, но и нравственное³.

Русские религиозные мыслители и философы, такие, как А. С. Хомяков (1804 — 1860), К. С. Аксаков (1817 — 1860), И. В. Киреевский (1806—1856), В.С. Соловьев, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Д. С. Мережковский, писатели Ф. М. Достоевский (1821 — 1881), Л. Н. Толстой к др., оценивали негативно сложившийся союз между русской православной церковью и самодержавием, призывали к секуляризации общественных отношений и нравственному возрождению христианства. Например, С. Н. Булгаков писал: «Вековые преступления против Свободы совести тяжелым свинцом лежат на исторической совести русской церкви»⁴.

Осмысление содержания свободы совести с учетом специфики условий в России нашло отражение в работах В. И. Ленина. Как уже было сказано, по его мнению, религия является частным делом по отношению к государству, это служит предпосылкой обеспечения подлинной свободы совести. Каждый должен быть свободен исповедовать какую угодно религию или не исповедовать никакой. Необходимо отделение церкви от государства и школы от церкви. Недопустимы никакие различия между гражданами в их правах в зависимости от религиозных верований. Всякие упоминания о том или ином вероисповедании граждан в официальных документах должны быть устранены. Церковные и религиозные общества должны стать совершенно свободными, независимыми от власти союзами граждан-единомышленников.

Государственно-церковные отношения в России до октября 1917 года

Особенность взаимоотношений государства и церкви в дореволюционной России определялась реформой начала XVIII века, которая уразднила патриаршество и установила государственную церковность в лице православия. Церковь была лишена самостоятельности и превратилась в одно из учреждений государственного управления. В последующие за реформой два столетия она обожествляла царскую власть, признавая царя верховным правителем церкви через Синод находящийся под контролем и руководством обер-прокурора, назначаемого царем. Император российский провозглашался «помазанником Божиим», который есть «высочайший пастырь». Идея самодержавия была политическим символом веры русского православия.

Будучи частью государственного аппарата, православная церковь пользовалась особыми привилегиями: владела недвижимым имуществом, получала субсидии от казны, осуществляла контроль за народным образованием. Право на пропаганду своего вероучения, миссионерство

и прозелитизм закреплялось в законе только за православной церковью.

Государство вмешивалось во внутренние дела различных конфессий, строго регламентировало их структуру и деятельность. Согласно «Своду законов Российской империи», все религии на территории страны делились на три группы: государственную (православное исповедание), терпимые (католическая, протестантская, армяно-григорианская церкви, ислам, буддизм, иудаизм, язычество) и нетерпимые («секты» — духоборы, иконоборцы, молокане, иудействующие, скопцы).

«Уложение о наказаниях» считало особым видом преступления преступление против веры — отвлечение и соращение из православия в другую веру, воспрепятствование воспитанию детей в православной или иной христианской вере, распространение ересей и расколов и др. К виновным в этих преступлениях применялась целая система карательных мер, вплоть до каторги и ссылки в Сибирь, Закавказье. Внеисповедное состояние государством не признавалось. Деятельность по распространению материалистических, атеистических взглядов подвергалась уголовному преследованию.

В 80 — 90-е годы прошлого века в связи с ростом революционных выступлений ужесточилась политика царизма в отношении «сектантских» объединений. В «Уложение о наказаниях» были внесены новые, более жесткие уголовные статьи, направленные против «сектантов». В 1894 г. «секта» штундистов (к ним относили баптистов и евангельских христиан) была объявлена «вредной», а ее молитвенные собрания были запрещены. С 1874 по 1885 г. было зарегистрировано 3615 уголовных дел по так называемым «религиозным преступлениям», а с 1886 по 1893 г. — 7540.

Революционная ситуация в России в начале XX века вынудила правительство вносить коррективы в религиозную политику. Так, царский манифест от 26.02.1903 г. содержал обещание даровать свободу вероисповеданий, а Указ от 12.10.1904 г. «О предначертании и усовершенствовании государственного порядка» предписывал принять меры к устранению религиозных «стеснений». В царском манифесте «Об усовершенствовании государственного порядка» от 17.10.1905 г. также были обещаны гражданские свободы, в том числе и свобода совести.

Февральская революция 1917 г. упразднила самодержавие, лишив православную церковь ее многовековой опоры. В программном документе Временного правительства «Обращение к гражданам», опубликованном 7.03.1917 г., содержались указание на отмену «сословных, вероисповедных и национальных ограничений». 20.06.1917 г. было принято постановление Временного правительства о передаче церковно-приходских школ в ведение министерства народного образования, против которого выступила православная церковь, заявив, что этот акт

«причиняет большой вред церкви и ее христианской просветительной деятельности». 14.07.1917 г. появилось постановление Временного правительства «О свободе совести», в котором закреплялся принцип союза церкви и государства. Под свободой совести понималась веротерпимость. Господствующим положением православной церкви оставалось на том основании, что православная религия является религией значительного большинства населения России. Внеисповедное состояние по-прежнему не признавалось.

Свобода совести Первые декреты советской власти кар и **государственно-церковные** диналь но изменили положение право **отношения после** славной церкви и других религиозных **Октябрьской революции** организаций.

Так, Де-
1917 г. кретом «О земле», принятым II Всероссийским съездом Советов
26.10.1917 г., все мона-
стырские и церковные земли были национализированы. «Декларация
прав народов России», обнародованная 2.11.1917 г., отменяла все
национально-религиозные привилегии и ограничения. Постановлением
от 11.12.1917 г. «О передаче дела воспитания и образования из ду-
ховного ведомства в ведение Комиссариата по народному просве-
щению» из-под контроля церкви изымались все учебные заведения.
Декретами ВЦИК и СНК от 16(29).12.1917 г. «О расторжении брака»
и от 18 (31). 12.1917 г. «О гражданском браке, о детях и о ведении
книг актов состояния» регистрация рождения, смерти, браков пере-
давалась государственным органам, а церковный брак утрачивал
юридическую силу. В январе 1918 г. были упразднены ведомства
придворного духовенства, управление духовного ведомства армии,
прекращена выдача государственных средств на содержание церковей
и духовенства.

Документом, обобщившим законотворчество республики в области
свободы совести и отношений государства с религиозными
организациями, явился декрет Совета народных комиссаров «Об отде-
лении церкви от государства и школы от церкви» от 23.01.1918 г.
Значительная часть статей декрета была посвящена раскрытию сущ-
ности свободы совести и обоснованию ее правовых гарантии. Каждому
гражданину декрет предоставлял возможность исповедовать любую
религию или не исповедовать никакой. Всякие праволишения в связи
с этим выбором отменялись. На территории республики запрещалось
издавать местные законы, постановления, ограничивающие свободу со-
вести, устанавливающие какие-либо преимущества или привилегии на
основании вероисповедного выбора граждан.

Указания на религиозную принадлежность устранялись из
официальных документов. Никто не должен уклоняться от исполнения
гражданских обязанностей, ссылаясь на свои религиозные убеждения.
Свободное исполнение религиозных обрядов разрешалось, если они не
нарушали общественный порядок и не посягали на права граждан. Для
удовлетворения религиозных потребностей верующих здания и пред-

меты культа передавались в бесплатное пользование религиозных обществ.

Церковь отделялась от государства, упразднялись все прежние формы союза церкви и государства. Из ведения церкви была изъята регистрация актов гражданского состояния. Государственные и общественные мероприятия не должны сопровождаться религиозными обрядами и церемониями, отменялись религиозные клятвы и присяга. Религиозные общества объявлялись частными, не пользующимися какими-либо преимуществами и субсидиями от государства. Они не имели права владеть собственностью, лишались прав юридического лица. Все их имущество объявлялось народным достоянием. Декрет запретил принудительные взыскания сборов и обложений в пользу религиозных обществ, меры принуждения или наказания с их стороны в отношении верующих.

В соответствии с декретом школа отделена от церкви, была введена государственная система светского образования. Во всех учебных заведениях, где изучались общеобразовательные предметы, запрещалось преподавание религиозных вероучений. За гражданами сохранялось право обучать и обучаться религии частным образом, т. е. путем личной практики отдельных граждан, имеющих профессиональную и педагогическую подготовку.

Декрет провозгласил свободу вероисповедания, расширил права верующих, в законодательном порядке закрепил право на свободу атеистических убеждений.

Высоко оценивая сущность декрета, священник А. Мень писал: «Октябрь декларировал отделение церкви от государства, то есть тот принцип, который был уже принят в США, Франции и других странах. А для обширной республики, в которой жили миллионы православных, старообрядцев, католиков, армяно-григориан, лютеран, представителей различных христианских традиционных культов, этот путь был наиболее естественным и закономерным... И все же следует признать, что значительная часть иерархов и церковных людей оказалась не готовой к радикальным переменам и отнеслась к ним с открытой или молчаливой враждебностью»⁵.

В условиях гражданской войны, интервенции, выступлений против советской власти ряда руководителей религиозных организаций создавалась Конституция РСФСР, принятая 10 июня 1918 г. пятым Всероссийским съездом Советов. Статья 13 Конституции провозглашала: «В целях обеспечения за трудящимися действительной свободы совести церковь отделяется от государства и школа от церкви, а свобода религиозной и антирелигиозной пропаганды признаётся за всеми гражданами». Таким образом, впервые в истории России свобода совести была возведена в ранг конституционного принципа, вошла в систему конституционных прав и демократических свобод.

Конец 20-х годов ознаменовался обострением общей обстановки в

стране, борьбой различных подходов к политико-экономическому курсу, в которой одержали верх приверженцы жесткой административно-командной системы. Она проявилась и в отношении к религии, церкви и верующим, привела к деформации политики в этой области, принципа свободы совести. Религиозные организации объявлялись силой, противостоящей советской власти и использующей свое влияние для ее дискредитации. Началась широкомасштабная кампания по закрытию храмов и молитвенных домов, ограничению деятельности духовенства. Необходимость этих мер обосновывалась «обострением классовой борьбы». Такая политика нашла отражение в правовых документах того времени. По существу советское государство стало создавать систему всеохватывающего контроля за деятельностью религиозных организаций, следуя прежней российской традиции.

Наиболее значимым и продолжительным по срокам действия было Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8.04.1929 г. «О религиозных объединениях». В нем закреплялось право религиозных объединений на осуществление единственной функции — удовлетворение религиозных потребностей верующих в молитвенном здании. Но и удовлетворение религиозных потребностей обставлялось рядом ограничений и запретов. Так, согласно статьям 17 и 18, религиозным объединениям запрещалось:

- создавать кассы взаимопомощи, кооперативы, производственные объединения и вообще пользоваться находящимся в их распоряжении имуществом для каких-либо иных целей, кроме удовлетворения религиозных потребностей;

- оказывать материальную поддержку своим членам;

- организовывать как специальные детские, юношеские, женские молитвенные и другие собрания, так и общие библейские, литературные, рукодельческие, трудовые, по обучению религии и т. п. собрания, группы, кружки, отделы, а также устраивать экскурсии и детские площадки, открывать библиотеки и читальни; организовывать санатории и лечебную помощь.

Не допускалось преподавание каких бы то ни было религиозных вероучений в учебных заведениях.

В 30-е годы укреплялась командно-административная система. Массовые репрессии второй половины 30-х годов не минули священнослужителей и рядовых верующих. Антирелигиозные кампании содержали политический подтекст, они имели в виду и устранение из сознания масс любой альтернативы культу личности И. В. Сталина (1879—1953), даже религиозного культа.

В декабре 1936 г. была принята Конституция СССР. Ее 124 статья гласила: «В целях обеспечения за гражданами свободы совести церковь в СССР отделена от государства и школа от церкви. Свобода отправления религиозных культов и свобода антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами».

Великая Отечественная война пробудила высокие патриотические чувства советских людей, в том числе и верующих. С первых дней войны многие главы церкви выступили с осуждением варварского нападения фашистов на нашу страну, с призывом встать на защиту родины, организовать сбор средств в фонд обороны страны. Правительство предприняло ряд мер по расширению прав религиозных организаций. Но коренной поворот в деле нормализации государственно-церковных отношений наступил лишь в 1943 г., после известной встречи И. В. Сталина с руководством Русской православной церкви. Принятые на ней решения стали быстро претворяться в жизнь. Так, 8.09.1943 г. на Архиерейском соборе был избран патриарх Московский и Всея Руси. Постановление Совнаркома СССР предусматривало организацию Совета по делам Русской православной церкви, открытие православного богословского института, богословско-пасторских курсов и порядок открытия церквей. Упорядочение государственно-церковных отношений распространялось и на другие религиозные организации, действующие в стране.

В августе 1945 г. СНК СССР предоставил религиозным организациям права юридического лица в части аренды, строительства, покупки в собственность для церковных нужд домов, транспорта и утвари. Но «потепление» отношений между государством и церковью продолжалось недолго. В конце 40-х годов этот процесс приостановился. К 1961 г. количество религиозных организаций сократилось до 16050, а к 1971 году — до 11749.

Середина 70-х годов ознаменовалась разрядкой напряженности в международных отношениях, заключением Хельсинского Соглашения по безопасности и сотрудничеству в Европе (1.08.1975 г.), под которым была подпись и главы нашего государства. В «Декларации принципов» в разделе VII, названном «Уважение прав человека и основных свобод, включая свободу мысли, совести, религии и убеждений», содержалось обязательство участников этого соглашения «уважать права человека и основные свободы». Это наложило отпечаток на государственно-церковные отношения в нашей стране. Существование и деятельность религиозных организаций начинают рассматриваться как необходимое условие обеспечения свободы вероисповедания, а оно, в свою очередь, как одна из составляющих комплекса «прав человека».

В 1975 г. принимается Указ Президиума Верховного Совета РСФСР о внесении изменений в Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8.04.1929 г., расширявший возможности религиозных организаций в удовлетворении религиозных потребностей верующих, отчасти освобождая их от мелочной опеки. В целях единообразия законодательства о религиозных культах в 1975 — 1977 гг. в союзных республиках принимаются акты «О религиозных объединениях».

В Конституции СССР, принятой в 1977 г., принцип свободы совести получил следующую формулировку (ст. 52): «Гражданам СССР

гарантируется свобода совести, т. е. право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, отправлять религиозные культы или вести атеистическую пропаганду. Возбуждение вражды и ненависти в связи с религиозными верованиями запрещается. Церковь в СССР отделена от государства и школа — от церкви».

Новое законодательство 1985 год положил начало процессу глубоких о свободе совести перемен в отношениях государства и церкви. Были сняты ограничения, которые на протяжении многих лет связывали деятельность религиозных организаций. Это способствовало активизации различных сфер деятельности религиозных организаций всех конфессий, действующих на территории нашей страны.

Постановлением Верховного Совета СССР от 1 октября 1990 г. был принят Закон «О свободе совести и религиозных организациях», который в соответствии с нормами международного права гарантировал права граждан на определение и выражение своего отношения к религии, устранял многочисленные ограничения и противоречия, препятствующие практическому осуществлению свободы совести.

25.10.1990 г. Верховный Совет РСФСР принял Закон «О свободе вероисповеданий», который значительно расширил рамки прав и свобод верующих граждан страны. Раскрывая содержание понятия свободы вероисповеданий, ст. 3 включила в него право каждого гражданина свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и атеистические убеждения, исповедовать *любую* религию или не исповедовать никакой, действовать в соответствии со своими убеждениями при единственном условии — соблюдении законов государства.

Гарантирует свободу вероисповеданий осуществление пяти определяющих принципов: 1. Равноправие граждан независимо от их отношения к религии. 2. Отделение религиозных и атеистических объединений от государства. 3. Светский характер системы государственного образования. 4. Равенство религиозных объединений перед законом. 5. Наличие специальных законодательных актов, обеспечивающих реализацию свободы вероисповеданий и устанавливающих ответственность за их нарушение.

Статьи 6 — 13 Закона подробно раскрывают содержание этих принципов. Так, равноправие граждан не допускает какие-либо ограничения прав или установление преимуществ в зависимости от отношения к религии, возбуждение в связи с этим вражды и ненависти либо оскорбление граждан. Отделение религиозных объединений предусматривает невмешательство государства, его органов и должностных лиц в вопросы, определяющие отношение граждан к религии, равно как и религиозные объединения не могут вмешиваться в дела государства, не участвуют в выборах его органов власти и управления, в деятельности политических партий. Общественные организации, раз-

деляющие и распространяющие атеистические убеждения, также отделяются от государства и не получают от него ни материальной, ни идеологической помощи.

Система государственного образования носит светский характер и не преследует цели формирования определенного отношения к религии. Преподавание вероучений и религиозное воспитание может осуществляться в негосударственных учебных заведениях, частным образом на дому или при религиозных объединениях.

Все религии и религиозные объединения равны перед законом, ни одна из них не пользуется какими-либо преимуществами или ограничениями. Государство в вопросах веры нейтрально.

Раздел II закона регулирует право на религиозные убеждения и религиозную деятельность. Статья 15 предусматривает право граждан выбирать, иметь и менять религиозные убеждения, высказывать и распространять их в устной, печатной и любой другой форме, если эта деятельность не нарушает настоящий закон, исповедовать любую религию, беспрепятственно совершать религиозные обряды, добровольно вступать в религиозные объединения и выходить из них. Религиозные объединения определяются как добровольные объединения совершеннолетних граждан, образованные в целях совместного осуществления права граждан на свободу вероисповедания (ст. 17). Они наделяются правами юридического лица с момента регистрации их устава (положения) в министерстве юстиции или его органах на местах (ст. 18, 20). Деятельность религиозного объединения может быть прекращена либо по решению общего собрания его учредителей или съезда, его образовавшего, либо в случае его самоликвидации (распада), либо по решению суда (ст. 21).

Раздел III закона регулирует имущественные и финансовые правоотношения религиозных объединений.

В соответствии с Законом религиозным объединениям были предоставлены широкие права в общественно-политической и религиозной сфере, в исповедании и распространении веры, убеждений непосредственно или через средства массовой информации. Они могут осуществлять миссионерскую деятельность, милосердие и благотворительность, религиозное обучение и воспитание, подвижничество в монастырях, скитах и т. д., паломничество и другие виды деятельности, которые соответствуют определенным вероучениям и предусмотрены уставом (положением) данного объединения. Религиозные объединения получили право образовывать региональные или централизованные структуры со своими органами управления и подразделениями (ст. 17).

Важно также подчеркнуть, что Закон «О свободе вероисповеданий» внес значительные изменения в структуру и порядок контроля за его соблюдением. Государственный контроль за соблюдением законодательства о свободе вероисповеданий был возложен на Советы народных

депутатов и соответствующие правоохранительные органы. Регистрацию Уставов (положений) религиозных объединений закон отнес исключительно к компетенции Министерства юстиции РФ (Управление по делам общественных объединений и конфессий) и его органов на местах.

При Комитете Верховного Совета РФ был образован экспертно-консультативный совет по свободе совести, вероисповеданиям, милосердию и благотворительности, состоящий из представителей религиозных объединений, общественных организаций, государственных органов, религиоведов, юристов и других специалистов в области свободы совести и вероисповедания. На экспертно-консультативный совет возлагается: создание банка данных о религиозных объединениях, зарегистрированных в РФ; консультирование комитета по свободе совести, вероисповеданиям, милосердию и благотворительности и других Комитетов Верховного Совета по вопросам применения данного закона; проведение юридических и религиоведческих экспертиз, подготовка официальных заключений по запросам органов государственного управления и суда.

Конституция Российской Федерации 1993 года отводит свободе совести важное место в системе гражданских прав и свобод. В главе 2, озаглавленной «Права и свободы человека и гражданина», статья 14 провозглашает Российскую Федерацию светским государством, в котором никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом. Государство закрепляет равенство прав и свобод человека и гражданина независимо от пола, расы, национальности, языка, происхождения, имущественного и должностного положения, места жительства, отношения к религии, убеждений, принадлежности к общественным объединениям. Конституция запрещает любые формы ограничения прав граждан по признакам социальной, расовой, национальной, языковой или религиозной принадлежности (Ст. 19).

Каждому гражданину Российской Федерации гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними (Ст. 28).

Каждому гражданину предоставлена свобода мысли и слова. Не допускается пропаганда или агитация, возбуждающие социальную, расовую, национальную или религиозную ненависть и вражду. Запрещается пропаганда социального, расового, национального, религиозного или языкового превосходства (Ст. 29).

В Конституции зафиксирована свобода деятельности общественных

организаций, при этом никто не может быть принужден к вступлению в какое-либо объединение или пребывание в нем (Ст. 30).

Статья 59, пункт 3 Конституции устанавливает правовую норму, согласно которой гражданин Российской Федерации в случае, если его убеждениям или вероисповеданию противоречит несение военной службы, имеет право на замену ее альтернативной гражданской службой.

Положения, сформулированные во 2-й главе Конституции «Права и свободы человека и гражданина», составляют основы правового статуса личности в Российской Федерации (Ст. 64).

ПРИМЕЧАНИЯ

К главе I

- ¹ Флоренский Я. А. Вступительное слово пред защитой на степень магистра книги «О Духовной Истине» // Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1 (II). С.818.
- ² Berger P.L. Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt, 1973. S. 26.
- Berger P. L. Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz. Frankfurt, 1981. S. 66.
- ⁴ Luckman Th. Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft Freiburg, 1963. S. 20.
- ⁵ Маркс К, Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 146.
- ⁶ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 86, 140; т. 26. Ч. III. С. 307.
- ⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С.414.
- ⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 328.
- ⁹ Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen. 1964.1. Halbband. S. 317.
- ¹⁰ См.: Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 366, 368.
- ¹¹ Weber Max. Jesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen, 1920. Bd. 1. S. 86.
- ¹² Durkheim E. Les formes elementaires de la vie religieuse. Paris, 1912. P. 65.
- ¹³ Ibid. P.323.
- ¹⁴ Ibid. P. 635.
- ¹⁵ Radcliff-Braun A. Structure and Functions in Primitive Society. London, 1959. P. 154.
- ¹⁶ Malinowski B. Anthropology // Encyclopaedia Britannica. First Supplementary Volume. London, 1926. P. 132.
- ¹⁷ См.: Американская социология. М., 1972. С. 368.
- ¹⁸ См.: Структурно-функциональный анализ в современной социологии // Информационный бюллетень ССА. 1968. № 6. Вып. 1. С. 102 — 105.
- ¹⁹ Джеймс В. Многообразие религиозного опыта. М., 1910. С. 26 — 27.
- ²⁰ Там же. С. 420.
- ²¹ Там же. С. 23 — 24.
- ²² Там же. С. 164.
- ²³ Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930. С. 318 — 319.
- ²⁴ Там же. С. 320.
- Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. С. 319.
- ²⁶ См. там же. С. 318.
- ²⁷ Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Фрейд З. Психоанализ. Религия, культура. М., 1991. С. 53 — 54.
- ²⁸ Фрейд З. Воспоминания детства Леонардо да Винчи. М.; Пг., 1912. С. 78 — 79.
- ²⁹ Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. С. 30.
- ³⁰ Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 98.
- ³¹ Там же.
- ³² Юнг К. Г. Психология и религия // Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 133 — 134
- ³³ Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 101.
- ³⁴ Фромм Э. Психоанализ и религия // Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990. С. 236.
- ³⁵ Там же. С. 241.
- ³⁶ Там же. С. 246.
- ³⁷ Malinowski B. Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur und andere Aufsätze. TB — 1975. S. 191.
- ³⁸ Войтыла К. Основания этики // Вопросы философии. 1991. № 1. С. 58.

К главе II

³ См.: *Леонтьев А. Я.* Деятельность, сознание, личность. М., 1975. С. 134.

К главе IV

¹ *Centesimus annus, n. 51.*

² *Флоренский П.* Из богословского наследия // *Богословские труды.* 1977. Сб. 17. С. 105.

³ Там же. С. 117.

⁴ Там же.

⁵ *Tillich P., Theology of culture.* N. Y., 1959. P. V.

⁶ *Ibid.* P. 7 — 8.

⁷ *Сорокин П. А.* Социокультурная динамика // *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 467, 469, 481.

⁸ Там же. С. 444.

⁹ Там же. С. 492.

К главе VII

¹ Одно из основных имен Бога в иудаизме — Яхве (Иегова). Это имя запрещено произносить даже в молитве. В Танахе оно заменяется на ряд других: Шем (Имя), Адонай (Мой Бог), Шаддай (Всемогущий). Всего в иудаизме около семидесяти имен Бога, а наиболее часто встречается в Танахе — Элохим (букв. «Боги»), что подтверждает факт существования у евреев многобожия в домонотеистическую эпоху.

² Термин «хасидизм» образован от ивритского слова «хасид» — благочестивый.

К главе IX

¹ *Сенека Луций Анней.* Нравственные письма к Луцилию. М., 1977. С. 78.

² Толк — это разновидность старообрядцев: Поморский толк, Филипповский толк, Спасовский толк. Согласие — различные объединения, входящие в один толк. Беспоповцы включали нечадородных, чадородных, аароновцев и т. п.

³ Цит. по: *Правда о религии в России.* Московская Патриархия, 1942. С. 44.

⁴ *Православный церковный календарь.* 1991. С. 84.

⁵ См.: *Centesimus annus, n. 8.*

К главе XII

¹ Этот вариант перевода соответствующих санскритских терминов предложен русским буддологом О. О. Розенбергом. Следует иметь в виду, что «бытие» в данном случае следует понимать как бытие «дел и вещей», «феноменальное» бытие, но не как бытие вообще, поскольку философия буддизма отрицает «небытие».

² См.: *Розенберг О. О.* Проблемы буддийской философии. Пг., 1918. С. 127.

³ См.: *Розенберг О. О.* Указ. соч. С. 189.

⁴ *Радхакришнан С.* Индийская философия. М., 1956. Т. 1. С. 561.

⁵ *Розенберг О. О.* Указ. соч. С. 250.

⁶ *Murti T. Я V.* The Central Philosophy of Buddhism. L., 1955. P. 141.

⁷ См.: *Stcherbatsky Th.* The Conception of Buddhist Nirvana. Leningrad, 1927. P. 43.

⁸ *Murti T. R. V.* Op. cit. P. 13, 105.

⁹ *Murti T. R. V.* Op. cit. P. 8.

К главе XV

¹ См.: *Бонхеффер Дитрих.* Сопrotивление и покорность // *Вопросы философии.* 1989. № 10. С. 114—167; № 11. С. 90—162.

² *Rasch Jee Carl A.* The Deconstruction of God // *Deconstruction and Theology / Ed. Thomas, J. Altizer.* New York, 1982. P. 28.

³ *Моррис Генри*. Сотворение мира: научный подход. Калифорния, 1990. С. 6.

К главе XVII

¹ См.: *Безант А.* Что такое теософия? // Аум: Сборник № 1. Нью-Йорк, 1990. С. 25.

² Там же.

³ Там же.

⁴ *Безант А.* Древняя Мудрость. СПб, 1910. С. 2 '8.

⁵ *Блаватская Е. П.* Тайная Доктрина. Рига, 1937. Т. II. С. 37.

⁶ См.: *Безант А.* Древняя Мудрость. СПб., 1910. С. 93 — 94.

⁷ См.: *Штайнер Р.* Теософия: Введение в сверхчувственное познание мира и назначение человека. Ереван. 1990. С. 42.

⁸ *Штайнер Р.* Теософия: Введение в сверхчувственное познание мира и назначение человека. С. 77.

⁹ *Штайнер Р.* Какую пользу может извлечь медицина из применения духовно-научного метода // Аум. 1990. № 1. С. 128 — 129.

¹⁰ Письма Елены Рерих. 1929 — 1938. Рига, 1940. Т. I. С. 31.

¹¹ См.: *Трофимова Е. А.* Учение Живой Этики: слова и образы // Матерь Агни Йоги: Сборник. Новосибирск, 1989. С. 131 — 132.

¹² Мир Огненный. III. § 60 // Агни Йога. В 3т. Тольятти, 1992. Т. 2. С. 478.

¹³ См.: Братство // Мозаика Агни Йоги. Тбилиси, 1990. Кн. 2. С. 23.

¹⁴ Аум. § 23. Новосибирск, 1990. С. 16.

¹⁵ Мир Огненный. II. § 365. Новосибирск. 1991. С. 191.

К главе XIX

¹ История китайской философии. М., 1989. С. 35.

² Античная литература. Греция. Антология. М., 1989. Т. 1. С. 255.

³ Цит. по: *Матье М. Е.* Из истории свободомыслия в Древнем Египте // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1955. С. 382, 385.

⁴ *Цицерон.* Философские трактаты. М., 1985. С. 188.

⁵ Там же. С. 184.

⁶ См.: *Секст Эмпирик.* Сочинения. В 2 т. М., 1975. Т. 1. С. 268 — 274.

⁷ См.: История китайской философии. С. 207.

⁸ Антология мировой философии. М., 1969. Т. I. Ч. I. С. 152.

⁹ Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. С. 172.

¹¹ См. Там же,

¹⁴ *Тит Лукреций Кар.* О природе вещей. Кн. III, 830, 964 — 966. М., 1983. С. 115— 118.

¹² Цит. по: *Лурье С. Я.* Демокрит. Тексты, перевод, исследования. Л., 1970. С. 357.

¹³ *Цицерон.* Философские трактаты. М., 1985. С. 80.

¹⁰ *Секст Эмпирик.* Соч. В 2 т. Т. 1. С. 246.

К главе XX

¹ См.: История средних веков. Хрестоматия. М., 1969. Т. 1. С. 231.

² *Anselm von Canterbury.* Cur deus Homo? Munchen, 1937. S.. 181, 189.

³ См.: Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. С. 745 — 748.

⁴ Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. С. 811 — 812.

⁵ См.: *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990.

⁶ См.: Новгородские былины. М., 1978. С. 94 — 96, 384; Поэзия вагантов. М., 1975. С. 233.

⁷ См.: *Гайденов В. Я., Смирнов Г. А.* Западноевропейская наука в средние века. М., 1989. С. 86.

8. См.: Сагадеев А. В. Свободомыслие мусульманского средневековья // Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху Возрождения. М., 1986. С. 181.
- ⁹ Абу-ль-Аля аль-Маарри. Стихотворения. М., 1979. С. 65.
10. Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 299.
11. См.: Ибн Рутид. Опровержение опровержения // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX — XIV вв. М., 1961. С. 411, 412.
12. См.: Абельяр А. История моих бедствий. М., 1959. С. 96 — 103.
13. См.: Лей Г. Очерк истории средневекового материализма. М., 1962. С. 349 — 360.
14. См.: Сулягин Г. Ф. О некоторых предпосылках культуры Возрождения // Вопросы философии. 1985. № 7. С. 94 — 106.
15. См.: Брагина Л. М. Аламанно Ринуччини и его «Диалог о свободе» // Средние века. Вып. 45. М., 1982.
- ¹⁶ Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии. Л., 1963. С. 139, 141.
- ¹⁷ См. там же. С. 46, 52.
18. Эразм Роттердамский. Разговоры запросто. М., 1969. С. 43, 46.
19. См.: Рутенбург В. И. Великий итальянский атеист Ваннини. М., 1959. С. 75.
20. Рутенбург В. И. Великий итальянский атеист Ваннини. С. 83.
- ²¹ Цит. по: Рутенбург В. И. Возрождение и религия // Типология и периодизация культуры Возрождения. М., 1978. С. 22.
22. См.: Рутенбург В. И. Великий итальянский атеист Ваннини. С. 80.

К главе XXI

- ¹ Лейбниц Г. В. Соч. В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 174.
- ² Спиноза Б. Избранные произведения. Т. П. М., 1957. С. 105 — 106.
- ³ Спиноза Б. Избранные произведения. Т. П. С. 109.
- ⁴ Монтень М. Опыты. М., 1991. С. 563.
5. Бейль П. Исторический и критический словарь, В. 2 т. М., 1968. Т. П. С. 218.
- ⁶ Там же. С. 453.
- ⁷ Английские материалисты XVII в. М., 1967. Т. I. С. 230.
- ⁸ Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 554.
- ⁹ Цит. по: Гольдберг Н. М. Свободомыслие и атеизм в США (XVIII — XIX вв.). М.; Л., 1965. С. 68.
- ¹⁰ Американские просветители. М., 1989. Т. 2. С. 178.
- ¹¹ Французские просветители XVIII в. о религии. М., 1960. С. 579.
12. Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1955. Т. П. С. 701.
- ¹³ См.: Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1955. Т. П. С. 290, 291.
- ¹⁴ Там же. С. 808, 809.
- ¹⁵ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. I. С. 414.
- ¹⁶ См. там же. Т. 3. С. 1 — 4.
- ¹⁷ Там же. С. 2.
- ¹⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. I. С. 388.
- ¹⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 45. С. 474.
20. Там же. Т. I. С. 415.
- ²¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. I. С. 422.
22. См.: Буганов В. И., Богданов А. Я. Бунтари и правдоискатели в русской православной церкви. М., 1991. С. 394, 398.
23. Русская философия второй половины XVIII века. Хрестоматия. Свердловск. 1990. С. 92.
24. Радищев А. Я. Поли. собр. соч. М.; Л., 1941. Т. П. С. 89.
25. А. Н. Радищев и декабристы. Из атеистического наследия первых русских революционеров. М., 1986. С. 208.
- ²⁶ Герцен А. И. Собр. соч. В 8 т. М., 1975. Т. VIII. С. 330.
27. Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. М., 1953. С. 340

28. *Герцен А. Я.* Собр. соч. В 8 т. Т. 2. С. 124.
- 29 *Чернышевский Н. Г.* Собр. соч. В. 2 т. М., 1987. Т. I. С. 166.
30. См.: *Огарев Н. П.* Избранные социально-политические и философские произведения. В 2 т. М., 1952. Т. I. С. 730.
- 31 *Герцен А. Я.* Собр. соч. В 30 т. М., 1954. Т. III. С. 93.
32. *Писарев Д. И.* Избранные философские и общественно-политические статьи. М., 1949. С. 159.
- 33 Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. С. 221.
- 34 *Герцен А. И.* Собр соч. В 30 т. М., 1958. Т. XV. С. 134.
- 35 Там же.
- 36 *Добролюбов Я. А.* Собр. соч. В 9 т. М.; Л., 1961. Т. I. С. 101.
- 37 См.: Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. С. 489-490.
- 38 *Лавров П. Л.* Собр. соч. Пг., 1917. Сер. V. Вып. 1, С. 29.
- 39 *Бакунин М. А.* Избр. соч. Пб.; М., 1922. Т. П. С. 142.
- 40 См.: Утопический социализм в России..Хрестоматия. М., 1985. С. 407 — 408.
- 41 *Бакунин М. А.* Избр. соч. Пб.; М., 1922. Т. И. С.137.
- 42 См.: Утопический социализм в России. С. 408.
- 43 *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 17. С. 418.
- 44 Там же. С. 416.
- 45 Там же. Т. 12. С. 143.
- 46 См. там же. Т. 45. С. 25; Т. 54. С. 440.
- 47 См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 17. С. 417.
- 48 Там же. С. 419.
- 49 Там же.
- 50 *Ленин В. Я.* Полн. собр. соч. Т. 12. С. 146.
- 51 Там же. С. 143.
- 52 Там же. Т. 17. С. 417.
- 53 Там же. Т. 12. С. 145.
- 54 Там же.
- 55 Там же. Т. 17. С. 422; Т. 38. С. 118.
- 56 *Ленин В. Я.* Полн. собр. соч. Т. 15. С. 157.
- 57 *Сартр Ж.-Я.* Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989. С. 323.
- 58 *Сартр Ж.-Я.* Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989. С. 344.
- 59 *Ницше Ф.* Злая мудрость. М., 1990. Т. I. С. 734.

К главе XXIII

- ¹ Антология мировой философии. М., 1969. Т. I. Ч. I. С. 80.
- ² Цит. по: Журнал Московской Патриархии. 1972. № 1. С. 34.
- ³ Цит по: *Григорий Богослов.* Творения. Ч. IV. М., 1844. С. 104.
- ⁴ *Григорий Богослов.* Творения. Ч. 5. М., 1889. С. 6.
- ⁵ *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. М., 1844. С. 5.
- ⁶ См.: *Pannenberg W.* Was ist der Mensch? Gb*tingen, 1976. S. 37.
- ⁷ См.: *Theology Today.* 1989. P. 415.
- ⁸ *Kilbler-Ross E.* On Death and Dying. N. Y., 1969.
- ⁹ См.: *Моуди Раймонд.* Жизнь после жизни. М., 1990.
- ¹⁰ См.: *Grofs., Halifax Y.* The Human Encounterwith Death. L., 1978. P. 54 — 55.

К главе XXIV

- ¹ Журнал Московской патриархии. 1974. № 3. С. 47.
- ² См.: *Швырев В. С.* Научное познание как деятельность. М., 1984. С. 133.
- ³ См.: *Green G.* On seeing the unseen: imagination hi Science and Religion. Chicago, 1981. V. 16.ШР. 15.

- ⁴ См.: *Пригожий Я., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. М., 1986. С. 106 — 107; *Ганденко Я. Я.* Эволюция понятия науки (XVII — XVIII вв.). М., 1987. С. 429, 431.
- 5 *Лаплас П. С.* Изложение системы мира. Л., 1982. С. 366.
- ⁶ См.: *Моррис Г.* Сотворение мира: научный подход. Калифорния, 1990. С. 9, 11, 13.
- ⁷ *Hick G.* Evil and the God of Love. L., 1975. P. 284.
- ⁸ *Hayward A.* Creation and Evolution. L., 1917. P. 70.
- ⁹ *Barbowr L G.* Ways of Relating Science and Theology // Physics, Philosophy and Theology. Vatican, 1988. P. 29.
- ¹⁰ *Ibid.* P. 32.
- ¹¹ *Rolston H.* Science and Religion. N. Y., 1987. P. 29.
- ¹² *Barbour I. G.* Ways of Relating Science and Theology. P. 33.
- ¹³ *Gregorios P.* Science and Faith: Complementary or Contradictory // Faith and Science in an unjust world. Geneva, 1980. V. 1. P. 53.
- ¹⁴ *Green G.* On Seeing the Unseen. P. 25.
- ¹⁵ *Rolston H.* Science and Religion. P. 19.
- ¹⁶ См.: Message of His Holiness Pope Gohn Paul II // Physics, Philosophy and Theology. Vatican, 1988. P. M8.

К главе XXV

- ¹ *Лютардт Х. Э.* Апология христианства. СПб., 1892. С. 474, 475.
- ² *Бердяев Н.* Философия неравенства. М., 1990. С. 72.
- ³ *Бердяев Я.* Философия неравенства. С. 51.
- 4 Богословские труды. Сб. 5. М., 1970. С. 224.
- ⁵ *Августин.* Творения. Ч. III. Киев, 1880. С. 230.
- 6 A Second Collection Papers by Bernard Lonergan. Philadelphia, 1975. P.59.
- 7 См.: *Sollicitudo rei socialis*, n.37.

К главе XXVI

- ¹ См.: *Dominem et vivificantem*, n. 14; 41.

К главе XXVII

- ¹ *Заболоцкий Н.* Столбцы и поэмы. Стихотворения. М., 1989. С. 254.
- 2 *Флоренский Я. А.* Иконостас // Богословские труды. Сб. 9. Издание Московской патриархии. М., 1972. С. 89.
- 3 Журнал Московской патриархии. 1983. № 4. С. 68.
- ⁴ См.: *Яковлев Е. Г.* Искусство и мировые религии. 2-е изд. М., 1985. С. 35.
- 5 См.: *Угринович Д. М.* Искусство и религия. Теоретический очерк. М., 1982. С. 102.
- 6 См.: *Бучило Н. Ф.* Восприятие искусства. М., 1990.

К главе XXVIII

- 1 См.: История искусства зарубежных стран (первобытное общество, древний Восток, античность). М., 1981. С. 55 — 56.
- 2 См.: *Куманский К.* История культуры Древней Греции и Рима. М., 1990; *Мифы народов мира.* В 2т.; *Вебер Л.* Социология религии (типы религиозных сообществ) // Работы М. Вебера по социологии, религии и культуре. М., 1991. ИНИОН. Вып. II.
- 3 См.: *Материалисты Древней Греции.* М., 1955. С. 155 — 156.
- 4 *Аристотель.* Соч. Т. 4. М., 1984. С. 184 — 185.
- 5 См.: *Цицерон.* Философские трактаты М., 1985. С.63.
- 6 См.: *Светоний Гай Транквилл.* Жизнь двенадцати Цезарей. М., 1988. С.185.

- ⁷ См. там же. С. 122.
- ⁸ *Цит. по: Федосик В. А.* Церковь и государство (критика богословских концепций). Минск, 1988. С. 41.
- ⁹ См.: *Ришювич А. Б.* Христианская идеологии, организация христианской церкви. М., 1990. С. 167.
- ¹⁰ См.: Средневековье в его памятниках. М., 1913. С. 247 — 248.
- ¹¹ См.: Саксонское зеркало. Памятник, комментарии, исследования. М., 1985. С. 6.
- ¹² Там же. С. 105.
- ¹³ См.: *Курантов А. Я., Стяжкин Н. И.* Уильям Оккам. М., 1978. С. 43 — 44.
- ¹⁴ См.: История политических и правовых учений. Средние века и Возрождение. М., 1986. С. 50.
- ¹⁵ См.: *Мор Т.* Утопия. М., 1979. С. 258.
- ¹⁶ См.: *Спиноза Б.* Избр. произв. М., 1957. Т. II. С. 258, 260, 263.
- ¹⁷ Английские материалисты XVIII в. М., 1967. Т. П. С. 98.
- ¹⁸ *Гольбах П.* Священная зараза. Разоблаченное христианство. М., 1936. С. 430.
- ¹⁹ Там же. С. 204.
- ²⁰ *Гольбах П.* Письма к Евгению. Здравый смысл. М., 1956. С. 188.
- ²¹ *Гельвециш К.* О человеке // Соч. В 2 т. М., 1974. Т. П. С. 226.
- ²² Парижские коммунары о религии и церкви. М., 1971. С. 13 — 14.
- ²³ Там же. С. 19.
- ²⁴ См. там же. С. 42.
- ²⁵ См. там же. С. 44.

К главе XXIX

- ¹ См.: Петрашевцы об атеизме, религии и церкви. М., 1986. С. 227.
- ² *Берви-Флеровский В. В.* Азбука социальных наук // «Я верю в разум!...» Народники-революционеры об атеизме и религии. Л., 1989. С. 215 — 216.
- ³ См.: *Огарев Я. Я.* Частные письма об общем вопросе // Избр. соц.-полит. и филос. произв. М., 1952. Т. I. С. 731.
- ⁴ *Булгаков С. Я.* Христианский социализм. М., 1991. С. 28.
- ⁵ На пути к свободе совести. М., 1989. С. 103 — 104.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предмет религиоведения	5
Раздел первый ОСНОВЫ ТЕОРИИ РЕЛИГИИ	
Глава I. Определение религии	13
§ 1. Типы определений	13
§ 2. Сущностные характеристики религии	33
Глава II. Детерминация религии	38
§ 1. Социумные основы	40
§ 2. Психологические факторы	43
§ 3. Гносеологические предпосылки	45
Глава III. Элементы и структура религии	49
§ 1. Религиозное сознание	49
§ 2. Религиозная деятельность	54
§ 3. Религиозные отношения	57
§ 4. Религиозные организации	59
Глава IV. Религия в системе культуры	61
Глава V. Функции и роль религии	67
Раздел второй ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ	
Глава VI. Происхождение религии	72
Глава VII. Национальные религии	79
§ 1. Индуизм	79
§ 2. Джайнизм	86
§ 3. Сикхизм	88
§ 4. Парсизм	92
§ 5. Конфуцианство	95
§ 6. Даосизм	98
§ 7. Синто	101
§ 8. Иудаизм	107
Глава VIII. Буддизм	114
Глава IX. Христианство	126
§ 1. Возникновение христианства	126
§ 2. Православие	132
§ 3. Католицизм	140
§ 4. Протестантизм	147
Глава X. Ислам	159
Глава XI. Современные нетрадиционные культы ...	171

Раздел третий
ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Глава XII. Буддийская философия	177
§ 1. Философия хинаяны	177
§ 2. Философия махаяны	181
Глава XIII. Православная философия	188
§ 1. Академическая философия	190
§ 2. Метафизика всеединства	193
§ 3. Новое религиозное сознание	198
Глава XIV. Католическая философия	201
§ 1. Неотомизм	201
§ 2. Неоавгустинизм	206
§ 3. Тейярдизм	209
Глава XV. Протестантская философия и теология	212
Глава XVI. Мусульманская философия и теология	222
Глава XVII. Надконфессиональная синкретическая религиозная философия	233
§ 1. Теософия	234
§ 2. Антропософия	238
§ 3. Агни Йога	241

Раздел четвертый
СВОБОДОМЫСЛИЕ В ИСТОРИИ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Глава XVIII. Свободомыслие как явление духовной культуры	246
Глава XIX. Свободомыслие в древнем мире	253
Глава XX. Свободомыслие в эпоху феодализма	258
§ 1. Свободомыслие в средние века	258
§ 2. Свободомыслие Возрождения	267
Глава XXI. Свободомыслие в новое и новейшее время	271
§ 1. Свободомыслие в новое время в Европе и Америке	271
§ 2. Свободомыслие в России в XVII — XX веках	280
§ 3. Свободомыслие за рубежом в XX веке	289

Раздел пятый
ДИАЛОГ РЕЛИГИОЗНЫХ И НЕРЕЛИГИОЗНЫХ МИРОВОЗЗРЕНИЙ
О ЧЕЛОВЕКЕ, ОБЩЕСТВЕ, МИРЕ

Глава XXII. Мироззрение и его типы	295
Глава XXIII. Человек в религиозном и нерелигиозном мироззрениях ..	299
Глава XXIV. Мироззренческое значение естествознания	307

Г л а в а XXV. Мировоззренческое значение обществознания . . .	317
Г л а в а XXVI. Нравственное значение религиозного и нерелигиозного мировоззрений	323
Г л а в а XXVII. Эстетические проблемы в религиозном и нерелигиозном мировоззрениях	330
Раздел шестой.	
СВОБОДА СОВЕСТИ	
Г л а в а XXVIII. Формирование и развитие представлений о свободе совести	339
Г л а в а XXIX. Свобода совести в истории Отечества	347

Учебное издание

ОСНОВЫ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

**Борунков Юрий Филиппович.Новиков Михаил Петрович.
Яблоков Игорь Николаевич и др.**

Зав. редакцией Л. Б. Комиссарова
Редакторы Е. И. Давыдова, О. В. Кирьязов
Технический редактор А. К. Нестерова
Художественный редактор Е. Д. Косырева
Корректор Л. А. Исаева

ИБ№9863

ЛР №010146 от 25/12.91. Изд. РИФ-68. Сдано в набор 19.04.93. Подп. в печать 12.05.94.
Формат 60X88 /15. Бум, тип. № 2. Гарнитура литературная. Печать офсетная.
Объем 22,54 усл. печ. л. 22,54 усл. кр.-отт 25 46 уч.-изд. л. Доп. тираж 15.000 экз.
Заказ № 536

Издательство «Высшая школа», 101430, Москва, ГСП-4, Неглинная ул., д. 29/14.

Набрано на персональном компьютере издательства.

Отпечатано в Московской типографии № 4 Комитета РФ по печати , 129041, Москва,
"Б. Переяславская ул., д. 46.