

Л.И. Василенко

ВВЕДЕНИЕ
В ФИЛОСОФИЮ
РЕЛИГИИ



Л. И. Василенко

ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ РЕЛИГИИ

КУРС ЛЕКЦИЙ



Москва

Издательство ПСТГУ

2009

УДК 2-1(075.8)
ББК 86.2я73
В19

Василенко Л. И.

В19 Введение в философию религии: Курс лекций / Л. И. Василенко. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. — 248 с.

ISBN 978-5-7429-0382-6

Философия религии – специализированная область философских исследований, где осмысливается факт существования религии, ее источники и основания, ее место и роль в духовной жизни общества и культуры, ее связь с основными жизненными задачами человека, с поисками истины и нравственной правды. Данный курс лекций вводит в тематику философии религии и рассчитан на студентов старших курсов православного вуза и аспирантов.

УДК 2-1(075.8)
ББК 86.2я73

ISBN 978-5-7429-0382-6

© Л. И. Василенко, 2009
© Оформление. Издательство Православного
Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2009

Содержание

Предисловие	5
Глава 1. Исходные философско-методологические вопросы	7
§ 1. Кратко о становлении философии религии	7
§ 2. Предваряющие допущения.....	11
§ 3. Особенности светского отношения к религии.....	14
§ 4. Ситуация выбора.....	18
§ 5. Вопрос об истине	21
§ 6. Религиозный опыт и духовная практика.....	23
Глава 2. Становление философии религии и проект Просвещения.....	25
Глава 3. «Идея Бога»: от Декарта к современности.....	35
Глава 4. Религиозное чувство и религиозный опыт.....	42
§ 1. «Речи» Шлейермахера и споры вокруг них.....	42
§ 2. О прекогнитивности чувств.....	46
§ 3. «Многообразие религиозного опыта» Джеймса.....	50
§ 4. Полемика вокруг Джеймса.....	54
Глава 5. Встречи со Святым Богом и «Святое» Рудольфа Отто.....	59
Глава 6. Феноменология религии: основные идеи.....	69
Глава 7. Феноменология религии: основные представители.....	82
§ 1. Ван дер Леув.....	83
§ 2. Мирча Элиаде	91
§ 3. Фридрих Хайлер	94
§ 4. Иоахим Вах.....	98
§ 5. Опыт Святого или опыт веры.....	106
§ 6. Герменевтическая схема.....	108
Глава 8. Макс Шелер о ценностях и Святыне	111
§ 1. Мир ценностей, духовные чувства и «порядок любви»	112
§ 2. Отношения и вера.....	118
§ 3. Личностные типы.....	121
Глава 9. Экзистенция и религиозная истина	124
§ 1. Бытие и экзистенция	124
§ 2. Вера и духовный страх (Серен Кьеркегор).....	128
§ 3. Вера и истина (Мартин Хайдеггер).....	130

§ 4. Вера и коммуникация (Карл Ясперс).....	133
§ 5. Вера, верность и надежда (Габриэль Марсель).....	136
Глава 10. Поль Тиллих о мужестве веры.....	143
§ 1. Предельный интерес и идолы.....	143
§ 2. Предельный риск и мужество веры.....	145
§ 3. Протестантский профетизм и мужество веры.....	146
§ 4. Религии и квазирелигии.....	150
Глава 11. Персонализм о личности перед Богом.....	153
§ 1. Эмманюэль Мушье: «персонализация веры» и социальная ответственность.....	157
§ 2. Мартин Бубер об отношении «я – ты».....	160
Глава 12. Психологи о религии.....	169
§ 1. Зигмунд Фрейд о подсознании и религии.....	170
§ 2. Карл Густав Юнг об архетипах и даймонах.....	182
§ 3. Поль Рикер и психоанализ.....	192
§ 4. Измененные состояния сознания.....	197
§ 5. Эрих Фромм о духовной радости, благоговении и идолах.....	206
§ 6. Виктор Франкл о религиозной вере и смысле жизни.....	213
Глава 13. Философские вопросы социологии религии.....	220
§ 1. Эмиль Дюркгейм.....	221
§ 2. Гражданская религия.....	228
§ 3. Макс Вебер о протестантской этике и духе капитализма.....	232
§ 4. Скуляризация, модернизация и дескуляризация.....	239

Предисловие

Данная работа является вводным курсом по философии религии, подготовленным для аспирантов и студентов старших курсов ПСТГУ. Философию религии мы отличаем от религиозной философии, задача которой — ставить и решать проблемы с учетом связи изучаемого предмета с Высшей реальностью. Религиозные философы были всегда, начиная с ранней Античности, есть они и в наше время. Курс истории философии в нашем университете (автор В. П. Лега) дает достаточно обстоятельную экспозицию соответствующей тематики. Философия религии — это иная, специализированная область философских исследований, где осмысливается факт существования религии, ее источники и основания, ее место и роль в духовной жизни общества и культуры, ее связь с основными жизненными задачами человека, с поисками истины и нравственной правды.

Задачи философии религии мы понимаем так. Во-первых, критически анализировать, как представители разных религий понимают свою духовную жизнь, ее значение, смысл и все, что ее внутренне определяет. Во-вторых, выявлять, как трактуют разные исследователи общность и различия в духовном содержании религий, с акцентированием на то, с помощью каких познавательных средств мы вправе делать выводы относительно общности и различий. И, в-третьих, анализировать теоретические и методологические основания результатов эмпирически ориентированных религиоведческих исследований в социологии религии, психологии религии, культурологии и других областях. И, восприняв к рассмотрению их результаты, сопоставить их в единой картине общего понимания религий в целом, определив их место и роль. Последняя задача, впрочем, едва ли разрешима в близкой перспективе.

Ряд тем и проблем философии религии унаследованы из наследия европейской религиозной философии в ее диалоге с теистическими религиями. Например, те, которые связаны с восприятием и пониманием Откровения, — единство Бога, мира и человека, вера и разум, бытие Божие, теодицея, бессмертие души и вечная жизнь, религиозный плю-

рализм, причины безверия и др. В нашей книге эти вопросы опускаются, потому что они достаточно хорошо представлены в курсах истории философии и основного богословия.

Данный курс вводит в тематику философии религии и рассчитан на студентов православного вуза, достаточно хорошо осведомленных в религиозоведческих и историко-философских вопросах. Цель курса — обеспечить студентов обоснованными знаниями о различных трактовках философского понимания религии, созданных в XIX–XX вв., об истории их возникновения, их месте в культуре и о взаимовлиянии. Курс раскрывает суть современной философии религии в единстве с имеющимися научными подходами к исследованию религий и рассматривает их философские основания. Введение в философию религии соотносено с курсами истории религии, общего и сравнительного религиозоведения, религиозной философии, психологии религии, социологии религии, философии истории, философской герменевтики, истории свободомыслия, апологетики, науки и религии, истории и теории мировой культуры, миссионерских стратегий в русской религиозной философии и др.

Глава 1.

Исходные философско-методологические вопросы

§ 1. Кратко о становлении философии религии

Философия религии появилась достаточно поздно, если сравнивать с более чем 2000-летней историей философских поисков в целом. Прежде своего появления в качестве особой области философских разработок проблематика философии религии в основном осмысливалась в рамках длительной традиции теологической мысли, где религии рассматривались и оценивались на основе Откровения. Следующий шаг в подготовке философии религии — это вычленение естественной теологии в схоластике, начиная с Альберта Великого и Фомы Аквинского. В естественной теологии, понятой ими как средоточие метафизики, решались вопросы познаваемости Бога разумом, осмысления отношения Бога и мира, Его действительного присутствия в мире и отношений веры и разума. О Боге здесь рассуждали без привлечения данных Откровения, полагаясь на аналогическое соответствие реальностей нашего мира реальностям запредельным. Разграничение естественной и догматической теологии шло в русле общего процесса автономизации разума по отношению к вере.

Такой подход существует и в современной философии религии, хотя томистская аналогия так и не стала хорошо разработанным методом. Но это не закрыло метафизического подхода к религии. Привлечение общих схем описания реальности многие считают имеющим немалое значение для понимания религии. Поэтому и в XX в. некоторые западные и отечественные авторы продолжали соотносить философию религии с метафизикой¹.

Определенную роль в становлении новоевропейской философии религии сыграли философский теизм, деизм и пантеизм Нового време-

¹ См., напр.: *Rahner K. Hearer of the World: Laying the Foundation for a Philosophy of Religion*. N.Y.: Continuum, 1994.

ни, которые были оформлены в виде ряда вариантов метафизических концепций. Рационалисты и некоторые идеалисты попытались объяснить религию через метафизику, что сводило религию к философии, редуцировало духовное к интеллектуальному². Субстанции и другие метафизические сущности не являются предметом какого-либо опыта, в том числе и религиозного. Они изобретаются разумом человека и могут как использоваться, так и не использоваться для достижения определенных целей.

Кризис в повоевропейской метафизике привел к заметной дискредитации естественной теологии, и большую роль сыграл в этом И. Кант. Метафизика все же от этого не скончалась, но философия религии освободилась от редуцирования религий к метафизическому содержанию. В наступившую, как говорят вслед за Хабермасом, «пост-метафизическую эпоху» наметилось движение философии религии в сторону апостериорности, когда внимание переключилось на разработку средств понимания человеческого духовного опыта, соотносящего человека с трансценденцией. Соотнесенность с Высшим стала пониматься как факт опыта, с которым работает мысль исследователя. Началось философское, а затем специальное гуманитарно-научное осмысление религий, их исторической конкретики источников и содержания религиозного опыта, а также наших знаний о Высшем бытии, которые выводятся из такого опыта и становятся результатом его систематизации.

Общий тренд от естественной теологии и метафизики в сторону опытного знания о религии привел к тому, что философия религии перестала быть основным средством понимания религии и уступила многое, хотя и не все, специальным наукам. Были привлечены данные теории познания, философии языка, а также исторических, антропологических, этнографических, культурологических, психологических, социологических исследований религии. В философию религии вошли вопросы, связанные с обоснованностью знаний о религиях, получаемых в конкретных исследованиях. Многие стали связывать задачи философии религии с изучением проблемных ситуаций и осмыслением ценности и адекватности получаемых религиозоведческих знаний. Задача синтеза таких знаний с целью решения вопроса о сущности религии и построения общей теории религии при этом если и ставится, то весьма осторожно.

² Имется в виду характерный для томистской естественной теологии принцип аналогии в высказываниях о Боге, согласно которому любой разговор о Боге ведется только по аналогии с земными реальностями. Следовательно, высказываниям о Боге нельзя придавать онтологическое значение.

В частности, Ю.А. Кимелев, имея в виду этот круг разработок, выделил в современной философии религии в качестве основных два ее вида — философское религиоведение и философскую теологию. Философское религиоведение, которому автор придает особое познавательное значение, ориентировано «прежде всего на понимание феномена религии»³, на осмысление религиозного отношения и религиозного опыта человека в многообразии их проявлений, как они представлены в религиозном знании. «Главенствующей и сквозной проблематикой философии религии во всех ее формах и разновидностях является религиозное знание»⁴, — писал тот же автор позднее.

Философская теология при этом сохраняет, согласно Кимелеву, свое право быть наследницей естественной теологии. Она имеет своим предметом ту Высшую реальность, которая является интенциональным предметом философского богопознания, идущего путем разума от изучения мира к постижению Творца, а также религиозных отношений и устремлений человека, ищущего Бога вне пути Откровения. Примечательно, что у западных авторов это нередко так и называется: путь «снизу вверх» (англ. bottom-up)⁵. На существование этого пути указывает ап. Павел в Рим. 1.20, имея в виду, как это допустимо полагать, античных философов, начиная с Гераклита и до современных ему стоиков и платоников, хотя, вероятно, он имел в виду не только их. «Философское богопознание возможно потому, что Бог пребывает в мире как его сокровенная первооснова», — признает Кимелев⁶.

С его трактовкой можно отчасти согласиться, заметив, что она означает, что установку познающего субъекта на эмпирические знания о религии невозможно оторвать от метафизики, от онтологических допущений о существовании Высшего бытия и о связи человека с ним. Но согласиться можно лишь отчасти, потому что когда речь идет о знаниях, важны не только методы их получения, но и тип рациональности в понимании опыта. В естественных науках мы имеем дело с фактами как опытом, который часто называют «субрациональным», а в религиях — с опытом, отчасти рационально осмысливаемым, а отчасти и сверхрациональным.

³ Кимелев Ю.А. Философия религии: систематический очерк. М.: Nota bene, 1998. С. 38.

⁴ Кимелев Ю.А. Философия религии // Религиоведение: словарь. /Ред. Е.С. Элбакян. М.: Академический проект, 2007. С. 549.

⁵ См., напр.: Полкинхорн Дж. Вера глазами физика: Богословские заметки мыслителя «снизу-вверх». М.: ББИ, 1997.

⁶ Кимелев Ю.А. Философия религии // Религиоведение: словарь... С. 550. Это несколько неопределенное признание можно трактовать как в теистическом, так и в пантеистическом смысле, но не в атеистическом.

Утверждение Кимелева о «сокровенной первооснове» является интерпретацией сверхрационального опыта, где приоткрывается тайна бытия. Она должна пониматься не только в метафизическом значении «сокровенной первоосновы», но и в экзистенциальном смысле. Стало быть, именно для *понимания* феномена религии необходимо привлечение результатов философско-антропологических, феноменологических, герменевтических, экзистенциалистских и персоналистических разработок, относящихся к религии. Понимание религиозных вопросов имеет интенциональный и экзистенциальный характер. Соответственно, в нашем курсе мы лишь минимально привлекаем тематику философской теологии. Тем более, что для осмысления религии мы не считаем гносеологически оправданным превращение религии в объект, в отношении которого применяются требования научной методологии, сформированные на материале естественных наук.

Вместе с тем, мы считаем допустимой и оправданной конфессиональную определенность понимания религии и, соответственно, философии религии, ее согласованность в нашем случае с православной духовной традицией. Православие дает совершенно четкое понимание религии как богочеловеческого союза⁷, которое мы принимаем как само собой разумеющееся. Поэтому мы не видим нужды считать задачей философии религии выяснение сущности религии. Этот вопрос уже решен, и мы не считаем, что требование беспредпосылочности, которое могут предъявлять к философии религии, обязывает отказываться от данного решения. Это не исключает того, что критический анализ утверждений о религиях в разных дисциплинах, безусловно, является задачей философии религии. Будучи нормативной, она вправе привлекать для этого критерии оценки из православного духовного опыта в целом. Этот опыт имеет своих общепризнанных выразителей, каковыми являются свидетели подлинной веры с глубоким подвижническим опытом, профессиональные богословы, основательно представившие духовный опыт традиции в целом, а также христианские духовные писатели, хорошо укорененные в традиции, среди которых могут быть и философы, и ученые-специалисты.

Не бывает религии без религиозной общины. Как писал, например, Хорст Бюркле, «экзистенциальная вовлеченность в собственную религию есть тот ключ, который впервые открывает соответствующий доступ к феноменам чужой религии»⁸. Именно с участием в жизни

⁷ См. работы еп. Михаила (Грибановского), архиеп. Михаила (Мудьюгина), прот. Николая Рождественского и др., а также курс основного богословия В.П. Леги.

⁸ Бюркле Х. Человек в поисках Бога: проблема нехристианских религий. М.: Христианская Россия, 2001. С. 192.

религиозной общины, в соотнесенности с ее традицией мы связываем решение познавательного вопроса об истине. Сказанное не означает утверждения, что в прочих религиях нет не то чтобы истины, но даже намеков на таковую. При таком отношении нет смысла заниматься другими религиями и их исследованиями. Такое отношение отверг еще св. Иустин Философ, когда заявил, что семена Логоса произрастают и приносят свои плоды везде и всюду — во всех религиях и культурах.

§ 2. Предваряющие допущения

Реальное существование трансцендентного Высшего бытия как источника религиозного опыта мы принимаем как само собой разумеющееся. Доказывать это нет особой нужды⁹. Принимаем также антропологическое допущение, согласно которому внутренний мир человека не закрыт и в него может вноситься духовное содержание свыше. Более сильное антропологическое допущение состоит в том, что связь с Богом конститутивна для человека, а значит, теоретически и методологически некорректно рассматривать его как автономное безрелигиозное существо. Человек есть прежде всего *homo religiosus*, а не только *homo sapiens*. Человек не автономен как по отношению к Богу, так и по отношению к той религиозной общине, к которой он принадлежит.

Основным методологическим требованием мы считаем, как это делают и многие другие авторы, соответствие познавательных стратегий и средств предмету исследования. Каков этот предмет? Это религия — сложившийся духовный мир, сосредоточенный вокруг своих святынь и ценностей, вокруг духовной практики общины. Религия конкретно взятая, исторически сложившаяся в ее неповторимости. В ней особо важны религиозный опыт, рассматриваемый в целом, во всех своих аспектах, опыт, в котором определился тип отношения к Высшему бытию, определенным образом понятый и выраженный, а также связанные с опытом институциональные формы поклонения, виды деятельности и поведения. В каждой из областей религиозной жизни действуют свои руководящие принципы, культурные образцы и нравственные нормы, определены их условия и ориентировка на определенные ценности.

Сочетание социально значимой стороны дела с опытом веры отметил, например, еще кн. С. Трубецкой: «Религия может быть предвари-

⁹ Онтологические допущения, такие как «существует Бог» и «существует связь с Ним», принимаются как основополагающие. Например, как у Карсавина: «Религиозное есть то, что связано с Богом, а с Богом все связано» (*Карсавин Л.П. О началах.* СПб: YMCA-Press — Scriptorium — Мфра, 1994. С. 25).

тельно определена как *организованное поклонение высшим силам*. Такое поклонение — будь то поклонение чувственное, материальное или же служение в духе и истине — предполагает несомненную для верующего сознания реальность тех высших сил, которым оказывается почитание. Вместе с тем оно предполагает веру, т.е. религиозное настроение, выражающееся в определенной системе культа и системе представлений о божественном. Самая вера не сводится к разуму, чувству или определению воли, но обнимает собою все эти способности нашего духа»¹⁰.

Характеристика Трубецкого важна тем, что акцентирует роль веры и духовной практики, трактуемых не индивидуально, а как вера и практика общины. Религиозный опыт не следует отрывать от веры, истины и подлинной нравственности, от союза Бога и человека, где есть верность и путь к высшей жизни. Некоторые добавляют — также и подлинной красоты, о чем мы здесь, к сожалению, не имеем возможности говорить. Опыт и познание неразрывны. Если в религиозном опыте главное — это определенное отношение к Богу, то оно неотрывно от веры, от ее смыслового содержания и жизни по вере¹¹. Смысл не является чисто индивидуальным, он обретается в сообществе, где есть единство духа по смысловой принадлежности и единство в нормах и целях действий.

О религиозном опыте нередко говорят, неоправданно сужая его содержание до состояния сознания того, кто переживает высшее присутствие. Например, А.П. Забияко пишет: «Религиозный опыт — состояние психики, в котором человек осознает себя пребывающим в контакте со сверхчеловеческим существом или могуществом, ощущает свою причастность к инобытию, к запредельной обыденному миру реальности»¹². Опыт здесь описан в терминах одних только субъективных состояний психики, переход от которых к реальности Высшего бытия не особенно ясен. А при неясности можно думать, что субъективным выражениям опыта религиозные люди бездумно придают онтологический статус. В действительности религиозный опыт, если он подлинный, — это не просто переживания отдельно взятым субъектом особых состояний сознания, тем более не «контакт»¹³, но реальная личностная встреча с Богом, осмысленная и целенаправленная духовная практика,

¹⁰ *Трубецкой С.* Религия // Энциклопедический словарь. СПб.: Брокгауз и Ефрон, 1899. Т. XXVI. С. 539–540.

¹¹ Это подчеркивает Кимелев, отмечая, что вера — это не только отношение к Богу, но также знание Бога и жизненная практика. См.: *Кимелев Ю.А.* Философия религии: Систематический очерк. С. 73 и сл.

¹² *Забияко А.П.* Религиозный опыт // Религиоведение: словарь... С. 413.

¹³ «Контактерство» и всякого рода медиумизм, «channeling» и пр. — это из обихода New Age, а не из настоящей религиозной жизни, где встречи и общение реальны.

развертываемая в русле определенной традиции, которая охватывает многих участников.

Субъектом религиозного опыта А.П. Забияко считает, как видно из сказанного, просто религиозного человека. Мы же считаем таковым и отдельно взятого человека, и то сообщество, которому он принадлежит, — всех тех, с кем каждый соучаствует в общности духовного пути, в общности поклонения Богу и устроения жизни по заданным религиозией принципам. Согласиться с этим автором тем не менее можно в том смысле, что в такие сумрачные времена, как нынешние, когда индивидуализм и взаимное отчуждение заметны во многих областях жизни, довольно трудно выявить сверхиндивидуального субъекта религиозного опыта, особенно если исследователь находится вне традиций.

Когда утверждают, что состояние современной духовной жизни таково, что в ней превалирует индивидуализм (к примеру, у христиан-либералов), явно или неявно предполагают, что человек не способен к глубокому взаимному доверию и жертвенной самоотдаче. Экзистенциалисты называли подобные вещи коммуникацией и «бытием-вместе-с-другими», понимая под этим следующее. Это осмысленное участие в духовной общности, где есть разделяемые всеми участниками сверхличные ценности и святыни и связанная с ними вера, взаимная ответственность, деятельность под знаком истины и верность.

Невозможно доказать, что утрата такой способности необратима. Некоторые авторы, ссылаясь на В. Дильтея и других, говорят о «мобилизующей силе выдающихся событий», благодаря которым аморфное поначалу сообщество обретает духовное единство и стратегию жизни, которые возрождают и объединяют всех участников¹⁴. Пример мы видим в событии Исхода в жизни древних израильтян, когда был заключен Завет на основе Закона Моисеева. Другой, уже новозаветный, пример — у ап. Петра, который писал ранним христианам о том, как глубоко они внутренне изменились благодаря возвещению и принятию Евангелия — изменились все вместе и каждый в отдельности: были раньше каждый сам по себе, в разброде, вне истины, спасения и благодати, «некогда не народ, а пыле народ Божий» (1 Петр. 2.10), народ, вошедший в свет Истины.

Приверженец религии, если он является ее ответственным участником, входит в религиозное сообщество, развивает и углубляет чувство принадлежности к нему и принимает его условия, нормы и образцы духовной работы (ее «закон жизни»), чтобы обрести духовный опыт и пройти духовный путь, который религия предлагает для достижения

¹⁴ См.: *О'Коллинз Дж.* Фундаментальная теология. СПб.: Изд-во св. Креста, 1993. С. 49.

поставленных ею целей. Поэтому исследователь религии, вообще говоря, должен согласовать свои методы с условиями, нормами и задачами духовной практики, принятыми в религии, с нормами отношений в ней. Но он не перестает быть исследователем, он находит факты и идеи, нужные для понимания предмета, отбирает те, которые оценивает как относящиеся к сути вопроса, и синтезирует в единой картине. И тогда создается познавательный образ религии, понятой изнутри ее бытия в свете истины.

В силу сказанного разумна философская предпосылка, согласно которой духовный опыт исследователя религии, ставшего ее участником, вошедшего в смысловое поле общности, открывает лучший путь к пониманию ее специфики. Он значим также и для понимания других религий. Мы имеем полное право осмысливать какую-либо религию через призму опыта веры в своей общине. Опыт должен осмысливаться и оцениваться в рамках духовной практики религии в целом, которая его поддерживает и направляет.

§ 3. Особенности светского отношения к религии

Утверждения, что религиозный опыт и его носитель — человек — соотносены с Высшим бытием, которое реально существует независимо от исследователя, считаются представителями светской методологии религиоведения гипотезами. Высшее бытие они называют «гипотетическим конструктом».

В зарубежном религиоведении связь с Высшей реальностью признают охотнее, чем в светском образованном сообществе России. Светские религиоведы в России нередко утверждают, что рассмотрение религии как связи с Высшим, как бы ни понималась эта связь, субъективно и ненаучно. Иногда называют его «априорным», как если бы оно не привлекало опыта, приемлемого для историка, этнографа, культуролога, психолога, социолога и др. А факты влияния на духовную жизнь социальных, культурных, экономических, политических, демографических, исторических и др. причин светские религиоведы подают так, как если бы только они обеспечивали объективное понимание религий. И утверждения о связи с Высшим относят к теологии, к конфессиональной ангажированности.

Пример этого мы видим у А.Н. Красникова. Защищая атеистический «принцип исключения трансценденции», он заявил в стиле недавней идеологической борьбы с Церковью, в терминах «диверсии без динамита», следующее: «Религиоведческая парадигма была взорвана

изнутри так называемыми “христианскими религиоведами”. Осознав, что открытое неприятие религиоведения, характерное для теологии второй половины XIX — начала XX вв., не принесит должных результатов, религиозные философы и теологи избрали другую тактику и стали активно внедрять теологические идеи в науку о религии»¹⁵. И в совсем недавнем издании повторил: «Если “принцип исключения трансценденции” игнорировался каким-либо верующим ученым, то в его лекциях, докладах и публикациях наука о религии превращалась в *религиозную философию* или теологию, а он сам рано или поздно оказывался вне религиоведческого сообщества. Зачастую это сообщество было более терпимым к материалистическим концепциям религии, чем к христианской теологии»¹⁶.

Это подано от имени научной методологии при отсутствии ясного указания автором, что считать наукой и где ее границы. Религия представит при таком понимании не более чем совокупностью социальных, национальных, культурных, психологических и биологических детерминаций из прошлого, действующих в условиях среды в настоящем. Впечатление еще и такое, что здесь неявно принят принцип устранения ценностного содержания (социокультурного, а не только религиозного) из когнитивного. Но единой методологии нет даже в естественных науках, не говоря о гуманитарных. Научное отношение к реальности явно или неявно подразумевает, что наши знания о вещах всегда неполны, всегда ограничены возможностями методов их получения. А тот тип рациональности, который представляется автору как сам собой разумеющийся, ориентирован на опыт субрациональный, а не сверхрациональный.

А.Н. Красников, потребовав устранить всякую «теологию», не вправе утверждать, что он верен мировоззренчески нейтральной позиции. Сравним эту ситуацию вот с чем. Юм и Кант утверждали, что причинно-следственные связи мы приписываем событиям, не имея достаточных оснований доказать их объективное существование. Желавшие могли неосновательно подумать, что в реальности нет каузальности. Но Кант и Юм не доказали, что ее нет в реальности. И наука не отказалась от причинно-следственного описания реальности после критики Юма и Канта. «Принцип исключения каузальности» всерьез никто вводить не будет. Так же и с религией как связью с Высшим¹⁷.

¹⁵ Красников А.Н. Методология классического религиоведения. Благовещенск: Библ. журнала «Религиоведение», 2004. С. 127. Между тем, если что-то оказалось «взорвано» в том смысле, что не выдержало испытания на прочность, то его качество было не самым высоким.

¹⁶ Религиоведение: Энциклопедический словарь. М.: Акад. проект, 2006. С. 859.

¹⁷ Связь с Высшим имеет, очевидно, некаузальный характер, если сравнивать с теми закономерностями, которыми занимаются науки.

К «теологии» нередко относят многое из того, что ею не является. Например, те экзистенциально-смысловые целостности, передаваемые в религиях из поколения в поколение, которые не поддаются полной рационализации и не получают догматического выражения. А без их понимания утрачивается смысл вероучений. И не всякое признание бытия Божия следует относить к теологии. Да и теология существует в разных вариантах, где по-разному строятся отношения со специальными науками. Авторы, занявшие негативистскую и некоммуникативную позицию недоброжелательности к тем, кого они считают «теологами» (в том числе и к теологам настоящим), едва ли избежат искажения и затемнения создаваемого ими образа религии.

Впрочем, не все светские религиоведы таковы. Те, кто не забывает о призвании философа служить истине, признают право «конфессиональных» исследователей изучать религии, допускают, что их духовный опыт имеет положительное значение. Они готовы согласиться, что «гипотеза Бога» имеет немалые объяснительные возможности и экзистенциальное значение, и не будут смешивать его с простоватым понятием душевным «утешением». Многие принимают позицию осторожного методологического агностицизма, а не атеизма и не закрыты для диалога. Нередко они считают себя способными достигать, не вовлекаясь в жизнь религий, объективности и теоретической убедительности в их изучении. Например: «Нерелигиозный исследователь, используя методы современной науки... имеет возможность успешно познавать и различные феномены религии и ее сущность. Отсутствие религиозной веры восполняется фундаментальной и ответственной религиоведческой образованностью и компетентностью»¹⁸.

Насколько отсутствие действительно хорошо восполняется — это вопрос. Без постоянной самокоррекции в диалоге с представителями религий здесь не обойтись. Так же, кстати, и для исследователя-христианина, если он возьмется изучать, например, буддизм. Помянутую компетентность следует отнести преимущественно к анализу социально-культурных аналогов глубинных экзистенциально-смысловых целостностей в религиях, воздействий религии на духовно-нравственное состояние личности, а также тех социальных функций религии, которые могут эффективно осуществляться независимо от истиности самих религий. Компетентность полезна, в том числе и верующим, особенно если они по-любительски смотрят на социально-культурные проблемы, чтобы лучше уяснить, что же в религиях является подлинным смысловым ядром, а что результатом объективации в виде культурных эквивалентов и социальных функций.

¹⁸ Основы религиоведения / Под ред. И.Н. Яблокова. М.: Высшая школа, 1994. С. 9.

Многие представители атеистического религиоведения разделяют неявную предпосылку единообразия психики и мышления человека в разных религиях, культурах, в разные исторические эпохи, у разных народов и у современного человека. Но это неприемлемо для философии религии. Доказать единообразие фактами практически невозможно. Неприемлемо оно и в гуманитарно-научном плане, если вспомнить немецкую дискуссию XIX в. о том, чем является человек — естественным существом (Naturwesen) или культурным существом (Kulturwesen). Культуры, как известно, весьма отличаются по своим духовным корням и содержанию, по своей связи с традиционными религиями, и они по-разному формируют внутренний мир личности.

В XX в. к этим спорам был привлечен тезис о том, что человек — это экзистенция, это нечто большее, чем он представляется себе самому и другим людям. Сейчас уже немыслимо пренебрегать тем, что многое в человеке сформировано не только культурой, но и личным устремлением к смыслу жизни, которое может выводить за пределы культуры. Короче, духовная жизнь верующего человека не является видоизмененной мирской (светской, секулярной) жизнью. Более того, посетитель религиозного опыта — это субъект, прошедший определенный путь и достигший особого духовного состояния, такого, в котором открывается восприятие скрытых глубинных измерений бытия.

«Принцип исключения трансценденции» означает, во-первых, *недоверие* к тем, кто располагает религиозным опытом, и неосновательный отказ таковым в праве на голос. Во-вторых, привлечение «гипотезы Бога» не сужает, а расширяет поле познавательных возможностей и ориентирует на многогранное понимание реальности. «Гипотетичность» Бога разумно сочетать с принятием того, что эта гипотеза имеет весьма высокую вероятность быть истинной. В-третьих, научное исследование — не единственный вид познавательной деятельности человека. В религиях есть практическое познание, и это ясно из следующего: убедительность «гипотезы Бога» обосновывается результативностью правильно поставленной жизни согласно вере. Уместно вспомнить, что Макс Шелер отличал знания, ориентированные на обладание, от знаний образовательных и спасительных¹⁹. В религиях роль последних особенно велика: образовательные знания формируют личность, а спасительные — отношения с Высшим. В-четвертых, в основах первой методологии есть предположение о заведомо безрелигиозной автономной природе человека, о существовании, как говорили марксисты, некоей «родовой сущности» человека. Но кто, где и как видел эту «сущность» или указал методически ясный путь к ней? Данную предпосылку тоже

¹⁹ Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 41–47.

следует оценивать как «гипотетический конструкт», принимаемый как предмет атеистической веры, не поддающейся научному обоснованию.

Несмотря на издержки светского религиоведения, не нужно отрицательно отвечать на вопрос, вправе ли наука изучать религию извне с ее чисто человеческой стороны, как сложившуюся систему с определенным социально-культурным содержанием. А.М. Пятигорский пишет: «Возможно ли из описания религии как внешне наблюдаемой системы сделать вывод о ее теории, о ней самой... и о том, как она сама себя описывает? Я думаю, что в принципе возможно»²⁰. Потому что есть священный текст и есть культура, которая сосуществует вместе с религиозными традициями и тесно с ними переплетается, многое от них вбирает в себя, хотя питается также и из других источников.

О прямом и полном «генерировании» содержания культуры религиозной традицией говорить не следует, а роль текста в современном религиоведении, как замечает Пятигорский, все более релятивизируется. Если с автором соглашаться, то с оговоркой, что необъективируемое содержание в жизнеспособных религиях никуда не исчезло, так что для полноты понимания религии нужно вдумчиво сочетать то, что объективировано, с тем, что остается прикровенным внутренним содержанием.

§ 4. Ситуация выбора

Мы принимаем принцип доверия к тому религиозному опыту, в котором открывается действенное присутствие Божие. Это — разумное доверие к сверхразумному источнику опыта. Разумность не требует строгой логической доказательности. Суть этого разумно принятого доверия в том, что если есть религиозный опыт, то существует вне психики человека та высшая реальность, которая опосредованно обнаруживает себя в этой психике, инициирует опыт и тоже заслуживает доверия, если этот опыт не ведет к дискредитирующим последствиям. Ричард Суинберн называет это «базисным принципом рациональности» и пишет: «Принцип доверия гласит, что мы должны верить в то, что вещи таковы, какими кажутся, если и до тех пор пока у нас нет свидетельства о том, что мы ошибаемся... Большинство случаев религиозного опыта выдерживают такую проверку»²¹. С этим сочетается

²⁰ Пятигорский А.М. Избранные труды. М.: Языки русской культуры, 2005. С. 50.

²¹ Суинберн Р. Есть ли Бог? М.: ББИ, 2006. С. 115. Автор является английским философом и православным богословом.

принцип «притяжения трансценденции» (Габриэль Марсель²²), который означает вовлеченность человека, в том числе и исследователя, в осуществление действительного присутствия Божия в мире. Это не вынужденная вовлеченность, а результат свободного согласия личности и ее конструктивной решимости.

Те, кто принимают, что в религиозном опыте реально приоткрывается Высшее бытие и его действительность в земной жизни, вправе утверждать, что «гипотеза Бога» вытекает из *веры* в Его существование. Вера — это, конечно, не гипотеза, а доверие и верность той истине, которая открыта свыше и вверена для осуществления жизни в истине. Исповедание и свидетельство такой веры вовсе не унижает достоинство разума. Вера нередко сочетается и с любовью к предмету.

Существование, с одной стороны, светского религиоведения, с другой — научного отношения к религии, веры — с третьей, ставит философа религии в ситуацию выбора по вопросу, чем должна быть философия религии и методология религиоведения.

1) Методология создает искусственный образ религии, подаваемый как «научный», когда исследователь привлекает те нормы осмысления и оценки, которые выработаны не в религии, а в других областях. Нередко необоснованный «принцип исключения трансценденции» здесь сочетается с другим принципом, который тоже невозможно доказать, а именно: религию делают сами люди, без всякого содействия свыше, а встреч с Богом не бывает. Аналитик произвольно выделяет из религиозной жизни как целого какой-то отдельно взятый предмет, представляющийся рационально приемлемым, отбрасывая то, что он считает «бесполезным», «непонятным» и «бессмысленным», рассматривает предмет независимо от остального и придает ему универсальный характер. Он конструирует понятный ему и его адресату образ религии, а не воспроизводит ее как есть²³.

2) Методология осуществляет действительно научную программу исследования религий. Она изучает религию как явление историческое, социальное, психологическое, как факт культуры и национального бытия, где раскрывается появление и становление религии в разных ее аспектах. Она рассматривает религию в ее внутреннем содержании и в ее взаимосвязях с другими религиями, с различными социальными институтами, культурой, экономикой, этнонациональной психологией, социально-историческими процессами и политикой. Это позволяет, в

²² Марсель Г. Присутствие и бессмертие. М.: ИФТИ им. св. Фомы, 2007. С. 300.

²³ Это образ религии как чисто земного явления. Принцип методологического атеизма принял, например, В.И. Гараджа (*Гараджа В.И. Социология религии. М.: Инфра-М, 2007*). Критику такого отношения см.: *Шахов М.О. Религиозное знание, объективное знание о религии и наука // Вопросы философии. М., 2004. № 11. С. 65 сл.*

частности, сравнивать религии между собой и находить в них нечто типическое, структурную общность, осмысливать ее в разных аспектах, при всем том, что уникальность глубинного содержания каждой религии этим не отменяется.

Научность здесь понимается нами так. Это, во-первых, объективное описание того, что наблюдаемо, того, что и как в религиях происходит, т.е. событий и динамики. Во-вторых, предпочтительное внимание к тому, что повторяется, чтобы получать содержательные обобщения и типологию. Причинно-следственные объяснения и модели взаимодействия и развития, опирающиеся на опытное обоснование и теоретические идеи, здесь являются результатом этого круга исследований. Присутствие теологии как средства ненаучного объяснения и оценки описываемых феноменов здесь не приветствуется. Но присутствие философии уместно, если она может предложить что-то конструктивное в плане обоснования и методологии.

Такой подход нередко называют «объективирующим», а соответствующие ему наблюдения — внешними. В его рамках наблюдаемое содержание предстает не связанным с экзистенциальными стремлениями и задачами человека. Но если принимать, что восприятие религиозных феноменов неотделимо от экзистенциально-смыслового содержания, тогда объективацию нередко будут осуществлять не иначе как искусственным образом. Это не значит, что она не нужна, но она не всегда уместна.

3) Методология феноменологическая и герменевтическая реализует собственно философское отношение. Важно не только то, что происходит, но и смысл происходящего — как для участников происходящего, так и для его исследователя. Насколько приоткрывается этот смысл, зависит от степени вовлеченности в события, от деятельного сопереживания, от активного участия в серьезных духовных задачах, трагедиях и победах в реальной жизни. Тот, кто предпочитает оставаться на позиции самоотстраняющегося наблюдателя, едва ли придет к полноте понимания такого смысла событий²⁴.

Эти принципы согласовываются со смысловым ядром и духовной практикой той религиозной общины, которой принадлежит исследователь. Предмет им не конструируется, а принимается как данный, а его содержанием являются отношения с Богом и духовная практика. Он конституирован в своих смысловых горизонтах до того, как им за-

²⁴ Отмечали, например, что «переживание глубинного духовного единения с отечеством» у Гоголя предоставило разуму ту «зрячесть», которая вместе с чувством боли за других ввела его, если сравнивать с Чаадаевым, в другое — «сопереживающее» — понимание путей и судеб России. См.: *Лазарева А.Н.* Мистика и нравственно-религиозное самосознание // *Этика религиозного опыта.* М.: ИФ РАН, 1998. С. 28–29.

пялась мысль исследователя. Если же исследователь не принадлежит общине, он может признать за ней право на истину, вступить в творческий диалог и войти в общее с ней смысловое поле (не без сознательно принятого риска внутренне измениться). А поскольку метод должен соответствовать сути предмета и основания выбора метода должны быть прозрачны для приверженцев других методов, то это позволяет им критически оценить его результаты.

Там, где возникает вопрос о смысле, ценностях и святынях, есть место для философии. Доступ «к самим вещам», если вспоминать Гуссерля, т.е. к смысловым значениям, ценностям и святыням своей религии, а также к тому, чему надлежит быть, открывается через духовный опыт жизни в ней, через вхождение в ее интенциональный контекст. Он дает язык описания и критерии оценки не только своей религии, но и других религий. Можно сказать иначе: экзистенциальная вовлеченность в свою традицию дает средства ее понимания и интерпретации других²⁵. Она формирует разумность как способность отдавать себе отчет в том, какова духовная реальность. Разумность означает готовность признать и то, что есть дистанция между реальностью и ее воспроизведением в наших философско-религиозных и научно-религиоведческих представлениях. Эта дистанция должна стать предметом критического осмысления, она предоставляет исследователю свободу понимания и открывает путь к творческой коммуникации в своей традиции и с представителями других традиций.

§ 5. Вопрос об истине

Есть вопрос, который не слишком заботит светских интеллектуалов, а именно: вопрос об истинности той или иной религии. Религиовед, работающий в светском исследовательском, экспертном или учебно-образовательном центре, по условиям своей социальной роли и взятых обязательств, может быть, невольно, а может, и сознательно, оставить этот вопрос без внимания.

Но истина остается целью философских поисков. Тем более, что она ценна не только теоретически, но и экзистенциально. Многие и поныне решают вопрос о свободе человека в непосредственной связи с вопросом об истине. Для христиан это решение соответствует сло-

²⁵ Любовь к своей традиции открывает путь к ее углубленному пониманию, утверждает бытие своего предмета. Уместна аналогия с человеком в состоянии влюбленности: «Чтобы понять его, надо быть самому влюбленным. В противном случае окружающие будут рассматривать влюбленного как сумасшедшего» (Гостев А.А. Образная сфера человека в познании и переживании духовных смыслов. М.: ИП РАН, 2001. С. 14).

вам Христа: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8.32). Но она существует среди многообразия мнений, которые согласуются с ней в лучшем случае частично или не соответствуют ей. Истина уникальна. А научная методология, как известно, уникальным не занимается. Она ориентируется на универсальное, типичное, будь то в религиях или в других областях исследований. Сказанное не унижает науки, а только указывает на реальную ситуацию. Христианство, если смотреть на него глазами науки, не будет уникальным среди других религий, в нем будут искать общее с ними, что может в корне противоречить его сути.

Какая именно истина ожидается в результате исследовательского поиска? Вл. Соловьев в ранние годы ставил вопрос так: во всецелой реальности, в глубинах мировой духовной жизни таится всеединая истина, которая при внимательном взгляде может как бы «проступить» в любом отдельно взятом фрагменте этой реальности, тем самым конституируя его в новом качестве. Это «проступание» Соловьев интерпретировал как «софийность» и подводил под эволюционистскую схему духовно-исторического развития. И эта интерпретация, и схема развития давно потеряли значение, причем и для позднего Соловьева. Но его исходная интуиция многих привлекает и поныне, тем более что она нередко встречалась у разных философов в разные времена. Интуиция ведь не предмет опровержения. В применении к нашей тематике это означает, что любая религия, любой духовный феномен, которые раньше представлялись ничем между собой не связанными и ничем друг другу не обязанными, приобретают определенное место и статус во всеединной картине.

Эта интуитивная картина, впрочем, описывается по мере ее наполнения конкретикой скорее как складывающаяся или как восстанавливаемая из исторического забвения система, чем как реально осуществленный итог пути. Она подается как восстанавливаемая, — и это требование нормативное, которое самой интуицией не задается, — потому что она нужна ее ревнителям для влияния на судьбы культуры и общества. А в некоторых случаях, более того, она подается как проект спасения Европы и мира. По этому пути пошел, как известно, Мирча Элиаде, для которого *Sacrum* является той священной первореальностью, которая таится везде и всюду, но, будучи прикровенной, проявляется в самых разных религиях. В силу того, что она многими практически забыта, Элиаде требует ее возврата на подобающее ей главное место в жизни человека и общества. Но озадачивает здесь то, что прошлое, идеализированное и бесппроблемно поданное, получает примат над настоящим и будущим, а также намерение, быть может, неявно

выраженное, создать универсальную религию, которая придет на смену религиям существующим.

Если принять, что святость Бога означает Его истинность и Его трансцендентность, то не следует искать ту священную первореальность, единую для разных религий, которая являет себя как высшая Сила. Предполагаемая «наука о Священном» не должна быть целью научного познания в силу того, что сам этот предмет ему не доступен. Где же искать истину? Говорят, в конкретных исследованиях, посвященных всему многообразию духовного опыта в полноте его содержания в каждом случае. Нужно выявить его универсальное содержание там, где это удастся сделать, а там, где не удастся, — перейти к творческому диалогу исследователей. Но что будет предметом и целью диалога?

В свое время Вл. Соловьев связал интуицию Всеединства с богочеловеческим идеалом, согласно которому средоточием всей религиозной жизни человечества является Богочеловек Христос. Отношение к Нему, вера в Него и есть суть христианского религиозного опыта. Это решение — совсем не в духе Элиаде, который ориентирует на восстановление прекрасного былого, по сути, искусственно конструируемого. Богочеловеческий идеал, напротив, ориентирует на будущее, па Новый Завет как богочеловеческий союз во Христе, на грядущее торжество Сына Божия. Неповторимая специфика и принципиальная новизна христианства становится понятнее в соотнесении с тем универсальным содержанием, которое выявляется в прочих религиях мира. Их изучение поэтому важно для решения современных духовных проблем.

§ 6. Религиозный опыт и духовная практика

Религиозный опыт — это не просто высокие переживания встреч с Высшим с прекрасными и полезными результатами, как многие думали после известной книги Джеймса «Многообразие религиозного опыта». Это опыт установления и углубления личностных отношений человека с Богом, единения с Ним, опыт движения по пути к Нему. Это также опыт духовного возрастания личности на пути, опыт, который личность разделяет с другими соучастниками той религиозной общины, где есть общность пути. Это также опыт обретения полноты и осмысленности жизни, вхождения в горизонт основополагающих смыслов бытия.

Этот опыт неотрывен от духовной практики, от того, что Ганс-Георг Гадамер назвал «свершением», а о. Георгий Флоровский обозначил как тот подвиг, без осуществления которого нет духовного пути и, соответственно, решения духовных задач и достижения духовных целей

религии. Еще античные философы понимали, что высшее познание неосуществимо без систематической работы над собой на избранном пути.

Духовная практика — не чисто индивидуальна, она разворачивается в религиозных сообществах, где создается коммуникативная среда духовного общения тех, кто стал на определенный духовный путь. Здесь определяются нормативно принятые формы общения, традиции духовной работы, типы отношений с наиболее опытными и зрелыми представителями и выразителями традиций, нормы и критерии оценки качества самой работы, ее соответствия поставленным целям.

Христианство настаивает на том, что духовный путь — это путь покаяния и духовного возрождения, путь непрестанной молитвы в любви и благодарении, путь преодоления страстного состояния, путь подвижнического служения. Путь и подвиг совершаются под знаком подлинной Истины, отвергающей пути заблуждения, и ведет к ее обретению. Религиозность человека, ставшего на этот путь, приобретает активно экзистенциальный характер, она означает «бытие-с-Богом», становящееся основой межличностных взаимоотношений в общине.

Энергичное и деятельное устремление к Богу, открытость и доверие к Нему означают полнокровность жизни, готовность принять в качестве руководящих начал своей жизни то, что исходит от Бога и открывается человеку при встречах с Ним. Вершинное осуществление религиозного опыта — это не просто связь с Высшим, а полнокровное общение с Богом, в котором человек по-настоящему становится человеком.

Глава 2.

Становление философии религии и проект Просвещения

Просвещение — это, согласно Иммануэлю Канту (1724–1804), «выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по своей собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине — это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. Sapere aude! — имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения»¹.

Эти слова, в своем роде классические, Кант сказал за 5 лет до преступной Французской революции и выразил ими уныние многих интеллектуалов тех дней. По замечанию Канта, Век Просвещения еще не был просвещенным, но препятствий этому, считал он, оставалось все меньше, и дорога вперед открыта. Кант, очевидно, проигнорировал древнее понимание просвещенности как сопричастности высшему свету и, кроме того, не сформулировал, а куда, собственно, вышли, если действительно вышли, и ради чего. Тем более, что и свободное применение разума Кант на практике не выводил за пределы послушания властям предержащим, так что мера свободы осталась неразъясненной. Но другие авторы писали о том, что цель движения



¹ Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Соч. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 27.

была определена, что был проект Просвещения, который претендовал на свершение исторического масштаба. Его инициаторы пошли на риск переделать мир на новых началах во имя антропоцентрической веры в величие человека и всемогущество его разума.

Век Просвещения как исторический период, в который совершались определенные и притом весьма разные события в социальной жизни, науке и культуре, конечно, отличался от того образа или проекта, который создавался Кантом и теми, кто предписывал, каким этот век должен стать. Отрицательная реакция на проект была весьма сильной и опиралась на наследие традиций в их конкретном историческом бытии, на так называемую «культурную память». Напротив, ревнители проекта предписывали в качестве нормативного надисторический образ человека, который должен мыслить автономно, самоутверждаться, который не нуждается в высших санкциях, не подотчетен Богу, сам должен определять нравственные нормы деятельности и отвечать за все последствия. Он призван не влечить жалкую жизнь, повинуюсь обстоятельствам, а достичь самореализации и успеха, организовать порядок общественной жизни на демократических началах, определять цели и направления его изменений, с опорой на то, что считали естественными правами человека. Любое явление культуры они отправляли на суд разума, которому предоставили право оправдывать или отвергать.

Проект Просвещения подогревал конфликт светской культуры с религиями и работал на секуляризацию. Навязывалось мнение о ненужности религий для прогресса. Религиозные традиции оценивались ревнителями Просвещения как не нужные взрослому человеку — в них одни лишь старые предрассудки и авторитеты, заведомо неприемлемые для свободной и творчески активной личности. Эти авторитеты, как утверждалось, оставляют человека в инфантильном состоянии². Более того, они были признаны опасными: всем памятливы были религиозные войны XVI в., которые разрушили духовные основы былой европейской культуры и унесли огромное число жизней. Серьезный диалог между религией и культурой исключался. Идеологи Просвещения занялись дискредитацией христианства как интеллектуально, психологически и морально неубедительного.

Католический Рим, но и не только он, дал этому немало неприятных поводов. В частности, он насаждал авторитет иерархии, который был отвергнут активистами Просвещения как несовместимый с достоинством человека и свободой его духа. Но авторитет, вообще говоря,

² Подлинное совершеннолетие человека не означает его атеистического самоутверждения. Христианин, чуткий к высшей воле, берущий на себя полноту ответственности в служении Богу и ближнему и достигший духовной зрелости, вовсе не инфантилен.

разумно допустим во многих областях человеческой деятельности, его отличают от авторитаризма как неоправданного преклонения перед авторитетом. «Авторитет, — писал Гадамер, — если он занимает место собственных суждений, и в самом деле становится источником предрассудков. Однако это не исключает для него возможности быть также источником истины; эту-то возможность и упустило из виду Просвещение... Никто не приобретает авторитета просто так, его нужно завоевывать и добиваться»³.

Деятели Просвещения погрестили тем, что на место старых авторитетов поставили новых идолов — это Природа, Разум, Цивилизация и Прогресс. А также новую религию в виде интеллектуально-морального учения без особого мистического и догматического содержания, без конфессиональных признаков, без связи с древними церковными традициями, но с минимально необходимым для религии признанием Высшего бытия и сопутствующей морали. Они хотели «сделать религию» по аналогии с тем, как создавались науки, техника, цивилизация, социальный порядок и др., — для общего блага, для единства общества, для поддержания нравов и порядка. Антицерковный деист Вольтер известен афоризмом: «Если бы Бога не было, Его следовало бы выдумать». Искусственная религия понадобилась не как истина, а как средство поддержки их деятельности⁴.

Но реальные, исторически сложившиеся религии не умирали вопреки всем усилиям с ними покончить. Факт того, что не удавалось разрушить чувство ответственной принадлежности верных своим церквям⁵, сколь бы ни стало проблематичным их положение, побуждал светских интеллектуалов ставить вопросы, почему это так и для чего религии нужны. Рационально-научное отношение к миру обязывает внимательно относиться к фактам, в том числе и к тем, какие не ожидалось и не вызывали симпатий. Сопротивление и активность религии продолжались, когда многие области человеческой деятельности были выведены за пределы религиозного влияния. Это следовало разумно объяснить, что вело к корректировке проекта и частичной реабилитации ранее отвергнутого. Тем более, что основная смысловая связка проекта — чем

³ Гадамер Г.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. С. 331-332.

⁴ С.С. Аверинцев писал: «Бог как человеческое "изобретение" — это кощунство; но в перспективе апофеоза рационалистической социальной "архитектуры" — применительно к эпохе Вольтера вспомним о строительной символике масонов! — вещи выглядят по-иному: изобретение само по себе есть нечто великое» (Аверинцев С.С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 334).

⁵ Верные церквям противодействовали проекту, считая, что в его основу легла та ложь, которую обличал еще пророк Иеремия: «Они солгали на Господа и сказали: "нет Его..."» (Иер. 5, 12).

больше автономности разума, тем больше свободы — не подтвердилась: рационализацию общественно-политической жизни и технико-экономической практики уже в XIX в. стали критиковать за отчуждение и порабощение человека.

Формирование философии религии стало ответом на это стремление понять. Она не взяла на себя догматические обязательства по отношению к церквям. Религию трактовали как связь с Высшим, которая осознается в верованиях, реализуется в культе и оформляется в обрядах. Это, конечно, далеко не полная характеристика религии. Но для первоначальных рабочих нужд пригодна. Как убедиться, что такая связь реальна, какова она и как осуществляется? В XVIII в. многие считали, что гносеология должна решить этот вопрос и закрыть его. Однако эта связь не наблюдается как факт и рационально не выводится из доступных науке фактов. Религиозная вера, осуществляющая связь, не выводится из научных фактов, как и не опровергается ими. А признание рациональной допустимости такой связи означало также признание возможности прямого вмешательства свыше в земные события, т.е. возможности чуда и Промысла.

Сложилась гносеологически неопределенная ситуация. Ее ярко выразил Кант своими антиномиями чистого разума. Она, во-первых, позволила атеизму считать себя рационально допустимым⁶, хотя атеизм одним этим не удовлетворился и агрессивно атаковал религию. А во-вторых, она давала также место и агностическому фидеизму, сторонники которого дискредитировали разум во имя веры, не без влияния Лютера и раннего протестантизма. Поводом для фидеизма послужили начавшиеся сомнения разума в себе и своих возможностях, когда он не смог предложить убедительные решения указанного и других вопросов. Но насколько разумна и основательна дискредитация разума, даже если цель поддержать веру кажется благой? Ясно, что истину следует искать между крайностями.

Определенная часть рационалистов понимала, что полный разрыв преемственности с прежней европейской культурой невозможен и не нужен. Проявив гносеологическую осторожность, эти рационалисты признали возможность связи с Богом и действия Божия в мире. Но одного признания мало для философии религии. Для снятия гносеологической неопределенности и обоснования связи с Высшим, независимым от вероучительных доктрин, были предложены метафизические решения. Они не нуждались в научных доказательствах и в опоре на

⁶ При невозможности, однако, доказательности: логически не доказуемо, что нет Бога и невозможна связь с Богом, как и то, что конфликт веры и разума неизбежен и неизбежен.

догмат. К примеру, **Г.В.Ф. Гегель** в «Лекциях по философии религии» предоставил разуму, действующему в единстве с Абсолютным Духом, все полномочия строить эту философию. В его системе религия трактовалась как предварение Духа, как его частичная манифестация, историческое время которой отошло.



Есть явная преемственность Гегеля с ранними рационалистами-метафизиками XVII в. Декартом и Спинозой, которые исходили из внутреннего опыта рациональной самоочевидности бытия Божия, опыта его высшего созерцания. В их постановке вопроса дает себя знать преемственность со средневековым и античным пониманием разума, высшей способностью которого признавалось познание бытия Божия. Но у Гегеля уже нет памятования о том, из какого духовного опыта пришла вера в Бога и куда она ведет, независимо от его прогрессистской схемы. Доктрину прогресса многие признают мифологической картиной эпохи Просвещения, не имеющей серьезных оснований⁷.

Ссылка на самоочевидность «идеи Бога», однако, не убедила. Во-первых, «опыт самоочевидности» не совпадал у разных философов. Во-вторых, не всегда осознается связь разума с религиозной верой и приписываемой ей интерпретацией, имеющаяся по крайней мере у некоторых из тех, кто говорит о самоочевидности бытия Божия. А в-третьих, где религиозной веры нет, есть или должна быть вера философская как изначальное доверие к бытию, к его разумности и к способности разума постигать его истину, без которых «опыт самоочевидности» едва ли возможен. Все это, предполагаю, было у старых рационалистов и у Гегеля. Но изначальное доверие, как и другие естественные силы человека, вообще говоря, пугаются в поддержке благодати, чтобы не изнемоть в мире, полном хаоса и зла. Подробнее об этом см. главу «Рационализм о Боге».

Немногие, например Паскаль или Кьеркегор, отстранили повоевропейскую гносеологию вместе с рационалистическим пониманием разума. Они признали, что путь *ratio* не ведет к Истине, что связь с

⁷ Если считать мифами те структуры сознания или схемы мышления, которые заимствованы от других и не продуманы до конца. А если не продуманы, то вводят в заблуждение, привязывают к тому, от чего нужно освободиться.

Богом осуществляется в сердце человека (в библейской вере), имеет жизненно важное, смыслообразующее значение для человека, особенно для его нравственности, и она означает личное единение человека с Высшим как Богом живым, Богом как Личностью. Велико значение ее свободного принятия для полнокровной жизни человека и его духовной свободы. Это открыло путь возврата к досхоластическому пониманию разума как укорененного в сверхразумной жизни человеческого духа, которую Паскаль назвал «логикой сердца».

Но таких, как Паскаль, было немного. Реакцией на крайности рационализма стал романтизм. Вместе с ним к рассмотрению философско-религиозных вопросов были привлечены установки на углубление во внутренний мир личности, на изучение ее духовного опыта. Вместо обоснованной научной методологии была сделана ставка на религиозные чувства и переживания, на осмысление художественных образов, мифов и религий, передающих опыт таких переживаний. Здесь важна фигура **Фридриха Шлейермахера**, который критиковал проект Просвещения в лице тех, кто презирает религию. Подробнее об этом см. главу «Религиозное чувство и религиозный опыт».

Рационалисты и идеалисты это не приняли, ссылаясь на то, что чувства и переживания открывают широкий путь субъективизму и не разрешают вышеуказанную гносеологическую проблему. Но романтизм опирался на богатые слои до- и внепросвещенческой культуры и его наследие пережило своих критиков. Уровень аргументации в пользу чувств и переживаний повысился в философии жизни и в экзистенциализме, а также в трудах Макса Шелера, который лучше других понял, что как бы ни были высоки и прекрасны чувства, они не имеют серьезного духовного значения вне любви к Богу. Ревнителю Просвещения не смогли убедить в том, что уход от традиций действительно освобождает, поскольку с их первоисточниками связаны жизненно важные смыслы. Просвещенцы правы в том, что старые традиции, как и возврат к ним, могут, вообще говоря, поработать и духовно обесточивать своих приверженцев, если традиции деградировали, но «правду ответов» (термин о. Георгия Флоровского) проект Просвещения не нашел на путях отрыва, как бы ни доказывали, что христианство на Западе — это сплошной ужас.

Эти же слои культуры подпитывали также философию Канта и Гегеля. Кант выступил против нравственного релятивизма просвещенцев и заявил о непреложности нравственных принципов и норм, придав им форму категорического императива. Опираясь на императив, он оправдал также и религию, избавившись, как он считал, от гносеологической неопределенности в вопросе о связи с Богом. А идеалист Гегель, крити-

кую Просвещение за разрыв с традицией, обратил внимание на Христа и первым из философов написал «Жизнь Иисуса», хотя и в арианском ключе, приписав Иисусу немало своего⁸. Религия не была отвергнута Гегелем, а, напротив, принята как имеющая право быть и как идущая по путям исторического становления. Эти пути ограничивались предваряющими философию ступенями динамики пантеистически понятого Мирового Духа, чем Гегель фактически повторил предрассудок Просвещения, что разум выше религии. В итоге опять нет «правды ответов».

Серьезная религия предлагает своим последователям больше, чем философы-рационалисты, идеалисты и романтики. Она призывает внутренне измениться, принять Высшую правду для руководства своей жизнью, поставить в правильную связь с Богом все стороны не только личной, но и общественной жизни⁹. Иногда это называют «целостным отношением» к Высшему, при котором религия становится действующим фактором социальной жизни, морали и культуры и значимым социальным институтом. Духовная работа в религиозных общинах оказывает или должна оказывать далеко идущее влияние в больших социумах в целом.

Далеко не все, что тогда происходило в европейской культуре и социальной жизни, определялось проектом Просвещения. Жизнь европейских обществ и культуры была заметно сложнее, да и само «Просвещение» понималось неоднозначно, если сравнивать, например, Францию и Германию. Некоторые заметили, что Просвещение начало служить кумирам (с этого и началось современное неоязычество). С конца XVIII в. духовно чуткие авторы увидели несостоятельность проекта и его притязаний. Они признали, что человек не способен быть хозяином собственной судьбы и свободно строить свое великое светское будущее. В XIX и XX вв. сторонники проекта предлагали его новые версии, но их оппоненты открыто признали, что религия нужна, чтобы преодолеть деградацию и распад культуры, вызванные этим проектом. В культуре появилась религиозная обеспокоенность. В XX в. это стало очевидно практически всем, кроме идеологов, не хотевших честно мыслить. Стала понятной неуместность требования *ratio* — решать,

⁸ Обращали внимание на Христа также и романтики, погрешив в том, что сближали Его с Дионисом. Спустя время, Ницше, мастер срывать все и всяческие маски, апеллировал к Дионису уже из антихристианских соображений, разоблачая также нигилизм, затаившийся в пост-просвещенстве второй половины XIX в. См.: *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. М.: Весь Мир, 2003. С. 100–101.

⁹ Если высказываться в духе Св. Писания и его церковного понимания, религия — это не просто связь с Богом, но богочеловеческий союз со Святым, и это не просто внешний договорной «союз с Богом», это живой союз, жизнь с Богом по Его заповедям «в завете» и «во Христе».

что ценно в религиях, а что нет. Предмет исследования, т.е. религия, предполагает другое, не амбициозное к нему отношение.

Со второй половины XIX в. продолжателем проекта Просвещения стал т.н. «модерн» и связанный с ним модернизм, а к концу XX в. единственным наследником проекта остался секуляризм, который вяло выживает в обмирщенной атмосфере «постхристианского» Запада. Он не в состоянии предложить новые конструктивные идеи, он не против того, чтобы религиям дать место на рынке второсортной духовной продукции, если, конечно, религии пойдут на снижение уровня навстречу спросу. Но если речь заходит о верности Господу, о жизнестроительной роли религий, о свидетельстве истины и нравственной правды развращенному миру и если это защищает философия религии, тогда секуляризм вытесняет религии на положение маргиналов. Нет недостатка в критике в адрес секуляризма, постепенно уступая которой, он охотнее примет в свой арсенал что-нибудь примитивное в духе New Age, чем из христианского наследия европейской культуры.

В современной западной культуре заметны два оппонента проекта Просвещения и секуляризма — постмодернизм и неоконсерватизм. Постмодернизм слишком элитарен, чтобы сливаться с New Age. Радикальный критик Просвещения, он сознательно отказывается от его «великих мифов» — величия разума, веры в объективную рациональную истину как основу жизнестроения, во всемогущество человека-творца, в благость его природы (т.н. «естественного состояния»), в универсальность культуры, образцовой цивилизации и секулярного общественного порядка. Отказывается он и от «великих нарративов» мировых религий, поспешно объявив их умершими. Постмодернист ратует за плюрализм истин и ценностей, за удобную и приятную игру с материалом разных культур и религий. Эта игра никого ни к чему не обязывает. Гносеологию и методологию он отвергает или дискредитирует, отвергнув культ разума и ссылаясь на то, что вместо истины он добывает одни лишь частично обоснованные знания, ценность которых он не намерен признавать. Постмодернист спокойно может быть атеистом или теистом, или находится в любом из промежуточных состояний.

Вопросы об изначальной истине, об основополагающем смысле бытия, об основаниях выбора и последовательности мышления не волнуют постмодерниста, поскольку он отказался признать, что есть высшая истина, открываемая Богом, что есть Его замысел о том, каким должен стать человек. Верность традиции и религиозно-нравственная ответственность для него так же не важны, как и для Просвещения. Творческая личность, как и в проекте Просвещения, самоутверждается, но не

на целях Просвещения, к которым его ревнители относились всерьез, а в эстетской игре, которая не притязает на переделку реальности. Утопии отвергнуты, реальность рассыпалась на фрагменты, святынь нет, есть только игры, их правила устанавливают и меняют сами игроки, которые одновременно и судьи. Свободно меняя правила, они никогда ничего не нарушают, всегда правы, не связывая себя верностью обязательствам и надеждам. Игра оказывается важнее реальных жизненных проблем.

Религию можно разыграть, симулировать, провоцировать, или с ее помощью кого-то провоцировать. Можно талантливо, артистично и мастерски красиво выразить ее тонкости, недоступные пониманию среднего человека. При таком отношении о серьезной философии религии говорить не приходится, поскольку тезисы о невыразимости Абсолюта и зависимости любых высказываний о Высшем бытии от языка и интерпретации считаются исчерпывающими суть дела, а также отменяющими право традиционных религий на заслуживающий внимания «разговор о Боге». Но можно ратовать за «интимное» отношение в таинственной Глубине, свободное от каких-либо привязанностей, и собирать элитарные «тусовки» для своих, узкие группы тех, кто принимает условный набор ценностей, приоритетов, убеждений и образцов поведения. Любой, желательно, не лишенный таланта и не дилетант, может присоединиться к игре, но, если захочет, может и уйти, устав от несерьезности игр, и тогда о нем без особых сожалений забудут. Постмодернизм по-своему может располагать к тому, чтобы принять положительный религиозный опыт и вернуться к Богу ради серьезного отношения к вещам, ради обретения подлинной реальности.

Неоконсерватизм — еще один западный оппонент проекта Просвещения, отрицательная реакция на модернизацию, своего рода «контрмодерн». Проект Просвещения неоконсерваторы сочли неисправимым, а от Нового времени они приняли экономическую систему капитализма и демократический правопорядок, признав их способными обеспечить свободу предпринимательства и свободу совести, бороться с перерождением государства в тоталитарный режим и защищать справедливость. Неоконсерватизм противодействует нарастанию негативных социально-правственных явлений на Западе, ратует, не без влияния Вебера, за возврат к духовному наследию героически-наступательного периода становления протестантства, особенно кальвинизма и пуританства, и защищает уважение к закону и социальный порядок, а строгую трудовую и традиционную этику сочетает с либерализмом в экономике.

В полемике с модернизмом и постмодернизмом неоконсерватизм возлагает на них вину за деморализацию и социальную деградацию. Старопротестантские религиозные ценности его сторонники считают (в Штатах) основой социальной стабильности и экономической эффективности и ратуют за религиозное обновление общественной жизни и культуры путем возврата к истокам традиций. Но действительно ли существовал и воспроизводим ли, если он был, тот идеальный образец, к которому пужно вернуться, да и возможен ли сам возврат, — эти вопросы ставят оппоненты неоконсерватизма. Они указывают, что модернизация обществ связана не столько с деятельностью рационально мыслящими интеллектуалами и богемной части западной культуры, сколько с технико-экономической и менеджерской практикой современного этапа экономической деятельности.

Глава 3.

«Идея Бога»: от Декарта к современности

Вольтер изобразил Бога «Великим Часовщиком», запустившим мировой механизм, Кант — высшей моральной инстанцией, пужной, чтобы вознаграждать за добро. У некоторых космологов Бог вводился, чтобы стабилизировать Вселенную, когда оказалось, что научные модели не смогли объяснить ее устойчивость. Бог в таких схемах не творит чудес, не имеет никаких планов по отношению к миру и не действует в таинствах. Таким был деизм (от лат. *Deus* — Бог) — верование, что Бог, «Автор Природы», как назвал Его Декарт, создав Вселенную, пребывает вне мира, предоставляет все действию законов природы и не вмешивается в ход событий. С закатом века Просвещения и после французской революционной катастрофы интерес к деизму сошел практически на нет.

Рене Декарт (1596–1650) и его последователи, выступив под знаменем рационализма, заявили, что индивидуальный естественный разум способен сам, без поддержки свыше, достичь основополагающих безошибочных истин. Здесь не было отказа от привлечения опытных данных, естественнонаучных или духовных, по разуму передавались все полномочия решать, какой опыт заслуживает доверия, а какой — нет. Религиозному церковному опыту не придавалось серьезного познавательного значения.

Декарт в «Размышлениях о первой философии» заявил, что единственный путь к Богу, убедительный для ума, — это путь через самопознание и через «понятие Бога». Первый выразился в известной формуле «*cogito ergo sum*»¹, а второй — в представлении о Боге как всесовершенном Существо.



¹ Обычный перевод с лат. — «мыслю, следовательно существую». Мамардашвили и ряд других авторов предложили лучшую, на наш взгляд, формулировку: «Я мыслю — я есть».

Разум человека, согласно Декарту, способен самостоятельно прийти к безошибочной истине о Боге, убедиться, что Бог есть и что Бог бесконечен, всесовершенен, в высшей степени разумен, всемогущ и что Он сотворил сущее. Речь идет о разуме человека духовно собранного, духовно родившегося заново, как это понимали в античной философии, начиная с Сократа. Хаотичное бытовое мышление не может прийти к безошибочной истине. Вера в высшую способность разума познать и с несомненностью убедиться в бытии Божьем — характерная черта подхода Декарта: «Существование этой способности я принял за первое основоположение, из которого вывел наиболее ясное следствие, именно что существует Бог — Творец всего существующего в мире; а так как Он есть источник всех истин, то Он не создал нашего разума по природе таким, чтобы последний мог обманываться в суждениях о вещах, воспринятых Им яснейшим и отчетливейшим образом»².

Рассуждения Декарта напоминают Августина, когда он признает, что его восприятие Бога первичнее восприятия себя. Они напоминают также известный онтологический аргумент Ансельма Кентерберийского, который затем своеобразно выразил Бонавентура: «Если Бог есть Бог, то Бог есть». У Декарта это приобрело следующий вид: в нашем понятии Бога содержится необходимость Его существования. Для выработки «понятия Бога» как абсолютно совершенного Существа он рассудил так. Несомненно, что я существую, но в глубине души я осознаю себя, с очевидностью, существом конечным и несовершенным. А значит, помимо меня существует абсолютное бесконечное совершенство, представление о котором дает мне понимание того, что сам я несовершенен. Откуда оно могло появиться у несовершенного существа? Единственный очевидный для Декарта ответ — Сам Бог предоставил разуму идею абсолютного совершенства. Следовательно, Бог существует как всесовершенное Существо. И любое несовершенное существо изначально зависит от всесовершенного. Это и есть «аксиома зависимости» Декарта, которую он осознавал, по его собственным словам, «с наивысшей очевидностью».

«Идею Бога» как совершенного Существа Декарт считал «врожденной идеей», «в высшей степени истинной», что тоже напоминает некоторых средневековых схоластов, воспринявших влияние платонизма. Прочитируем из его «Размышлений о первой философии»: «Бог, создавая меня, вложил в меня эту идею — дабы она была во мне как бы печатью его искусства; нет также никакой необходимости, чтобы этот знак был чем-то отличным от самого творения. Но из одного лишь, что меня создал сам Бог, вытекает в высшей степени достоверная мысль, что я

² Декарт Р. Соч. Т. 1. М., 1989. С. 306.

был создан по Его образу и подобию, и именно это подобие, в коем заключается идея Бога, воспринимается мной с помощью той же способности, благодаря которой я воспринимаю и самого себя. Это означает, что, когда я обращаю острие своей мысли на самого себя, я не только понимаю, что я несовершенная вещь, зависящая от кого-то другого, — вещь, неограниченно устремляющаяся все к большему и большему, т.е. к лучшему, — но и понимаю, что Тот, от кого я зависю, содержит в себе это большее неограниченным образом и только в потенции, но актуально, как нечто бесконечное, и потому он — Бог. Вся сила моего доказательства заключена в том, что я признаю немислимым мое существование таким, каков я есть по своей природе, а именно с заложенной во мне идеей Бога, если Бог не существует поистине — тот самый Бог, чья идея во мне живет, Бог — обладатель всех тех совершенств, коих я не способен постичь, по которым я могу некоторым образом коснуться мыслью, Бог, не имеющий никаких недостатков. Из этого вполне ясно, что Он не может быть обманщиком: ведь естественный свет внушает нам, что всякая ложь и обман связаны с каким-то изъяном»³.

Многие философы отметили, что подобное рассуждение логически непротиворечиво, а значит, не может быть несомненным. Бытие Божие Декарт обосновывает тем, что есть «идея (понятие) Бога» в душе человека, а это «понятие» объясняет тем, что Бог является причиной его появления в разуме человека. Это логически недопустимый круг.

Оппоненты Декарта увидели его ошибку в том, что свой опыт он выразил именно в «понятии Бога». Это логически невозможно: если Бог понятийно выразим, тогда Он попадает в ряд реальностей, определяемых в понятиях, реальностей сотворенного мира, следовательно, перестает быть Богом. (Понятия, как известно, — это средства разума для осмысления сути вещей). А если Он не выразим в понятии, тогда понятия Бога не существует. **Людвиг Витгенштейн** (1886-1951) писал о недостаточности не только понятийного, но и обычного человеческого языка: «Высшее не выразить предложениями».

Декарт дал повод для сомнений в способности разума достичь истины о Боге. Скепсис имел как безрелигиозное (у атеистов), так и религиозное выражение. Последнее связано с именем **Дэвида Юма** (1711–1776), заявившего в «Диалогах о естественной религии», что если человек решил стать христианином, то ему лучше дистанцироваться от таких, как Декарт, и не переоценивать свой разум: «Человек, в должной мере сознающий несовершенства человеческого разума, с крайним рвением обратится к истине откровения; тогда как надменный догматик, уверенный, что он в состоянии воздвигнуть полную теологию».

³ Декарт Р. Соч. Т. 2. М., 1994. С. 43.

ческую систему при посредстве одной только философии, отнесется с презрением ко всякой другой помощи и отвергнет этого постороннего наставника. Быть философом-скептиком является для ученого первым и самым существенным шагом к тому, чтобы стать здравым верующим христианином»⁴.

Отсутствие интеллектуальной несомненности того, что предложил Декарт, современники заметили быстро. В полемике с Декартом другие философы-рационалисты придумали такие варианты рационального понимания Бога, как «Субстанция» (Спиноза) и «Монада всех монад» (Лейбниц).



Бенедикт (Барух) Спиноза (1632–1677) посчитал, что Декарт чрезмерно занят собой, из-за чего Высшее бытие ушло на второй план по отношению к «Я». Декарт вовсе не собирался потерять себя в любви к Богу, чтобы вновь обрести себя в истине. Свой духовный опыт Спиноза понимал и описал по-иному. Спиноза устремился к Богу как Первобытию, чтобы обрести с Ним глубокое внутреннее единство и познать Его. Не будем заниматься вопросом, было ли его видение единства с Богом реальным или иллюзорным. Обратим внимание на то, что Спиноза увидел себя и все мироздание пребывающими в Боге, в Его руках. Бога он воспринял как абсолютную Причину сущего и назвал Субстанцией. Субстанция должна быть

только одна. Свое «Я», как и «Я» любого другого человека, Спиноза назвал модусом, а не субстанцией. Любое существо, будь оно разумным или неразумным, любая вещь укоренены в Высшем бытии, присутствие которого в мире ничем не ограничено: «Все, что есть, есть в Боге, и без Бога ничто не может существовать и ничего нельзя познать, минуя Бога» («Этика», 1.15).

Немецкий романтический поэт и философствующий мистик XIX в. **Новалис (1772–801)** не случайно назвал этого мыслителя «человеком, пропитавшимся чувством Бога». Спиноза выразил свой духовный опыт пантеистически, что странно для человека, долгое время изучавшего Ветхий Завет в иудейской школе, пока его не изгнали из синагоги. Но Спиноза не меньше Декарта был убежден в истинности своего опыта, думая, что личное восприятие безошибочно. Предпочтение собственно-духовного опыта традиционному характерно не только для рациона-

⁴ Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1965. С. 564.

листов Нового времени, но и для многих других — как на Западе, так и в России.

Готфрид Лейбниц (1646–1716) — оппонент Декарта и Спинозы, но тоже рационалист. Он настаивал на очевидности бытия Божия для разума и считал Бога «Монадой всех монад» — «Монархом божественного Государства Духов». Решение это напоминает стоическое. Декарта он упрекал: «Я мыслю — я есть» — это истина не разума, а факта, психологическое чувство субъективной несомненности. Не менее достоверен предмет моей мысли: я осознаю не только себя, но и то, о чем думаю.

Варианты понимания Бога, предложенные разными рационалистами, невозможно свести воедино, если они столь по-разному выразили самоочевидность бытия Божия. Более поздние философы писали, что рационалисты ошиблись, притязая понять Первоначало средствами одного лишь мышления. Очевидность Высшего бытия оказалась неубедительной. Если бы она достигалась путем разума и если бы результат стал одним и тем же для всех путников, то не было бы нужды в вере.

В XX в. о недостаточной очевидности бытия Божия говорят, ссылаясь на требование эвиденциализма⁵. Сторонники этой позиции настаивают, что только разумная обоснованность (очевидность) оправдывает принятие утверждений веры. Это требование эвиденциалисты заимствовали из Просвещения. Утверждая, что оно не осуществимо в отношении веры, они говорят о ее иррациональности, как если бы вера непременно отключала критическую функцию разума. В действительности вера сверхрациональна и одновременно разумна. Сверхрациональность состоит в том, что вера приносит разуму истину о Боге, потому что получает свыше и передает разуму то, что ей вверено. В этом смысле бытие Божия очевидно для веры. Разумность же состоит здесь не в рациональной доказуемости и самоочевидности, а в том, что мы в состоянии дать отчет в том, на основании чего мы признаем то, что утверждаем.

Один вариант обоснования истин веры разумом таков. Несмотря на невозможность логически доказать истину веры, мы располагаем достаточным объемом аргументов и косвенных данных, позволяющих признать, что разумнее думать, что Бог есть, чем что Его нет. И если признать истину веры достаточно хорошо обоснованной гипотезой, открываются неплохие объяснительные возможности, каковых мы лишимся, если от нее откажемся. Слово «достаточность», однако, может

⁵ См. обсуждение этой позиции: Беседа с Алвином Плантингой // Вопросы философии. М., 1994. № 1. А также: *Clark K.J. Religious Epistemology* // The Internet Encyclopedia of Philosophy — <http://www.iep.utm.edu>. Плантинга считает, что истина бытия Божия принимается разумом просто как базовое суждение, которое доказывать нет нужды.

стать субъективно оценочным: в одних сообществах и культурах нечто считается достаточно обоснованным, а в других — нет. К примеру, кто-нибудь скажет в одном сообществе, что убедительность не выходит за пределы 50 %, значит, ее не хватает, тогда как в другом месте возразят, что ее не менее 50 %, значит, достаточно.

Другой вариант обоснования связан с тем, что вера не сводится к разумной гипотезе. Вера экзистенциальна, она связана с осмысленностью жизни, с глубинной решимостью сердца, с его свободой (подлинной, а не мирской), с жизненной стратегией, поступками и действиями. Истина веры убедительна по результатам жизни согласно вере, по критерию духовной практики, или, если по Евангелию, — по плодам. И если, например, некто выражает свою веру формально правильно и требует признавать себя православным, это не гарантирует, что его вера настоящая.

За пределами философии есть еще одно возражение Декарту. Существует заповедь: «Не делай себе кумира» (Исх. 20.4). Кумира творит человек и ставит на место Бога. Не обязательно золотого тельца. И делает это не без горделивости. У Декарта это «утопченный кумир», придуманный разумом в виде «идеи Бога». Но Бог ли подбросил в глубину души человека этого кумира? Но если «идея Бога» не от Бога, тогда нет доступа разума к Богу — должен бы сказать Декарт. Л.П. Карсавин заметил, что если Бог абсолютно недоступен, тогда нет никаких оснований думать, что «идея Бога» не является нашим измышлением⁶. А Его недоступность объясняется только тем, что воля человека отказывается идти к Богу, маскируя свой выбор воображаемым представлением о недоступности. Отсюда понятен деизм.

Вл. Соловьев в работе «Первое начало теоретической философии» поставил под вопрос самоочевидность и субстанциальность того субъекта, который горделиво заявил: *Cogito ergo sum*. Это не самоочевидность, а проблематичность. Реально осознается не сам субстанциальный субъект, а его образ: «*Я сознаю себя всегда как только субъекта своих психических состояний, или аффектов, и никогда как их субстанцию*»⁷. Но на самоочевидности субъекта Декарт строил свою систему.

Декарт мог бы возразить: пусть Соловьев считает субстанциальность субъекта вторичной, так ведь именно Бог непрестанно ее поддерживает. Соловьев ответил бы, что Декарт перевел вопрос из философии в религию и отказался от обычного понимания субстанции как

⁶ Карсавин Л.П. О Началах. СПб.: YMCA-Press — Scriptorium — Мера, 1994. С. 22–23.

⁷ Соловьев В.С. Соч. в 2-х тт. М.: Мысль, 1988, Т. 1. С. 785. Курсив автора. Сравн. с заявлением: «Декартовский субъект мышления есть самозванец без философского паспорта» (С. 781).

такого бытия, которое само поддерживает себя неопределенно долго⁸. Остается добавить, что нужна вера, которая утверждает живую связь с Богом и вводит в познание Бога. Если же нет живой связи, знание о Боге перестает быть несомненным.

В конце XX в. **Мераб Мамардашвили**, вопреки всем оппонентам, оценил ход мысли Декарта как серьезный, ссылаясь не на опыт самоочевидности, а на *действие Божие* в душе человека. Отождествлять ли восприятие этого действия с созерцанием? Платонически мыслящий философ так и сделает и заявит о созерцании Высшего бытия. Но Мамардашвили воздерживается от сближения с платонизмом.

Декарт, согласно Мамардашвили, говорил: «Ведь Бог существует, это несомненно, потому что мы не могли бы что-то назвать Богом, если бы Его уже не было в нас; то есть тот факт, что я называю что-то Богом, и есть действие этого Бога»⁹. Действует Бог как всеовершенное Существо. А Его совершенство, — привлекает Мамардашвили из письма Декарта, — состоит в простоте и чистоте Его действия: «...Идея, которую мы имеем о Боге, говорит нам, что в Нем есть только одно действие — абсолютно простое и чистое»¹⁰.

Совершенство тем самым — трансцендентная полнота высшей активности Бога. Она проявляется в глубине души человека. Если он расчистит свой разум от затемняющих чувственных восприятий и обманчивых образов, а сердце от гордости, он смиренно осознает в себе присутствие и действие Бога. «Идея Бога» приобретает у Мамардашвили энергично-символический характер, она означает приобщенность глубины человека действию сверхмощной высшей силы.



⁸ О.Е. Иванов предлагает такое решение: не следует говорить о самоочевидности и самодостаточности «чистого Я» в смысле Декарта, но можно и нужно говорить о его соотносительности с Логосом, от которого оно и обретает реальность, утверждается в служении Слова и Слово. См.: *Иванов О.Е. Метафизика в богословской перспективе*. СПб., 1999. С. 43.

⁹ *Мамардашвили М. Картезианские размышления*. М., 1993. С. 51.

¹⁰ Там же. С. 61.

Глава 4.

Религиозное чувство и религиозный опыт

В конце XVIII в. притязания рационализма и Просвещения на роль судей в вопросах религии отверг философский романтизм, а в XIX в. — прагматизм, философия жизни и др. Первым нужно назвать **Фридриха Даниэля Эрнста Шлейермахера** (1768–1834). Он занимался не только философией религии, но и философской герменевтикой, протестантской теологией и проповедью под лозунгом «назад к Лютеру». Идеи Просвещения он отверг вместе с рационализмом и деизмом. Как и Лютер, он поставил на первое место личную веру и духовную жизнь в общине верных, признавая, что вне общины религии нет. Но по своей формации он совсем не Лютер. Биографы писали о большом влиянии Фридриха Шлегеля, который помог Шлейермахеру увидеть взаимосвязь духовной жизни личности с культурой¹.

Романтики XIX в. противопоставили познавательным схемам рационалистов чувство и заявили, что высокие чувства проникают в суть предмета глубже, чем разум. Искусство, символ, миф, художественный образ, с их точки зрения, лучше наук выявляют таинственную глубину вещей. Они призвали «вчувствоваться» в суть великого поэтического произведения, мифа, священного текста, чтобы понять их. Шлейермахер привлек это для защиты тезиса, что религия имеет собственный источник и предмет, который открывается именно через чувство, и это — факт духовного опыта. Такой опыт нельзя объявлять не имеющим права быть.

§ 1. «Речи» Шлейермахера и споры вокруг них

Полемическая работа «Речи о религии к образованным людям, ее презирующим» (1799) адресована интеллектуалам конца XVIII — начала XIX в. В ней автор решительно заявил, что суть религии не подсуди-

¹ См.: Niebuhr R. Schleiermasher on Christ and Religion. N.Y.: Scribner's, 1964.

на пи метафизике, пи догматике, пи этике добрых дел. То, что в них есть, относится не к сердцевине религии, а лишь к ее оболочке. Сердцевина образована переживанием особого *религиозного чувства*. Оно описывается так. Сущее охвачено Бесконечной и Вечной реальностью. Высшая зависимость от Бесконечного переживается как чувство, испытываемое каждым участником религиозной жизни. Субъектом чувства является отдельно взятый человек. Целью является установление отношений с Высшим. И хотя слово «отношение» здесь не прозвучало, указано то отношение, которое становится результатом переживания, а именно — поклонение. Это чувство не порабощает, не растворяет личность в океане Безличного, а выводит благочестивую душу на вселенские горизонты истории и культуры. Б. Вышеславцев назвал эту зависимость «свободной зависимостью».



Прочитируем Шлейермахера: «Искать и находить это вечное и бесконечное во всем, что живет и движется, во всяком росте и изменении, во всяком действии, страдании, и иметь и знать в непосредственном чувстве саму жизнь лишь как такое бытие в бесконечном и вечном — вот что есть религия»². В этом чувстве личность осознает и познает свое единство с Высшим средоточием духовного мира. Постигание и чувство в религии едины: религия говорит о высшей зависимости, она свидетельствуется чувством и раскрывается в нем, а разум осмысливает Его присутствие и подчиняет себя Высшему, которым невозможно овладеть, но позволительно созерцать. «Истинная наука есть законченное созерцание; истинная религия есть чувство и вкус к бесконечному»³.

Это чувство влечет человека к бесконечному и вечному, зовет войти со смирением во всеобъемлющую глубину бытия, сохраняя живым самосознание личности. Такое чувство не относится к обычным изменчивым эмоциям. Это, как стали говорить позднее, — «духовное чувство», оно непосредственно убеждает, что реально есть всеобъемлющее Высшее бытие.

«Чувство Бесконечного», «чувство абсолютной зависимости от Бесконечного», согласно Шлейермахеру, делает человека религиозным, а все остальное — вероучение, формы поклонения и пр. — второсте-

² Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи. М. — К.: Ref-Book — ИСА, 1994. С. 80.

³ Там же. С. 83.

ленно. Чувство — основа религии. Серьезной аргументации в пользу основополагающего значения именно чувства мы не найдем, да это и понятно: цель автора — дать апологию религии в полемике с теми, кто ее отвергал, а не тщательную проработку вопросов.

Современникам и более поздним авторам было что возразить Шлейермахеру. Во-первых, формы культа, вера, доктрина и практика столь разные, что на основании одних только чувств их невозможно объяснить, а считать их второстепенными нельзя.

Во-вторых, современники нашли в книге некритически принятый пантеизм, например в непомерных похвалах в адрес Б. Спинозы: «С благоговением преклонитесь со мной перед тенью святого, отверженного Спинозы! Его проникал высокий мировой дух, бесконечное было его началом и концом, вселенная — его единственной и вечной любовью» и т. д.⁴

Свои «Речи» Шлейермахер адресовал светскому образованному обществу, в котором были рационалисты и романтики. Рационалисты, как он мог думать, поймут разговор скорее о «мировом духе», чем о личном Боге, и положительно воспримут ссылку на Спинозу, который был рационалистом, пантеистом и критиком Св. Писания в стиле своего времени (долгой повествования о чудесах и пр.)⁵. Романтикам он говорил о важности религиозного опыта для развития личности. А протестантам иное — о спасении души.

Шлейермахер был прав по отношению к рационалистам. Отказавшись от религий, чтобы рационально устроить земную жизнь, они не встречали Бога в пределах доступных им горизонтов, не «переживали» и не «чувствовали» Его присутствия. И они, вполне понятно, перестали верить в Бога, хотя не отказывались рассуждать о Нем как о далекой Высшей реальности. В конце XIX в. Фридрих Ницше яростно обвинил творческую элиту, что она «убила Бога» и лишила духовной основы социальную жизнь, этику и культуру.

В-третьих, Шлейермахер не определил, как отличать религиозные чувства от похожих на них. Религиозный опыт не просто «переживается», но *переживается осмысленно*, и не только в какой-то момент, но вновь и вновь. А восприятие переживаний сочетается с интерпретацией, каковая и выразилась у Шлейермахера пантеистически. Однако она не дает критерия, чтобы отличить, например, безграничность сотворенного мира от Бесконечности Творца, отличить переживания «кос-

⁴ Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям. ее презирающим. Монологи. С. 85.

⁵ Не особенно известно, что в XVIII в. и позже Спинозу нередко называли по ошибке атеистом потому, что он не считал Бога Личностью.

мического сознания» от встреч Моисея с Богом на Синае. Известно, что переживания «космического сознания» искусственно вызывались наркотическими средствами. Нельзя уклоняться от вопроса о чистоте религиозных чувств.

Разум должен наводить порядок в чувствах — это очевидное со времен Античности требование уместно в отношении самых высоких чувств. Видя, что Шлейермахер принизил роль разума, идеалист **Георг Гегель (1770–1831)** стал его критиком. В своей «Философии религии» он отказался признавать религиозные чувства заслуживающими серьезного внимания, т.к. чувства субъективны, изменчивы, не имеют собственного содержания, далеки от разумности и общезначимости. «Чувство — это сфера субъективного, случайного бытия. Поэтому дело индивида — дать своему чувству истинное содержание»⁶.

Содержательный разговор о Боге, считал Гегель, относится только к сфере мышления. «Бог есть, Он в себе и для себя самостоятелен, свободен, и этой самостоятельности, этого свободного бытия мы не находим в чувстве, не находим в нем и содержания как в себе и для себя сущего содержания — в чувстве может находиться любое особенное содержание. Для того, чтобы чувство было по своей природе подлинным, истинным, оно должно быть таковым по своему содержанию; чувство же как таковое еще не превращает содержание в истинное по своей природе»⁷.

Гегель прав, что дело не столько в чувствах и переживаниях, сколько в их смысле. Жажда смысла коренится глубоко в сердце человека. Чувство Высшего должно найти свой, а не случайный, предмет и стать осмысленным. Нужно понимать, о каком именно Высшем идет речь. Духовность не должна подменяться эмоциональностью, чувства нужно прояснять и очищать. И говоря о смысле, нужно решать вопросы об истине в связи с призванием человека, что в словах Гегеля не прозвучало, как и у Шлейермахера.

Гегель считал религию не доросшей до философии, образно-символической, а не понятийной формой выражения высокой истины. Это означало утрату им понимания сути христианской веры и любви как живого и деятельного единения человека с Богом. Существуют подлинные религиозные чувства в сердце человека. Они не должны считаться низшими в сравнении с разумом. Известнейшие слова: «Начало мудрости — страх Господень, и познание Святого — разум» (Притч.9.10) —

⁶ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 307-308.

⁷ Там же. С. 310. Гегель прав, что чувство зависимости от Высшего может ошибиться с предметом, признав, например, зависимость от космических духов или от судьбы. Ошибку могут использовать безответственные властители для эксплуатации естественных, но непросветленных религиозных чувств.

как бы и не для Гегеля писаны. Они говорят о важности подлинных религиозных чувств.

И если исправлять Шлейермахера, надо не у Гегеля искать верные оценки, что христианская вера не сводится к благоговейному чувству зависимости от Высшего (при правильности того, что оно в ней есть). «Чувство Бога» зависит от других духовных сил. Оно может угасать, если нет благодарности Богу и если Ему не воздается хвала, честь и слава. На одних чувствах, пусть высоких и благородных, как, например, благочестивый страх и солидарность, невозможно создать церковную общину, если эти чувства не претворены благодатью, если нет горения сердца, когда оно пламенеет духом любви Христовой, и если нет — главное — богочеловеческого союза.

Ссылки на чувства легко могут привлекаться для мнения Тертуллиана типа, что вера — это вера во что-то принципиально непонятное, в то, что нужно «почувствовать». Где такое отношение к вере, там «жертвоприношение интеллекта». Ссылки на чувства могут, впрочем, привлекаться в пользу другого мнения, что чувства рождают веру в возможное, вероятное, они дают одаренной натуре интересное прозрение, предваряющее знание. Но для подлинной веры этого явно недостаточно.

Критика Гегеля не стала убийственной для тематики религиозных чувств. Тем не менее защитникам чувств пришлось определеннее выразить, какие из них субъективны, а какие все же, вопреки Гегелю, пусть и неясно, выражают объективное содержание, какого нет в сомнительных эмоциональных переживаниях. В XX в. Гуссерль писал о чувствах как об эмоциональных указателях на пути разума к истине, на пути от естественной установки к теоретической. М. Шелер отделил духовные чувства от эмоций. А Л. Джуссани увидел в религиозном чувстве «способность разума выразить свою глубинную природу в конечном вопросе»⁸, в вопросе фундаментального жизненного значения.

§ 2. О прекогнитивности чувств

Если религиозные чувства возникают не случайно, а в присутствии Высшей реальности, то в них должно быть несубъективное содержание. В дискуссиях по Шлейермахеру многие признавали, что в подлинно религиозных чувствах есть сверхличный смысл, есть нечто от Бога. Чувство абсолютной зависимости, как минимум, убеждает,

⁸ Джуссани Л. Религиозное чувство. «Путь». Кн. 1. М.: Христианская Россия, 2004. С. 64.

что Бог есть, иначе оно теряет всякий смысл. А где есть смысл, есть предмет работы разума. Это содержание чувств стали называть после Шлейермахера «прекогнитивным», т.е. предваряющим более конкретное знание Бога, которое открывается (обретается) в живом личностном общении с Ним.

Вопрос, однако, в том, что содержание прекогнитивности не особенно ясно. Например, говорит ли это чувство о самой Высшей реальности или только об особом высшем состоянии души, которое возникает в человеке под влиянием Высшей реальности? Говорит ли чувство о смысле всей Вселенной или только о ее первоисточке, а если говорит, то с помощью чего — имплицитных верований, которые оно несет в себе, или как-то иначе? А если верования есть, допустимо ли их сближать с верой в собственном смысле слова? А поскольку необязательно считать, что именно сами чувства когнитивны, то уместны вопросы, не может ли когнитивное содержание им предшествовать, не сводится ли роль чувств к тому, чтобы поднять уже имеющееся в душе латентное знание Бога? В таком случае Шлейермахер не так уж и далек от Декарта, который говорил об «идее Бога», таящейся в глубине души, которую разум может вывести в поле осмысления.

При отсутствии ясных ответов на такие вопросы не стоит спешить говорить об истинности любого прекогнитивного понимания. Шлейермахер не считал, что прекогнитивность дает путь к теологическому познанию Бога. Но если отстраняться от теологии и двигаться в сторону философии, то нужно вводить онтологические допущения относительно того, что существуют какие-то изначальные отношения между Богом и человеком, на основе которых чувства могут появляться и говорить нечто о Боге.

Эти отношения могут оставаться «за кадром» нашего сознания, но давать о себе знать в тех самых чувствах, которым мы придаем статус прекогнитивных. Сами отношения сверхчувственны, но не полностью закрыты для разума. Их можно осмысливать посредством какой-то метафизики, которая введет их в картину всецелой реальности, но можно обойтись и без нее, ограничившись феноменологическим описанием.

Шлейермахер не хотел, чтобы его считали пантеистом, и оценивал пантеистическое понимание того содержания, которое приписат чувства, как примитивное. Но и тогдашний теистический язык он считал слишком антропоморфным, до наивности, имея в виду разговоры, что Бог — это Существо высшего порядка среди других существ. Из-за этого, как он полагал, широко распространился скептицизм по отношению к религии. Он не смог найти подходящего языка для выражения зави-

симости от Высшего бытия и добиться убедительности его недогматического описания. Вдобавок он принял необоснованную точку зрения, что исторически первичным представлением о Боге был образ безличной Безграничности, а вера в личностного Бога появилась позже и не везде. В итоге он отдал предпочтение описанию Бога в виде пантеистически безликой Безграничности, из-за чего ему приходилось оправдываться перед современниками⁹.

Пантеистический язык не выражает трансцендентность Бога и не годится для обоснования религиозной этики, тогда как теистический, если он настаивает именно на трансцендентности, может не справиться с описанием Его имманентного Присутствия. Сочетать тот и другой трудно, но это необходимо. Нередко в разных религиях односторонне предпочитают какой-то один из них. Но христианство, которому уделено не так уж и много места в «Речах», принесло совершенно иной духовный опыт — опыт живого единства с воплотившимся Богом. Тут уже не пужно говорить об имманентности или трансцендентности в дохристианском смысле.

Справедливо критикуя рационализм за непонимание того, что религия — живая деятельная связь с Богом, Шлейермахер должен был углубить свое понимание религиозного чувства в направлении того, что общение с Богом придает чувству совершенно другое качество, если сравнивать с ситуацией, когда общения нет. А когда чувства — основа религии, то, если сделать все выводы, не нужен тот камень веры, на котором Христос созидает Свою Церковь (Мф.16.18). Шлейермахер как теолог и проповедник был внимателен к Св. Писанию и к тому, что Сам Христос сказал о вере и Церкви. Да и оппоненты не позволяли забыть, что чувства не гарантируют от субъективности, от эгоистического самоутверждения на религиозной почве против Церкви. И вместо духовной созидательной работы будет раскольная деятельность.

Поэтому Шлейермахер заново продумал свои взгляды. Он привлек идею ранжированности религий — от анимизма до монотеизма, высшим выражением которого признал христианство. А в христианстве важен Христос. Чувство стало не только когнитивным, но и мотивационным. С 1805 г. он писал, что для христиан принципиально важно чувство того, что Бог действует в нас — конечных человеческих существах, а в 1822 г. подытожил свои исследования книгой «Христианская вера» (*Der Christliche Glaube*), адресованной не презирающей светской публике, а протестантской общине. Чувство зависимости от Бесконечного он по-прежнему считал универсальным в религиях, чем и утверждал их

⁹ *Christian C.W. Friedrich Schleiermacher. Waxo (Texas): Word Books, 1979. P. 61 ff.*

ценность. Но отличал от зависимости человека от Вселенной, поскольку не от нее дар бытия. Пантеизм исключается. Чувство абсолютной зависимости свидетельствует, что Бог есть, что Он всемогущ и что мы Им сотворены.

Христианство Шлейермахер отличил от других религий тем, что в нем, помимо общего с ними чувства абсолютной зависимости, есть покаянное сознание греховности, жажда преодоления отчужденности от Бога и спасения в вечности. А главное — вера, что Христос — последний Адам в полноте Богосознания, что Он совершил искупление, явив силу Божию, и что Он формирует личность на пути покаянного осознания греха и обретения спасающей благодати¹⁰. Шлейермахеру открылась роль страдания в христианской жизни, сопровождаемого, как он сказал, «святой скорбью» и подлинной радостью о спасении.

Религиозное чувство Шлейермахер уже не считал единственной основой религии, не отделял его от других сил человеческого духа, от его свободы, совести и воли, способной активно преодолевать препятствия связи с Богом. Оно не только осознается, но и осмысливается верующими людьми, которые продуманно выражают свои переживания для передачи другим людям.

В целом мы видим скорее экзистенциальное, чем церковное, переосмысление и углубление Шлейермахером того, что он сказал ранее в «Речах». Преемственность с «Речами» поставила автора в непростое положение: религиозные чувства ведут к общности христианства с другими религиями, тогда как экзистенциальный опыт спасения во Христе означает, что христианство вне ряда обычных религий.

В сущности, здесь речь идет о разных видах опыта религиозных переживаний — один как «переживание вообще», а другой как специфически христианский. Если так, философия религии, если она стремится понять сущность религии с опорой на первый опыт, уведет в сторону от христианства, которое предпочтет догматическую теологию. Если же философия религии ограничится изучением и критическим анализом оснований того, что утверждают о религиях в религиоведении и других науках, то путь к конструктивному сотрудничеству с теологами будет открыт.

Романтическая философия чувства впоследствии трансформировалась в то, что на Западе стали называть «теологией чувства». У протестантов она имела в XIX в. определенный успех, пока ее не оттеснила керигматическая теология К. Барта и Э. Бруншера, сохранивших тем не

¹⁰ Р. Нибур отмечал, что христоцентризм западной теологии XX в. восходит именно к Шлейермахеру. (*Niebuhr R.R. Friedrich Schleiermacher // A Handbook of Christian theologians. / Ed. by D.G. Peerman & M.E. Marty. Cleveland: Fountain, 1965. P. 34.*

менее нечто общее со Шлейермахером на почве протестантски понятого наследия Августина и Лютера. Критика в адрес Шлейермахера со стороны этой теологии была весьма серьезной¹¹.

§ 3. «Многообразие религиозного опыта» Джеймса

После Шлейермахера разработка вопроса о религиозных чувствах и переживаниях должна была пойти в двух направлениях. В философии стали отличать чувства от всякого рода ненадежных, малозначимых или искусственно вызванных эмоций и признали их духовными выразителями того, что связь (или встреча) с Высшим состоялась и стала основой духовной жизни человека, его деятельности и духовного возрастания. Оппонент Гегеля **Серен Кьеркегор** (1813–1855), например, ярко и выразительно писал о благоговейном страхе и трепете (при встрече с Богом) как специфически духовных реальностях. А в психологии религии нередко стали придавать чувствам приземленное значение так называемого «утешения», «удивления», «восторга», желания иметь в религии «покровителя» в мирском смысле или некую «материальную теплоту». Подобная эмоциональность действительно встречается, она смутна и не отличается чистотой, она выражает что-то душевное, вне связи с Высшим.

Не все психологи пошли по такому пути. Американский философ и психолог **Уильям Джеймс** (1842–1910) широко известен яркой работой «Многообразие религиозного опыта» (1902). Благодаря ему словосочетание «религиозный опыт» (англ. religious experience) получило широкое распространение. Шлейермахер осторожно рассуждал о некоторых ступенях или степенях выраженности чувства Бесконечного и дальше этого не пошел. Джеймс, имея в виду проблему многообразия религий, сосредоточил внимание на разнокачественности индивидуальных религиозных переживаний.

Он писал: «Я действительно думаю, что чувство есть глубочайший источник религии, а философские и богословские построения являются только вторичной надстройкой, подобной переводу подлинника на



¹¹ См., напр.: Brunner E. Gott und Mensch. Tьbingen: Mohr, 1930.

чужой язык»¹². Философия, писал он дальше, нужна, т.к. чувства слепы, а разум должен над ними господствовать, осмысливать и оценивать. Заявление обычное, но не согласуется с ролью философии как нечего лишь надстройки. Джеймс не был, как Гегель, прямым критиком Шлейермахера, но вся его книга показывает, что религиозные чувства и переживания могут сочетаться с самым разным содержанием, в том числе и с духовно сомнительным¹³.

Сказанное означает, что Джеймс, сохраняя преемственность со Шлейермахером, считал своим долгом существенно его пересмотреть. В частности в том, что религиозный опыт разных религий не сводим к единому основанию. Для прагматиста это, конечно, не тот вопрос, какого нужно бояться. Будучи сторонником метафизического плюрализма, Джеймс отказался принимать мировоззренческие или догматические предпосылки какой-либо философской школы или религиозной традиции, чтобы объяснять религиозный опыт по универсальным схемам¹⁴.

Стремясь к научной непредвзятости, автор методично проанализировал собранные им описания многочисленных фактов мистических переживаний. Лучшие из них он интерпретировал как личные встречи с Богом. Опираясь на здравый смысл и научную внимательность психолога, Джеймс тщательно изучил автобиографические свидетельства такого опыта и сделал выводы о его познавательной и экзистенциальной ценности. Обширность описанного им разнообразия затрудняет охват его как единого целого, но Джеймс предложил схему описания основных черт мистических состояний сознания.

Это: (1) неизреченность — невыразимость их содержания в словах и понятиях; (2) интуитивность, означающая, что в этих состояниях открываются познавательные возможности, недоступные обычному сознанию; (3) кратковременность мистических состояний; (4) бездельность воли во время самих мистических переживаний¹⁵.

Джеймс указал также на длительное последствие таких переживаний после возвращения в обычное состояние сознания. Они таковы: 1) глубокая внутренняя убежденность, что смысл нашего мира приходит из духовного мира; 2) экзистенциальное решение человека согласо-

¹² Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. С. 336.

¹³ Джуссани писал о ценности чувств, присущих подлинному естеству человека, за возрождение которого нужно бороться (Джуссани Л. Чувство Бога. Милан — М.: Христ. Россия, 1996).

¹⁴ Желание уйти прочь от догматики не удивляет, когда видишь, например, следующее заявление отнюдь не плохого католического автора: «Священноначалие Церкви — Папа и Епископы — есть Столп, служащий опорой религиозному чувству в любые времена» (Там же. С. 62).

¹⁵ Джеймс У. Цит. соч. С. 297–298.

вать с ним свою жизнь; 3) молитвенное общение с Богом (для Джеймса это совершенно реальный психологический процесс, влияющий на состояние души, благодаря чему, например, преодолевается страх перед смертью и укрепляется способность идти на риск); 4) внутреннее чувство, что религия вносит в жизнь человека полноту и красоту и дает ему силы для мужества, героизма и любви; 5) более того, она дает «уверенность в спасении, душевный мир и вливает силы в чувство любви»¹⁶.

Найдены неплохие характеристики, и, что показательно, сделал это нецерковный автор. Читатель церковный, скорее всего, усомнится насчет «бездеятельности воли» и едва ли согласится, что сказанное Джеймсом полностью исчерпывает суть вопроса.

Книга Джеймса интересна как собрание многочисленных свидетельств религиозного опыта самых разных лиц. Приведем в качестве примера фрагмент свидетельства человека, который спокойно шел с друзьями по альпийским горным дорогам, пока не произошла встреча: «Как вдруг я почувствовал необычайный внутренний подъем и ощутил присутствие Бога... как будто Его доброта и могущество пронизали мою душу. Чувство это было таким потрясающим, что я едва пашел силы сказать моим спутникам, чтобы они шли вперед, не ожидая меня. Я опустил на камни, так как не в силах был дольше стоять на ногах, и глаза мои наполнились слезами. Я благодарил Бога за то, что в течение моей жизни Он дал мне возможность познать Его, что Он поддерживал мою жизнь и не оставил своей милостью такое грешное и недостойное существо, как я. Я горячо молил Бога, чтобы Он дал мне посвятить всю мою жизнь на исполнение Его воли. Я чувствовал, что Он мне ответил, чтобы я творил Его волю изо дня в день в бедности и смирении и предоставил Ему, Всемогущему Судье, призвать меня к более определенному свидетельствованию о Нем. Затем экстаз мало-помалу оставил меня, и я почувствовал, что Бог как бы выключил меня из того общения, каким Он меня удостоил»¹⁷.

Это одно из самых выразительных в данной книге свидетельств личного религиозного опыта. Но мы, к сожалению, не найдем у Джеймса того, как сравнить его с опытом других, какое развитие он получил, какие принес духовные плоды. Позволим себе надеяться, что хорошие, т.к. в описании этого опыта видны такие важные черты, которые упущены в двух вышеприведенных перечнях Джеймса, а именно: переживший опыт искренне благодарен Богу, не лишен покаянного чувства, готов служить Богу, исполнять Его волю, свидетельствовать о Нем. И все же переживший встречу описан одиноким. Духовные пережи-

¹⁶ Джеймс У. Цит. соч. С. 378.

¹⁷ Там же. С. 60–61.

нация и духовные поиски одиноких должны отличаться от тех, что у поцерковленных. Св. Писание, которое знакомо пережившему встречу, совершенно определенно ориентирует на то, чтобы личное духовное возрастание, служение Богу и свидетельство совершались не в отрыве от Церкви, от ее истины и ее миссии.

Вопреки тогдашнему скептицизму Джеймс обосновал реальность религиозной жизни и ее ценность. Тогда было немало психологов (да и теперь они есть), готовых списать любые религиозные переживания на психопатологию. Они считали, что религиозность — это диагноз и что верующих неплохо бы отправлять к психиатрам. Джеймс возражал, что религиозный опыт бывает у душевно здоровых, кто разумно строит свою жизнь, ответственен за свои поступки, не озабочен сверх меры своей особой и не терзает себя и других чуждыми страхами и пристрастиями.

Джеймс, конечно, знал, что религиозные или похожие переживания бывают у душевнобольных и просто больных. Медик по первоначальному образованию, он видел, что содержание переживаний не определяется душевными или телесными болезнями, будь то истерия, меланхолия, состояние печени и др. Возможность психической «ненормальности» при интенсивных религиозных переживаниях Джеймсом не исключалась. Душевные страдания «ненормальных», в том числе и тех, кто дошел до безумия, могут стать составной частью их религиозного опыта, путем его очищения. Действительно, почему такие люди не достойны внимания свыше? Другое дело, всегда ли их религиозный опыт подлинный?

Этот же вопрос относится не только к «большим душам», но и к здоровым и социально успешным. Источником подлинных религиозных переживаний, у кого бы они ни были, являются встречи с истинным Богом. Если религиозные переживания посещают лиц с деятельным характером, сильной волей и ясным мышлением, то их мотивация улучшалась, а энергия активности возрастала, вопреки назойливо распространяемому мнению, что верующие пассивны, боязливы, ненадежны и неинтересны.

Джеймс прав по отношению к Шлейермахеру в том, что помимо зависимости от Бесконечного есть другие виды мистического опыта. И все же складывается впечатление, что Джеймс не всегда различал религиозный опыт в собственном смысле и просто мистический. Мистический опыт будем считать (и Джеймс не должен быть против) опытом переживания полноты бытия, опытом единения с его Первоначалом. Приведенное выше свидетельство говорит о религиозном опыте в другом смысле, а именно о встрече с Высшим, о диалоге с Ним как Лицом, когда определяется стратегическая задача человека. Религиозный опыт конструктивно соотносит с жизненной практикой человека его рели-

гиозные верования, духовные чувства и мистические переживания, духовно очищает, просветляет и формирует их. Джеймс это заметил, но не проработал.

В целом описанное Джеймсом многообразие оказалось слишком широко: мы пайдем не только встречи с Богом, но и переживания космического сознания, появление души только что умершего друга и др. Ясного критерия отличия собственно религиозного опыта от других видов необычных встреч и переживаний мы здесь не видим.

Джеймс признавал предварительность проделанной им работы и неконкретность своих оценок. Например, в описании общих черт мистического сознания: *«В целом оно является пантеистическим и оптимистическим, или по крайней мере противоположным пессимистическому. Кроме того, оно антинатуралистическое и лучше всего гармонирует с идеей дважды рожденного сознания и с тем состоянием духа, когда человек чувствует свою отчужденность от этого мира»*¹⁸. Этим он характеризовал гипотетический «классический религиозный мистицизм» как «экстракт» мистики. Пару страниц спустя читаем иное: «Боюсь, что, говоря о мистических состояниях и включив сюда пантеистические настроения, оптимизм и т.д., я слишком упростил истину»¹⁹. Да, действительно упростил. Приведенное им свидетельство встречи с Богом говорит совсем не о пантеизме, при котором нет личностных взаимоотношений с Богом, а о молитве, благодарности и об исполнении Его воли.

В XX в. немало экстрасенсов, «контактеров» и визионеров охотно ссылались на книгу Джеймса как приемлемую. Лучшее в ней они не замечали. Действительно, когда многообразию не поставлены границы, многие «паранормальные» встречи или «контакты» с «нездешними» духами, «ангелами» или т.н. «внеземными цивилизациями» могут произвести обманчивое впечатление религиозного опыта. Многие из симпатизирующих экстрасенсорике ассоциируют мистические переживания с измененными состояниями сознания (ИСС) (англ. *altered states of consciousness*), в которых как бы «расширяется сознание» и происходят прочие вещи, привлекательные для New Age. К этой теме мы еще вернемся.

§ 4. Полемика вокруг Джеймса

Французский неотомист Этьен Жильсон писал, что Джеймс не разъяснил, действительно ли религиозный опыт дает постижение Бога или же он остается опытом самопознания. Джеймс не отделил в содер-

¹⁸ Джеймс У. Цит. соч. С.329.

¹⁹ Там же. С.331.

жании опыта объективное от субъективного и поступил больше как психолог, чем как философ. Задача мудрости, как выразился Жильсон, — «служить путеводной звездой для волхвов»²⁰, вести ко Христу. Мистический опыт, если восполнять Жильсона, — это не просто яркий эпизод в биографии, это событие на духовном пути человека, с усилием и подвигом. В соответствии с этим и должно оцениваться качество опыта.

Американский философ-прагматист Дж. Дьюи, говоря о религиозном опыте, перенес основной акцент на духовность его субъекта. Важно то, что опыт говорит о человеке, его основных жизненных установках и смыслах, его активности. Опыт вносит нечто новое в сферу жизненных целей и интересов человека, в мотивацию его деятельности. Он не является чисто приватным, а имеет социальное, моральное, эстетическое, культурное и политическое измерение. Правота Джеймса и Дьюи в том, что религиозный опыт должен быть конструктивным для личности, что является необходимым, хотя и недостаточным критерием в пользу его истинности.

Влияние Шлейермахера и Джеймса ощущается и поныне. Например, в авторитетной Британской энциклопедии религиозный опыт рассматривается с точки зрения высших чувств индивидуального человека. Он включает в себя «такие специфические виды опыта, как изумление от бесконечности космоса, благоговейное чувство тайны в присутствии святыни, чувство зависимости от божественной силы или невидимого [высшего] порядка, чувство вины и тревоги, сопровождающее веру в божественный суд, а также чувство внутреннего мира, вытекающего из веры в божественное прощение. Некоторые мыслители также указывают на религиозную сторону вопроса о смысле жизни в его связи с жизненной судьбой человека. В первом случае религиозный опыт означает встречу с божественным по аналогии с тем, как мы встречаемся с другими личностями или сталкиваемся с вещами нашего мира. Во втором случае указывается не на встречу с божественным бытием, а больше на понимание качества святости или праведности, присущей [высшей] реальности, или же на тот факт, что наш всецелый опыт может рассматриваться под знаком отношения к источнику его происхождения. Короче, религиозный опыт — это особый опыт божественного или запредельного, а также способ понимания любого опыта как указывающего на божественное или запредельное»²¹.

Для сравнения. А.П. Забияко описал религиозный опыт как «состояние психики, в котором человек осознает себя пребывающим в

²⁰ Жильсон Э. Философ и теология. М.: Гнозис, 1995. С. 92.

²¹ Religious Experience // Encyclopaedia Britannica, CD-version 2006.

контакте со сверхчеловеческим существом или могуществом, ощущает свою причастность к ипобытию, к запредельной обыденному миру реальности»²². Религиозный опыт он назвал не фундаментом религии, а только «одним из основополагающих начал»²³. Он нашел в нем значимый когнитивный компонент — то смысловое содержание, которое позволяет говорить о познании Бога и невидимого мира. Он отметил, что религиозный опыт проливает немалый свет на земные дела, подчеркнул его общественную значимость, ценность для культуры и национального самоопределения. Он также увидел зависимость понимания опыта от вероучительных, этических и других специфик той духовной традиции, которой принадлежит человек. И лишь после всего названного упомянуты религиозные чувства («аффективный компонент»²⁴).

В обоих случаях вопрос об истинности религиозного опыта и его связи с верой не ставится, хотя для философа вопрос об истине принципиален. А.П. Забияко констатировал также возможность искусственного стимулирования или «продуцирования» переживаний религиозного опыта. Искусственность наводит на мысль о сомнительности источника и результата. Но если источник опыта подлинно трансцендентен, тогда кое-что из того, что относят к искусственному стимулированию, можно принять (при разумном отношении) просто как создание более подходящих условий для встреч с Высшим.

Давно замечено, что подлинное религиозное чувство сопряжено с жадной полноты общения с Богом. Общение живое и ответственное, основанное на верности Святыне, открывает высшую истину и определяет пути правильного устройства человеческой жизни, а нормы личного благочестия и поклонения, ставшие традицией, объединяют всех участников. Чувство Бога не заменяет собой веру, как не заменяет ее высшее созерцание. Чувство не должно устранять разум, потому что любой разговор о чувстве означает дистанцирование от его переживания и перевод содержания чувства в предмет для разума. А разум выявляет смысл и значение.

Иногда говорят, что при усиленном внимании к многообразию спонтанного (и бесконтрольного) религиозного опыта вопрос о его истине не ставится, что опасно для Церкви, т.к. может «увести верующего в сторону

²² Забияко А.П. Религиозный опыт // Религиоведение: словарь. М.: Акад. проект, 2007. С. 413. Аналогично, хотя и менее выразительно, у ростовских авторов в статье «Религиозный опыт». (Самыгин С.И., Нечипуренко В.И., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религии. Ростов-на-Дону: Феникс, 1996).

²³ Забияко А.П. Там же.

²⁴ Там же. С. 414.

от ортодоксии»²⁵. Это верно в том смысле, что у Джеймса не видны защитные барьеры против ухода в сторону. Риск есть, если духовный опыт не связан с воцерковленностью. Подлинный религиозный опыт, если он укоренен в жизни по Евангелию, из Церкви не уведет. Джеймс, конечно, не поставил в центр этого многообразия такой опыт, как жизнь во Христе, в Его Церкви. За это мог бы упрекнуть его и поздний Шлейермахер.

Апри Бергсон вправе был отметить, что Джеймс не объяснил происхождения разнообразия. В «Двух источниках религии и морали» Бергсон объяснял его действием «жизненного порыва», который разнонаправленно создает именно разнообразие, что и было ценно в глазах Бергсона. Церковный религиозный опыт при этом остался в тени. Между тем бездумное следование жизненному порыву может содействовать уходу из Церкви. Корректнее говорить, что многообразие опыта принципиально различно, если иметь в виду многообразие в Церкви, где главное — Христос, и вне Церкви, где Христос не важен²⁶.

Джеймс больше ставил вопросы, чем убедительно их решал. Но вопросы серьезные. Например, что мистический опыт может иметь демоническую инспирацию, которую он опознавал по гнетущим чувствам ужаса, отчаяния, действия враждебных сил. Он же отмечал, что данные мистического опыта, каким бы ярким и субъективно убедительным он ни был, не следует считать доказывающими истинность религиозно-философской системы, опирающейся на такие данные. Джеймс ограничивал их познавательное значение гипотетичностью. «Мистики не имеют права требовать, чтобы откровения, доставляемые их переживаниям, принимались теми, кто не проходил через такой опыт и не чувствует к нему особого тяготения. Самое большее, что они могут требовать от нас в этой жизни, — это допущения, что они правы»²⁷. Он же ставил вопрос о том, как найти общезначимое содержание в религиозном опыте разных лиц, когда этому препятствует его индивидуально-неповторимый, специфически личностный характер.

Обратил Джеймс внимание и на роль молитвы в духовной жизни, подчеркнув, что настоящая молитва имеет не «пищевски-просительный характер», а совершается с живым чувством деятельного присутствия Бога, когда принимается Его руководство и есть готовность мужественно и терпеливо действовать в трудных жизненных обстоятельствах

²⁵ *Иванова Р.А.* Некоторые аспекты индивидуального религиозного опыта // Христианская культура на пороге третьего тысячелетия. Материалы научной конференции. 12–14 июня 2000 г. Серия «Symposium». Вып. 5. СПб.: СПбФО, 2000. С. 99.

²⁶ Подробнее см.: *Василенко Л.И.* Некоторые соображения по поводу философии религии А. Бергсона // XVII ежегодная богословская конференция ПСТГУ. Т. I. М., 2007.

²⁷ *Джеймс У.* Многообразие... С. 330.

в качестве «орудий добра в руках Божиих»²⁸. Добавим, что молитва личная, а тем более церковное богослужение, важны не только для пробуждения религиозных чувств, но и для их очищения и формирования, поскольку несут в себе подлинный, зрелый, церковно выверенный религиозный опыт.

Джеймс замечал, что критерий доброкачества духовного опыта человека связан с оценкой личной жизненной практики: «Чистота данного духовного состояния измеряется степенью пригодности его результатов для жизни»²⁹. Следовательно, серьезный опыт не будет спорадическим и непредсказуемым. Важны личная предрасположенность и предваряющая подготовка, позволяющие привлечь продуманные методы духовной работы. А где одна лишь спонтанность, нет гарантий высокого качества: что спонтанно, то и не выверено.

Джеймс указал на такие виды религиозного опыта, за которыми стоит целенаправленно продуманная и тщательно корректируемая практика духовной работы (в его терминах «систематически культивированный мистицизм»³⁰). В этой практике важны подготовка, условия осуществления и регулирование каждого шага такой работы; переход к следующему этапу не допускается, пока не выполнено относящееся к предыдущему.

Если религиозный опыт связан с методически организованной практикой, тогда тот, кто берется его осмысливать, сам должен иметь плодотворный опыт «внутреннего делания». Основательность парабатанного внутреннего опыта располагает к тому, чтобы качество его познавательных сил соответствовало задаче осмысления и оценки.

Подводя предварительный итог, констатируем, что, во-первых, чувства, переживания, события и religious experience еще не стали у Шлейермахера и Джеймса религиозным опытом в собственном смысле слова, в котором эмпирический материал был бы преобразован в основательно продуманный опыт, где духовная зрелость и опытность сочетались бы с ясностью и убедительностью понимания. А во-вторых, недостаточность прагматистского понимания значимости религиозного опыта с точки зрения его социальной, моральной и психологической пользы возмещается у Джеймса фактическим привлечением ценностных критериев. Если применить продуманную систему критериев оценки, то многообразие станет ранжированным.

²⁸ Джеймс У. Многообразис... С. 368–369.

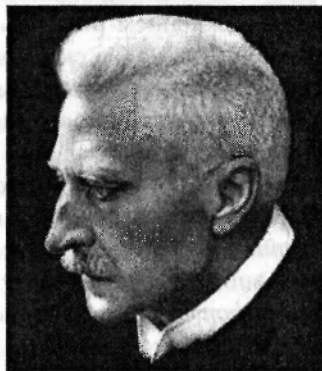
²⁹ Там же.

³⁰ Там же. С. 312.

Глава 5.

Встречи со Святым Богом и «Святое» Рудольфа Отто

Немецкий религиовед Рудольф Отто (1869–1937) заметно продвинул вперед исследование и понимание религиозного опыта в сравнении со Шлейермахером и Джеймсом. Его работа «Святое» («Священное», «Святыня», нем. «Das Heilige» (Breslau, 1917)) свидетельствует о внимательном отношении автора к тому, где же опыт действительно религиозный, а где — только похож на него. Непостижимое величие трансцендентного Бога настолько важно для Отто, что он решил, что никакие церкви или нецерковные религии не нужны (или, скажем осторожнее, не обязательно нужны), чтобы это величие открылось тем, кто столь же непостижимым образом избран свыше.



Сопоставляя себя со Шлейермахером, Отто писал, что когда тот говорил о «чувстве зависимости» от Бескопечного, он имел в виду более глубокое «чувство тварности» (нем. *das Kreaturgefühl*), пример которого можно найти в эпизоде с Авраамом в Быт.18.27: «Я, прах и пепел»¹. Духовный характер зависимости выражается в свободном акте самозабвенного бескорыстного поклонения, в благоговейном страхе и трепете, открывающем Высшее присутствие. Как и Джеймс, Отто не давал религиозному опыту вероучительные оценки. Отто решительнее сказал, что такой опыт всегда сопряжен с выходом человека в иную реальность высшего порядка. Это события трансцендирования.

Если давать философскую оценку, то его работа принадлежит к жанру дескриптивного подхода к религии (от лат. *descriptio* — описа-

¹ *Otto R. Das Heilige. München: Beck, 1963. S. 9.*

ние), к которому относятся исследования, ставящие своей целью непредвзятое описание религиозного опыта и его осознания, описание духовных фактов при воздержании от их теолого-догматической интерпретации.

В работе «Святое» описан опыт благоговейного страха и трепета, испытываемого религиозным человеком при встречах с Высшим. Благоговейный страх относится к числу тех «духовных чувств», о которых говорили Кьеркегор, Шелер и другие авторы. «Святое» — это «Совершенно Иное» по отношению к нашему миру (нем. *Ganz Andere*). Оно не принадлежит миру вещей, в мире нет ничего, что могло бы им овладеть. Такой опыт не произведен от особенностей типов личности и не объясняется историческим, социальным, культурным происхождением религии. В опыте обнаруживает себя «невыразимое Нечто». Лучше бы сказать, «невыразимый Некто», но Отто говорит о Боге в среднем роде: «Святое», а не «Святой». Высшее присутствие Святого — это неприступное Величие (*majestas*), а наша реакция — благоговение и смирение.

Сокровенное ядро духовного опыта встреч со Святым сверхразумно². Отто назвал его «нуминозным» (от лат. *numen* — божество, дух, *numinous*, соответственно и Святое — *das Numinose*). Переживания нуминозного опыта очень ярки. Главное в них — это чувство *mysterium tremendum et fascinans*, чувство великой устрашающей тайны, приводящей душу в оцепенение и изумление, ошеломляющей и в то же время притягательной, влекущей к себе, восхищающей, очаровывающей³. Это чувство «внутренне настраивает душу на смиренное поклонение»⁴. Это чувство отличается от обычных эмоций. Оно интенционально, т.е. ориентировано на священную Реальность, существующую вне сознания и

² Мы позволяем себе смысловую коррекцию: сам Отто характеризовал его как иррациональное, с чем не хотелось бы соглашаться. См. полное название его книги: «Святое. Об иррациональном в идее Божественного и его отношении к рациональному» (*Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Gottlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*). Название ориентирует на баланс рационального и иррационального. Лучше бы говорить о равновесии рационального и сверхрационального.

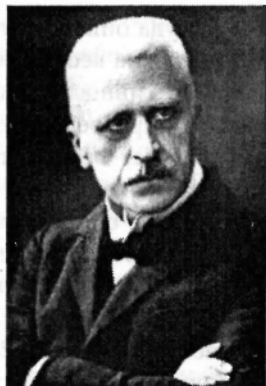
³ К сожалению, *mysterium tremendum* иногда переводят, например, как «тайное страшное». Читатель может ошибочно отождествить это с гнетущими, отупляющими, травмирующими чувствами, вроде суверенного страха перед духами, «панического ужаса» (от демона Пана), невразумительного «страшно, аж жуть». И тогда читатель сочтет религию чем-то убогим, давящим и подозрительным. Нуминозность в таком случае субрациональна, а не сверхрациональна. Некоторые все еще думают, что религии рождаются из страха перед грозными бесчеловечными силами, что люди им сдаются и тускло живут под их «крышей». Разумнее искать в религии жизнеутверждающее принятие человеком реальности, интенсивное переживание смысла бытия и конструктивное действие под знаком этого смысла.

⁴ *Otto R. Das Heilige. S. 14.*

переживаний человека, как на смыслозадающий предмет. Оно не лишено познавательных возможностей, сверхрационально и прокладывает путь разуму к Высшей реальности, свидетельствует о ней, приоткрывает тайну непостижимого Бога.

Святое, хотя и безлично, как бы берет на себя инициативу появления в нас этого чувства. Рождает ли это чувство в нас Святое своим прямым действием или же только активизирует его – на этот вопрос отвечают по-разному. Допускают, что естественная способность к такому чувству есть латентно у каждого, дана свыше как же, как разум и воля⁵. И ее разумно относить к высшим силам человеческой природы, среди которых она, надо думать, центральна. Если же она бездействует, это результат небрежения ею, неверности опыту Присутствия, а также результат стремления нашей воли к чему-то помимо Святого. В таком случае необходима духовная работа для приведения в порядок духовной жизни. Но мы ничего не найдем у Отто насчет того, располагает ли участие в таинствах и соблюдение постов к тому, чтобы опыт встреч с Богом состоялся. Воцерковленные люди ответят на такой вопрос положительно⁶. Уместно также признать пущу в касании благодати для актуализации нуминозного чувства. Косвенное, но слабое указание на это есть и у Отто, когда он дает понять, что инициативу берет на себя Святое.

Отто прямо не говорит о благодати и о выправлении воли, он ограничивается ответом, близким к Канту: нуминозное чувство возникает как феномен нашего сознания от необъясняемого источника, оно не постигает Святого в Его существе, но убеждает в его реальности. Отто не во всем следует Канту, потому что признает, что нуминозный опыт кое-что говорит именно о самом Святом. Кант или кто другой, требуя теоретико-познавательной строгости, скажет, что чувства переживаются субъективно, не предлагая разуму идей для познания. Отто же считал, что у нуминозного чувства есть когнитивные возможности и что они ведут к истинам догматическим⁷.



⁵ Конечно, нет объяснения, как оно дано человеку, как никто не объяснит, как даны человеку разум и совесть. Но еще Августин в «Исповеди» писал, что любовь вложена в сердце человека самим Богом, не видя здесь ничего неразумного.

⁶ Что и делает Р. Суинберн. См. его книгу «Есть ли Бог?» (М.: ББИ, 2006. С. 116).

⁷ Как заметил М. Пылаев, Отто находил в чувстве тварности источник догматической истины о творении Богом, в чувстве величия Божия (*majestas*) – Его всемогущества, а в чувстве *tremendum* – осознание греха (Пылаев М.А. Догматика Ф. Шлейермахера и

Откуда они? Могут сказать, что опыт чувств интуитивен. Но интуиция должна вести к ясным знаниям, если интуитивный опыт очищать от субъективности. Многие справедливо возразят, что предметом интуитивных прозрений являются вещи из сотворенного мира, а на Творца ориентирует вера. Иногда, впрочем, говорят об «интуиции трансценденции», имея в виду восприятие Высшего бытия, не требующее акта веры, где не обязателен нуминозный опыт. Иногда интуицию трактуют как предварение высшего созерцания. В ответ нужно сказать: интуицию обычно ассоциируют с озарениями, а не со страхом и трепетом. Как бы ни трактовать интуицию, ссылки на нее не убедительны, когда разъясняют познавательность нуминозных чувств.

Отто утверждал, что имевшие нуминозный опыт не могут передать его другим. Они лишь подводят его к порогу опыта. Нуминозному опыту нельзя научить, но можно содействовать его пробуждению. Некоторые считают иначе, опираясь на Отто, что опыт присутствия «совершенно Иного» изначально дан каждому человеку, многими забывается, но возможен, вообще говоря, его «анамнесис». Писали, что нет полной непередаваемости опыта, но есть разная предрасположенность к его восприятию. Указывали, что важны свободная воля человека и предваряющая осведомленность о той религиозной традиции (и тем более его участие в ее жизни), где опыт будет правильно опознан и понят. В условиях религиозной дезинформации, надо думать, предрасположенность и готовность будут меньше, чем в Церкви.

Не следует ограничиваться ссылками на одну только уникальность, неповторимость и невыразимость. Разумнее ставить вопросы о духовном пути к обретению опыта и соответствующей духовной практике, без чего нет полноты понимания внутренней жизни той или иной религии. А философское замечание тоже есть: для описания опыта нужна некоторая его универсализация, его соотносимость с тем, что человек уже испытал. Л. Джуссани, например, писал о чувстве удивления или изумления, испытываемого человеком в присутствии Высшей реальности, чувстве зависимости от Бога и «удивленного внимания» к Его Присутствию⁸.

Выходя за рамки написанного Рудольфом Отто, констатируем, что вопрос о познавательных религиозных способностях человека решается не на уровне одних только чувств и переживаний. Опыт переживаний страха и трепета — это еще не опыт веры. Опыт веры тесно связан с опытом восприятия Слова Божия и его исполнения. Глубины внутрен-

феноменология «Священного» Р. Отто // XVII ежегодная богословская конференция ПСТГУ. Т. I. М., 2007). Это говорит в пользу мнения, что Отто как религиовед продолжал в чем-то оставаться протестантским теологом.

⁸ Джуссани Л. Чувство Бога. Милан — М.: Христ. Россия, 1996. С. 20–21.

них переживаний не всегда светлы. Их просветляет Слово, осмысленно воспринятое, соединенное с рефлексией и с духовной работой.

Отто не раз обращался к библейским примерам. Если трактовать их иначе, чем он, то они ясно свидетельствуют, что Бог Сам открывает в Своем Слове человеку, имеющему веру, как правильно понимать, что же происходит при встречах с Ним. Это дает положительное решение вопроса о познавательных возможностях нуминозного опыта и выводит рассмотрение вопроса за пределы тематики Отто.

Пример нуминозного переживания, по Отто, в том, как Иаков увидел во сне лестницу с ангелами и Бога, а затем, пробудившись, устранился («страшно место сие!» — Быт.28.17). Иаков понял, что был на месте присутствия Бога. Бог явил себя Иакову не как «Святое вообще», а весьма конкретно — как Тот, Кто пребудет с Иаковом и исполнит Свои обетования. Нуминозное переживание Иакова пришло *после* того, как он получил во сне откровение от Бога, которое и определило смысл встречи. Этот пример показывает, что вне поля зрения Отто осталось многое.

Так же и с Моисеем на Синае: «И сказал Бог: не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая» (Исх.3.5). Моисей устранился (нуминозный опыт, сказал бы Отто) после того, как услышал Слово, в котором прозвучал смысл происходящего. И он не бежал прочь, а пошел навстречу по влечению сердца. И Бог повелел Моисею исполнить Его волю и замысел, дав задание в понятной для Моисея форме. Исполнение воли Божией, задаваемое Словом, отсутствует в описании нуминозного опыта у Отто. Не так, как у Отто, явился Бог пророку Илье на Синае — в «веянии тихого ветра» (3 Цар.19.12).

Отто убеждал, что нуминозный опыт встречается в разных религиях и везде имеет основополагающее значение. Но он не хотел, чтобы о нем думали, что он пренебрег тем, сколь серьезны различия между религиями. Он не изобразил их одинаковыми до примитивности, отпосился к ним всерьез. Но искал общность их глубинного содержания. Например, в поздней работе «Мистика Востока и Запада»⁹ он утверждал, что ведантист Шанкара в Индии (VIII-IX вв.) и Мастер Экхарт в Европе (XIII в.) имели много общего. Брахман у Шанкары, как и Божество (Deitas) у Экхарта — безличны. Отто хотел убедить, что благодаря нуминозности есть много общего в индуизме (и в других религиях Востока) и в христианстве. А следовательно, пора развернуть широкий межкультурный и межрелигиозный диалог с целью обмена духовными ценностями и опытом.

⁹ *Otto R. West-Östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung.* Gotha: Klotz, 1926.

Основательности у этих тезисов нет. Справедливо возражали, что Экхарт, в отличие от Шанкары, утверждает истину Воплощения и Воскресения, славит Бога и жизнь, дарованную Богом, ратует за просветление твари в Боге. Веданта, напротив, утверждает ценность развоплощения. Буддийская нирвана нуминозных переживаний не вызывает, хотя сам Отто хотел думать, что нирвана тоже таит в себе «Совершенно Иное»¹⁰. Нирвана, если и может трактоваться как Сверхбытие, не есть вхождение в присутствие Бога и общение с Ним. Но есть на Востоке совсем другое: практика медитаций у йогов на тему «Я есмь» («Я есть центр Вселенной», «Я частица Божества»). Она не имеет ничего общего с «чувством тварности» у Отто. Таких примеров немало.

Быть может, понимая, что универсализация в таких вопросах не особенно убедительна, Отто в своей поздней книге «Царство Божие и Сын Человеческий»¹¹ убеждал читателя, что представление о Царстве Божием относится к числу распространенных на древнем Востоке. Оно заметно выразило себя еще в зороастризме, а затем повлияло на то, как Христос выразил свою проповедь о приближении Царства. А Христос, с его точки зрения, будучи Галилеянином, был больше других израильтян готов к восприятию нееврейских идей. Образец этого Христос якобы нашел в апокрифической Книге Еноха, а затем предложил свой синтез иранских идей с иудейскими. Но Отто не смог миновать вопроса о том, насколько уникален Христос — Сын Человеческий и Спаситель. И тут библейский материал подвел Рудольфа Отто к другому решению — к тому, чтобы увидеть, что Христос как истинный Царь — это такой Мессия, который одновременно и Раб Божий (Отрок Яхве) из Ис.53.2ff, а это уже не имеет по существу ничего общего с зороастризмом и чем-либо еще на небиблейском Востоке.

Отто думал, что нуминозный опыт, пусть и невысокого класса, могут вызывать разные языческие боги и демоны. Как если бы нуминозное чувство актуализировалось не только истинным Богом, но и другой «нездешней» силой. Но такие встречи вызывают у человека гнетущее ощущение власти чуждой силы, которая энергично и навязчиво притягивает на человека. Так пятый нуминозный опыт может сочетаться с духовной незрелостью¹².

¹⁰ Отто утверждал, что нирвана очаровывает и влечет буддиста к себе, к скрытому в ней высшему блаженству, так же, как индуисты и христиане устремляются к своим предметам поклонения (*Otto R. Das Heilige*. S. 51).

¹¹ *Otto R. Reich Gottes und Menschensohn*. Munich, 1934.

¹² «Когда поклоняются самому *mysterium tremendum*, явленному во Вселенной, мы имеем типичное религиозное развитие язычества и культ сил природы» (*Доусон К.Г. Религия и культура*. СПб.: Алетейя, 2000. С. 74.)

Прочитируем из книги Р. Отто: Святое — это «Нечто, берущее в плен, <оно> странным образом еще и восхищает, доводит порой до головокружительного опьянения. Таково дионисийское действие именуна»¹³. Энергия и настоятельность притязаний «нуминозного объекта», доходящая вплоть до гнева, согласно Отто, очень характерны и возвращаются вновь и вновь и на демоническом уровне, и в идее живого Бога.

Отто позволил себе сомнительную оценку нуминозного как дионисийского. Дионисийское резко отличается от описанных в Библии встреч с Богом. Нуминозное чувство, понятое в духе Отто, может ввести человека в заблуждение, если он недостаточно осведомлен. Отчасти понимая это, Отто иногда говорил, что нуминозный опыт нужно очищать и возвышать. От чего очищать? — от демонических влияний, магического отношения, сомнительных психологизмов и пр. Не всякий дух заслуживает доверия и принятия. Не всякие высокие переживания открывают путь к высшей жизни. Церковный ответ давно известен: очищает и возвышает благодать, если человек совершает труд покаяния, молитвы и служения Богу и ближнему в духе любви и ради жизни вечной. Труд души и благодать преобразуют религиозные чувства.

Отто не добился непредвзятости описания религиозного опыта. Он не освободился от эволюционистской его трактовки, которая была характерна для тогдашнего религиоведения. Его сторонники неосновательно полагали, что так называемые высшие религии — это усложненные варианты низших, характерных для так называемых «примитивных народов». Соответственно, и у Отто: нуминозный опыт развивается «от чудовищного к чудесному», от примитивных демонических форм (от «стадии демонического ужаса и утрашения», парализующего и оглушающего, с «одержимостью нуменом») к высоким и зрелым, где уже нет демонизма, а есть неотразимое обаяние, очарование, экстаз, таинственное блаженство и «наиболее совершенный мистицизм»¹⁴. Демон —

¹³ *Otto R. Das Heilige*. S. 42. В словах «не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор.2.9), Отто, к сожалению, искал дионисийский энтузиазм (S. 45). Вероятно, не обошлось без влияния Ницше.

¹⁴ *Otto R. Das Heilige*. S. 42–43. Такими страницами Отто дал поводы следующей интерпретации: религия началась «с чувства “жути”»; *tremendum* — это «страх, исполненный внутреннего ужаса»; «нуминозное переживание есть прежде всего переживание тайны, причем в предельной степени ступора, тупого оцепенения перед ужасающим чудом»; нуминозное — это «Святое минус его нравственный момент и минус рациональный момент вообще» (*Забияко А.П.* Нуминозное // Религиоведение: Энци. словарь. М.: Акад. Проект, 2006. С. 708). Сказанное отнесем к известному явлению демонического лика «ужаснообразного» Вишну в 11-й гл. Бхагавадгиты, но не к библейским тсофаниям. См. в

это «предбог», «низшая ступень нумена», с которой «восстает Бог в своем сияющем величии»¹⁵.

В таких рассуждениях Отто недалеко ушел от старого мнения, что страхи порождают богов. Низшая демоническая ступень нуминозного чувства, утверждал Отто, обращаясь к Библии, была преодолена пророками и псалмопевцем, но Моисей этого как бы еще не смог. Отто пытался обосновать его «незрелость» одним лишь эпизодом Исх.4.24, неправильно его поняв и вопреки тому, что сам же считал религию Моисея «исполненной благоговения»¹⁶.

Высшее не следует объяснять через низшее, потому что его содержание — качественно другое. Тем более традицию Ветхого и Нового Заветов, которая — от «совершенно Иного», от Бога. Она — иная по сути, если сравнивать с другими религиями. Даже если поместить эту традицию на respectable высшее место в их ряду, это извращает суть дела. Отто считал нуминозность общей в религиях мира. Скажем иначе. Бог по милости Своей волен обратить Свой взор на любого человека, в какой бы культуре или религии он ни был. И, войдя в Присутствие, он испытает подлинный нуминозный опыт, *вопреки* тем религиям, где нет установки на исполнение воли Божией. Но они могут исказить понимание этого опыта.

Между Богом и Дионисом нужно выбирать. Последнего допустимо считать «нездешним», но верная реакция на него — продуманное решение держаться подальше, что, кстати, и было у многих античных философов, в отличие от Ницше. Духовно чуткие, а тем более опытные, люди опознают глубинно неприемлемое в таких «нездешних» субъектах и никакого влечения сердца к ним и восхищения не испытывают. Их не следует отождествлять с «совершенно Иным».

Нуминозное, считал Отто, первично по отношению к вероучению, теологии, догматике и этике и поэтому непременно должно осмысливаться вне доктрин. Для той части расцерковленной европейской культуры, где атеистическую демагогию всерьез не принимают, такое мнение вполне типично, хотя и ошибочно. Догматика и этика тесно связаны с тем религиозным опытом, который дает Откровение.

Спонтанность и непередаваемость нуминозного опыта не так уж и много могут дать для становления зрелой религии и жизни по вере.

переводе Б. Смирнова: Философские тексты «Махабхараты». Вып. I. Кн. I. Бхагавадгита. Ашхабад: Ылым, 1977. С. 121–127.

¹⁵ *Otto R. Das Heilige*. S. 93.

¹⁶ *Ibid.* SS. 92, 95. См. также гл. 15–18 книги. Отто объяснял эволюцию религий от низших к высшим развитием нуминозного от примитива к утонченности. Лучше говорить не о развитии и не о «нарастающем самораскрытии Божественного» (S. 135–136), а об углублении Откровения.

Моисей на Синае не просто пережил опыт высшего Присутствия, но откликнулся на Божий призыв спасти народ из египетского рабства и совершил волю Божию. И встреча не была одним только переживанием страха и трепета, не была безмолвным предстоянием перед Святыней. Бог не ограничился молчанием, а Сам вступил в диалог и произнес повелевающее слово. Бог открыл Свое Имя человеку, чтобы человек мог призывать Его вновь и вновь. Безымянность означала бы безличность отношения.

На страницах Нового Завета мы находим эпизоды, где ученики Христовы имели нуминозный опыт в лучшем, чем у Отто, виде. Например, ап. Петру открылось присутствие Святыни во Христе, и он сказал: «Выйди от меня, Господи! потому что я человек грешный» (Лк.5.8). В момент этого покаянного (не просто нуминозного) переживания ап. Петр был еще далек от признания «Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни» (Ин.6.68) и полного исповедания веры, которое он дал позже: «Ты — Христос, Сын Бога Живаго» (Мф.16.16). Чтобы прийти к такой вере и надежде, Петру понадобилось время. Именно на этой вере и создается Церковь по слову Христову. В Новом Завете не только Петр дал такое исповедание, но и Марфа (см. Ин.11.27), которую часто считают слишком озабоченной земными делами.

Отто не приводит указанных примеров в главе «Нуминозное в Новом Завете»¹⁷. Возникает желание возражать, что христианская духовность не сводима к переживанию встреч с «Совершенно Иным», хотя и включает такой опыт. Отто как протестант мог бы придать этому евангельскому эпизоду принципиально важное значение, потому что протестантство не только при своем появлении, но и в XX в., оппонируя гуманизму и светской культуре, решительно настаивало на том, что человек — это тот, кто вместе со всей цивилизацией находится под Судом Божиим по причине греха¹⁸.

Помимо священного трепета и покаянного чувства, встреча со Святым может вызывать также безграничную радость и любовь, готовность исполнять волю Отца, ведет к усыновлению Отцом. У Отто можно найти также и это, правда, в других главах. И он исповедует

¹⁷ *Otto R.* Op. cit. Kap. 13. Автор трактует новозаветные тексты в ветхозаветном русле, легко усматривает у ап. Павла не самую высокую нуминозность, а также ошибочно утверждает, что гефсиманское борение Христа было страхом твари перед тайной нумна (S. 105).

¹⁸ У раннего Тиллиха: «Нет религиозного качества, на которое можно было бы сослаться, нет религиозного переживания, на которое можно было бы положиться, нет религиозного опыта, на который можно было бы с уверенностью опереться. Есть только одно: постоянное потрясение, постоянное осознание нашего положения перед Богом, положения нашей подслупности пред Ним» (*Тиллих П.* Дialectическая теология. // Путь. P., 1925. № 1. С. 152).

свою веру вопреки своей универсализирующей схеме и вопреки дионисизму. Например, процитировав Рим.8.15, Отто указал на принципиальную новизну христианства в сравнении со всеми прочими религиями, включая иудаизм¹⁹. Мы ответим: в христианстве просто другой нуминозный опыт, пронизанный верой, надеждой и любовью. И о Самом Христе как Спасителе и Искупителе Отто писал: «Это и есть само Божественное и Святое. Если Бог действительно существует и если он восхотел открыть Себя, именно так Он и должен был это совершить»²⁰.

Если так, то подлинный нуминозный опыт должен рассматриваться в единстве со Христом Сыном воплотившимся. Опыт Святого неотделим от опыта Церкви, чего у Отто мы не найдем. Не найдем и того, что в церковный опыт можно войти, а вводят те, кто его уже имеет, вводят во взаимоотношения любви, верности и взаимной ответственности. И если говорить о когнитивном значении нуминозного опыта, то и здесь опыт Церкви свидетельствует, что подлинная духовная реальность приоткрывается глубже именно под знаком ответственности, служения, верности, веры, любви Христовой, если сравнивать с чувствами и переживаниями.

¹⁹ *Otto R. Op. cit. S. 194–195.*

²⁰ *Ibid. S. 197.*

Глава 6.

Феноменология религии: основные идеи



Появление феноменологии связано с именем **Эдмунда Гуссерля (1859–1938)**. Сам он, хотя и специально не занимался феноменологией религии, к исследованиям Отто относился положительно, а в свои поздние годы пришел к значимому для философии религии выводу. А именно, что проблемы европейской мысли во многом вызваны ее отрывом от «жизненного мира» духовной культуры, от совокупности ее основополагающих духовных смыслов, которые принимались как сами собой разумеющиеся, пока отрыв не произошел¹. Оценивать этот отрыв можно по таким его последствиям, как

рационализация, деморализация и секуляризация. Русские философы, начиная с ранних славянофилов, трактовали это как отрыв от религиозных основ жизни и пытались определить общую стратегию возврата к этим основам, чтобы восстановить доступ к истине.

Гуссерль действовал в ситуации философского разброда конца XIX в., когда разные мыслители и школы не могли найти общие основоположения мысли и получить убедительные результаты. В религиях он не нашел ничего, кроме безжизненных условностей. Тоскуя по осуществлению настоящей жизненной роли философии и науки, которую должна принести единая для всех истина, Гуссерль действовал с пафосом радикальной философской ответственности, образцом которой он считал решительную критику Декартом всякой предвзятости. Цель Гуссерля была дойти до тех бесспорных очевидностей, опираясь

¹ Все ли науки одинаково пострадали от этого отрыва, Гуссерль не разбирал. Ясно, что многие представители ряда естественных, социальных и части гуманитарных наук не считают себя оказавшимися в беде. Но для адекватного понимания религии это уже серьезно.

на которые, можно будет, наконец, выбраться из очередного кризиса философии и решить проблемы далеко не только одной философии, но и культуры в целом, неизбежно зависшей. А очевидность должен принести «опыт сущего», опыт универсального значения, открывающий реальность.

Для гуманитарных наук и исследований религии это должно было дать серьезные результаты. Да и сам Гуссерль видел, что религия утверждает самоочевидность веры как подлинного и глубочайшего способа обоснования истинного бытия². Сам он относился к этой самоочевидности сдержанно и придавал истинам веры статус не более чем интенциональных предметов. Конкретной стратегии для религиоведения Гуссерль не предложил, но наметил общий подход к истине духовных феноменов, полезный для воспроизведения содержания религиозного опыта — отдельно взятого человека, сообщества или же духовной традиции в целом.

Признание реальности религиозных феноменов и того, что их вызывает, является само собой разумеющейся предпосылкой феноменологии религии. Нет смысла говорить об атеистической феноменологии религии, потому что атеизм отрицает существование Бога по ту сторону тех образов Бога, которые могут появляться как феномены в сознании человека. В атеизме нет положительного содержания, нет того духовного опыта, которым имело бы смысл заниматься. Феноменолог религии считает разумной предпосылку, согласно которой то, что переживается в религиозном опыте, то, что в нем явлено, то и реалистично, если в этом есть подлинность. А проблема истинности самих феноменов уже не решаема в рамках одной только феноменологии.

К примеру, подлинно православная икона — это для нас феномен, свидетельствующий о святости, о том, каков духовный лик того, кто пребывает в Царстве Божиим. Лик этот прозревается в молитвенно благоговейном предстоянии и созерцании. Лик любого православного святого для нас важен и дорог, вопреки всякой не особенно серьезной протестантской критике, именно тем, что в нем изобразился Лик Христов. Поэтому далеко не всякую икону мы считаем подлинно православной, имея для критериев оценки то, что предоставляет опыт и вера Церкви. Критериев эстетических, философских и психологических здесь недостаточно.

Основную цель феноменологии религии вкратце выразим в следующем. Методически тщательно выявлять и описывать, непредвзято и всесторонне, то, как представители разных религий или духовных

² Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. М., 1986. № 3.

традиций понимают суть своей духовной жизни и осуществляют ее на практике в единстве с действенным присутствием Высшей реальности. Феноменологи не включали религию в мировой эволюционный процесс, чтобы объяснять ее смысл и ценность с точки зрения ее предполагаемого места в процессе. Важнее, какой смысл имеет то, что они осуществляют в своей духовной работе и культовой практике, во взаимоотношениях в общине, при условии, что связь с Высшим принципиальна. Важно также изучать общность и различия духовного опыта разных религий, чтобы сравнивать их содержание, не привлекая со стороны социально-философские или философско-исторические схемы объяснения.

Феноменология религии не рассматривает религиозную тематику с позиций догматически выраженной веры. А если она обращается к христианству, то не ставит своей задачей систематизацию содержания церковной веры. Тем самым она остается на расстоянии от теологии, описывая религиозный опыт без нормативной догматической оценки. В этом есть момент интеллектуального произвола: если догмат считать выражением духовного опыта принципиальной важности, а для верующих это так и есть, тогда подобное дистанцирование неосновательно. Но в светской культуре, ориентирующейся на науку, догмат ошибочно относят только к доктринальной интерпретации и тем самым устраниают за пределы серьезного разговора, который должен вестись вокруг понимания эмпирического материала. В таком случае то понимание смысла религиозной жизни, какое дает феноменология, можно вслед за **Иоахимом Вахом** (1898-1955) назвать «*дескриптивным пониманием*», оно достигается в научных исследованиях без того, что он считал «*теологической нормативностью*»³. Но недостаточно одного только «*дескриптивного понимания*» для полноты понимания религии.

Феноменологию религии, связанную с именем Рудольфа Отто, нередко упрекают, что она удерживает в себе какое-то «криптитеологическое» содержание, несмотря на усилия от него освободиться. Обычно это делают светские религиоведы, ратующие за научный подход к религиям, свободный от церковных влияний. Феноменологи, как и герменевты, отвечают, что научный подход, образцы которого дают естественные науки и их методологические разработки и нормы, невозможен в отношении к религиям в силу характера их духовного опыта и специфики его описания и понимания. Действительно, абсурдно думать, что религиозно мотивированная деятельность верующего человека и

³ *Wach J. Religionswissenschaft: Prolegomena zu Ihrer Wissenschaftstheoretischen Grundlegung. Leipzig, 1924. S. 68.*

его поступки могут быть адекватно поняты путем игнорирования его отношений с Богом и его церковной принадлежности.

Если считать теологией любое рационально аргументированное обсуждение религиозных вопросов, тогда придется считать теологами слишком многих, в том числе и таких далеких от нее авторов, как Н. Бердяев, А. Бергсон, Платон и др. С тем же правом аргументированное обсуждение религиозных вопросов можно назвать философским, потому что там, где смысл, там и понятность, разумность, и тогда, если жестко требовать строгой научности, придется упрекать слишком многих в чрезмерной философичности. Мы считаем теологию, как обычно, догматически выверенным, методичным и систематизированным осмыслением религии в русле вероучения религиозной общины, сформированного на основе полученного ею Откровения свыше. При этом теолог ответственно берет на себя обязательство верности общине и ее вероучению. Теолог занимается своим нужным делом, а философ или религиовед может конструктивно сотрудничать с ним в творческом диалоге. Нетеолог найдет в теологии полезное «криптофилософское» содержание.

Экзистенциалист **К. Ясперс** и герменевт **Г.-Г. Гадамер**, избегавшие теологии, настаивали, что осмысление духовной реальности не должно быть только научным. Среди феноменологически мыслящих религиоведов есть ряд значимых имен. Таков **Иоахим Вах**, американский исследователь немецкого происхождения, протестант, основатель Чикагской школы религиоведения, феноменолог-компаративист с уклоном в социологию религии. Он не считал религиоведение (Religionswissenschaft) ценностно нейтральной наукой о религии, предполагающей неучастие или невовлеченность ученого в жизнь своей или изучаемой им религиозной общины, а видел в ней средство, позволяющее мыслящей личности усилить свои нуминозные переживания и мотивацию практической деятельности. Религиозный опыт, как мы видим у этого автора, важен как источник духовного формирования личности и достижения зрелости веры, влияющей на решения и действия человека.

Британский историк религии шведского происхождения **Роберт Зэнер** (R.C. Zaehner, 1913-1974), католик с 1946 г., выступил как исследователь-христианин. Он не ограничился научно-описательным (чисто дескриптивным) отношением к изучаемому предмету. Зэнер понимал, что внутренне отчужденный от религиозной традиции наблюдатель и аналитик, регистрирующий и оценивающий лишь те факты, которые он заметил со своей дистанции, скорее всего, создаст ложный образ традиции. Внимательно относясь к тому, что сам предмет свидетель-

ствуем о себе, Зенер отказался от методологического требования быть на дистанции отчуждения от предмета и предпочел диспозицию к участию, бескорыстную открытость к предмету, чтобы исследовать разные виды этических учений и мистицизма Востока и Запада. Благодаря этому он, в противовес другим авторам, в том числе и Р. Отто, отличил теистический мистицизм у христиан Запада от монистического в йоге, адвайте и тхеравада-буддизме. Действительно, слишком многим нужно пренебречь, чтобы думать, что Шанкара и Майстер Экхарт думали и писали одинаково и об одном и том же. Зенер же связал тематику религиозного опыта с вопросами влияния религиозных ценностей на практические поступки религиозного человека и на то, какие социальные институты формируются в среде, где тот или иной опыт и связанные с ним ценности разделяются всеми участниками.

Значение феноменологии для философии религий состоит в следующем:

1) Прежде чем решать задачи непредвзятого описания сути духовных феноменов, необходимо признать реальность самих феноменов, реальность Высшего, открывающегося в событиях религиозной жизни. Поэтому, в частности, вышеупомянутый «принцип исключения трансцендентного» должен быть отвергнут как не соответствующий сути изучаемого предмета, его истине, его реальному статусу. Не соответствует, потому что приписывает духовным феноменам чисто земное происхождение. Нужно самым серьезным образом отнестись к *собственному содержанию* того духовного опыта, который стал предметом внимания, тематически выразить его содержание, а затем дать оценку его качества. Это предполагает достаточно широкую осведомленность исследователя, глубину понимания им духовной жизни в разных ее проявлениях. А главное — его оценка должна совершаться в духе *самой преданной и бескорыстной любви к истине*. Внутреннее чувство истины, связанное с пониманием, например, истины своей религиозной традиции, принципиально важно, оно не подлежит устарению.

Верность истине обязывает христианского философа, историка религии или религиоведа не быть ценностно или религиозно нейтральным. Верность своей традиции, кроме того, дает определенные преимущества христианскому мыслителю, потому что его личная экзистенциальная вовлеченность в жизнь традиции дает ему тот духовный опыт, который позволяет из своей традиции видеть, постигать и оценивать духовную жизнь как своей, так и других религий. Действительно, и без феноменологии ясно, что христианину совершенно незачем обращаться к светскому философу религии, методологу, историку

религий или религиоведу, чтобы решить вопрос, как правильно понимать суть своей веры и жизни по вере⁴.

Приведем пример. У теософов есть довольно ходовой тезис о существовании универсальной религиозной истины, одной и той же для всех времен и народов: все религии мира говорят об одном и том же, а их универсальное содержание выражается в разных формах в зависимости от культуры. Эти формы не имеют особенного значения в сравнении с важностью глубинного общего содержания, ключ к которому в руках только теософов. Однако этот тезис неоснователен, так как в действительности разные религии и духовные традиции связаны с разным духовным опытом и разными средствами его истолкования, выработанными в соответствии со спецификой содержания каждого варианта этого опыта.

Иное выражение неадекватного отношения к этому вопросу существует в виде кочующего от автора к автору тезиса, что мистический опыт Лао-Цзы, Будды, разных гуру из Упанишад, платоников, суфиев и Псевдо-Дионисия Ареопагита — это один и тот же, пусть по-разному выраженный, опыт невыразимости Высшего. Конечно, можно у них найти элементы апофатики, сходство форм высказывания. И я бы не удивился, если бы Лао-Цзы, сказавший «кто знает Дао, тот молчит, а кто говорит о Нем, тот Его не знает», согласился со словами св. Григория Нисского, если бы ему довелось их услышать: «Непостижимое постигается постижением Его непостижимости». Внешнее сходство действительно есть, но за ним скрываются совершенно разные виды духовного опыта, разные духовные цели и пути, разная духовная практика, разное понимание истины⁵.

Те, кто утверждают подобное, уравнивают христианство с другими религиями и под видом универсальности религиозной истины заключают его в один ряд с тем, от чего христианство отстоит далеко. Они неоправданно отбрасывают то, что должен признать любой духовно чуткий философ или историк религии, а именно, что христианство принесло принципиально новую истину, дающую свой ответ на духовные поиски человека, где бы они ни осуществлялись. А если взять другие религии, то Будда предложил нечто новое по сравнению с Упанишадами, Упанишады — в сравнении с Ведами, а суфии — по отношению к Корану.

⁴ Сравн. у о. Павла Флоренского в «Столпе»: нужно жить жизнью Церкви, чтобы понимать ее.

⁵ С этим, в частности, связан вопрос, насколько правилен перевод на китайский слов «В начале было Слово» в виде «В начале было Дао». См.: *Damascene, hierom. Christ the Eternal Dao*. Platina (Calif.): Valaam Books, 2004. Убедительности в таком переводе мы не видим.

Однако не следует отказываться от универсальности истины самого христианства. Это универсальность в совершенно другом смысле, суть ее в том, что те истины, пусть неполные, какие мы находим в разных религиях, в полном и преображенном виде есть в церковной традиции. Правда, для достижения убедительности этого тезиса нужно проделать весьма большую работу, выходящую за рамки как феноменологии, так и специально-научных исследований, поскольку это предполагает постановку и решение проблем, связанных с пониманием и оценкой внутреннего смысла разных религий в свете христианской веры. В поисках внутреннего смысла нужна не только любовь к истине, но и дар Духа Святого, который просвещает разум и укрепляет решимость воли достичь истины.

2) Исследуя предмет (тот или иной религиозный феномен), феноменология отделяет его истинную суть от всех тех видов знания о религии, которые собраны религиоведами, антропологами, этнографами, психологами, социологами и многими другими специалистами. Следует освободить наше понимание духовных предметов от всего привходящего, от всего сковывающего нас на пути к истине, к смыслу всего происходящего. Для этого, как говорят феноменологи, нужно методически отсекал все, что не характерно для сути религиозного опыта, чтобы в поле зрения оставались сами духовные реальности («чистые события сознания»). Феноменолог опасается, что предлагаемые учеными-специалистами знания могут исказиться предвзятыми мнениями о религии, общепринятыми в своих интеллектуальных кругах. При ослаблении внимания к соблюдению условий непредвзятости чуждые идеи или представления могут проникать в наше описание духовного опыта. Найдя таковые, следует «заключать их в скобки», иначе беспредпосылочности описания не будет. «Выключение» не означает выбрасывания прочь, оно означает придание другого, более низкого познавательного или ценностного статуса.

Например, нехристианский мыслитель, скажем, индуист (неважно, традиционный или нео), заявит, согласно своей традиции (или своей секте), что «Иисус — это аватар», т.е. «нисхождение» Вишну в человеческом облике, одно из многих в истории, вроде Кришны, Рамы и др. Или дзен-буддист, допустим, скажет, что христиане обожествляют Иисуса так же, как ламаисты по недомыслию обожествляют Будду где-нибудь в языческом Тибете или как даосы обожествляют Лао-Цзы в позднем китайском даосизме. Светские религиоведы не так уж и давно уверяли, что вера в Воскресение Христово — это примитивный вариант суеверных ближневосточных мифов об умирающих и воскресающих богах, вроде Озириса. Еще кто-нибудь скажет, что христианство — это

один из вариантов т.н. «естественных религий»; может быть, он настолько уважит, что назовет христианство высшей из них, «синтезом» всего лучшего, что в них есть. Подобные предвзятые мнения должны быть «заклучены в скобки», чтобы правильно понять Христа и христианство.

Приведем пример другого рода. Христианский мыслитель может думать, что все значимые события его личной жизни или жизни его круга следует рассматривать с точки зрения величия «плана Божия» относительно исторических судеб нации, к которой этот мыслитель имеет честь принадлежать. Феноменолог легко увидит гипотетичность и привходящий характер мнений такого мыслителя относительно «плана Божия» и предложит заключить подобные мнения в скобки, чтобы открыться внутреннему смыслу событий. Сделав это, можно потом вернуться к тому, что раньше было заключено в скобки, чтобы решить, какое место следует отвести ему в общей картине.

Беспредпосылочность (или освобожденность мышления от предвзятых предпосылок и мнений) ассоциируется с греческим «ερωχη» — методическим воздержанием от суждения. Это, во-первых, самодисциплина разума, который воздерживается от того, чтобы вводить в описание религиозного опыта оценки и идеи, взятые со стороны, а во-вторых, — внутреннее понимание смысла и значения этого опыта, его сопереживание. Методологически нормативное «эпохе» означает, что для непредвзятого описания и осмысления религиозных феноменов он заключает в скобки (не привлекает или, лучше сказать, временно откладывает) собственные религиозные убеждения, истолкования и оценки. Это вовсе не значит, что если он сам принадлежит определенной традиции, то он изменяет своей вере и ее истине. Это означает только, что не следует спешить с привлечением истины веры для объяснения и оценки религиозных феноменов прежде, чем закончена предварительная — беспристрастная и основательная — работа по всестороннему их изучению.

3) Все, что связано с переживаниями духовного опыта, — *интенционально*. Интенциональность обычно характеризуют как направленность сознания (мышления) на свой предмет, соединенная с актом смыслообразования. Как подчеркивал Гуссерль, это не просто «пристально внимательный взгляд разума на предмет», но устремленность сознания к смыслу вещей, его *смыслообразующая или смыслообrettaющая активность*. Смысл прозревается в спонтанном интенциональном акте. Интенция «схватывает» и удерживает в поле своего сосредоточенного внимания, видения и памяти суть смыслового предмета, которая ей открылась в акте «чистого переживания» как нечто самоочевидное.

У Гуссерля, впрочем, интенциональность связана главным образом с познавательными задачами, с работой разума трансцендентального субъекта, хотя он признавал, что есть и ее нетеоретические виды, связанные, например, с ценностями. Встречи с Высшим или, как он писал, «трансцендентные восприятия», хотя и относятся к важным духовным переживаниям, но не открывают разуму интеллектуально ясной сути того, что переживается. Их он поэтому исключал из феноменологического рассмотрения. Сравним это со следующим. «Как бы видя Невидимого» (Евр.11.27), — так писал ап. Павел о духовном опыте Моисея, о его жизни по вере. Нет, возразил бы Гуссерль, если бы он обратил внимание на этот текст, этого мало, разум в интенциональном акте должен видеть нечто эйдетически ясное и несомненное.

Здесь феноменология в трактовке Гуссерля получает свои границы и становится как бы и не пригодной для философии религии. Однако требование интеллектуальной очевидности как гарантии истинности не получило у других феноменологов признания. Николай Гартман замечал, что здесь не исключена иллюзия очевидности⁶.

Интенциональность означает осмысленное и активно осмысливающее отношение к религиозному опыту. А также, что те духовные чувства, которые испытывает переживающий, например встречу с Богом, не являются чисто субъективными. Они не просто ориентируют его на Бога, но и приоткрывают ему, каков Бог, позволяют ему отчасти познать Бога, остающегося прикровенным, но влияющим на наше восприятие, что-то вносящим от Себя в наши интенции. В глубине самих этих чувств есть нечто, как говорят, «трансубъективное». В изначальной устремленности человеческого сердца к Богу есть вовлеченность Бога в нашу устремленность, Его инспирирующее действие. Поэтому в религиозных переживаниях есть предрациональное ведение («предзнание», «предведение») о Высшем, благодаря которому возможно углубленное познание Бога в силу интенциональности отношения. Если привлекать здесь свидетельство нашей веры, то в познании Бога через наш духовный опыт Он Сам отвечает на нашу обращенность к Нему и содействует правильному пониманию нами смысла происходящего с нами и в нас самих.

Из сказанного ясно, что общую трактовку религии как связи с Высшим следует понимать в феноменологическом ключе как интенциональное отношение — смыслообразующее и деятельное. Это отношение осознается самим субъектом переживания религиозного опыта, но оно не принадлежит одному только внутреннему миру этого субъекта, а является подлинно реальным, экзистенциальным отношением с Богом, активно

⁶ Гартман Н. К основоположению онтологии. СПб.: Наука, 2003. С. 584–585.

реализующимся в жизни человека. Отношение с Богом поэтому не следует мыслить по аналогии с отношениями между вещами в естественном мире, т.е. не следует объективировать или натурализовать. Интенциональность отношения с Богом означает, что в них есть глубинное внутреннее измерение, имеющее реальный бытийный характер. Онтологическое измерение или отношение включено в духовный опыт. Бытийное отношение и познавательное отношение неотделимы друг от друга⁷.

4) С вопросом об истинности понимания смысла духовного опыта и его адекватной оценки тесно связан *вопрос о его субъекте*. Если этот опыт выводит в мир основополагающих смыслов бытия и деятельности человека, то разумно настаивать на том, что духовное состояние того, кто выходит (или вводится) в этот мир смыслов, должно соответствовать такой задаче. Гуссерль назвал духовный опыт «трансцендентально субъективным» — связанным не с деятельностью того обычного «эго» («эмпирического Я»), которым заняты психологи, социальные работники и исследователи, а с более глубоким «Я». С обычным «эго» связан субъективный опыт в худшем смысле слова, т.е. опыт искаженный и неподлинный, а «трансцендентальный личный опыт», как настаивал Гуссерль, свободен от «психологизмов», продуктов воображения, фантазий или «натуралистических лжеистолкований», вносимых обычным «эго». И, следовательно, он общезначим. Субъектом трансцендентального опыта признается «трансцендентальный субъект», который и видит («усматривает» в «чистом созерцании») истину феноменов, очищенных от всего случайного.

Вспомним Джеймса, который поставил, но не решил вопрос о том, как найти объективное содержание в широком многообразии религиозного опыта, где переживания каждого слишком отличались друг от друга, в зависимости от особенностей личного восприятия. Гуссерль мог бы сказать, что не был выявлен «трансцендентальный субъект» по ту сторону всего этого многообразия. Описанные Джеймсом и Шлейермахером «переживания» и «чувства» Гуссерль не признал бы «чистыми» (или, по крайней мере, «чисто описанными») ⁸. Предпочитая им «трапс-

⁷ С.Л. Франк начинает работу «Философия и религия» с единства интенций: «...Эти, по существу, разнородные формы духовной жизни совпадают между собой в том отношении, что обе они осуществимы лишь через *направленность сознания на один и тот же объект — на Бога*, точнее, через живое, опытное усмотрение Бога». К сожалению, многие не желают единства интенций. Но расхождение интенций встречается и в религиях. Например, в буддизме интенция спасения не связана с монотеистической интенцией. Где разные интенции, там разные духовные пути. Гностики с их интенцией на познание высших миров, требуя заменить всру на высшее познание, уходили (и уводили) от Спасителя.

⁸ Скептически относясь к пафосу «переживаний» и «чувств» у романтиков и философов жизни (конкретно — Дильтея), Гуссерль предпочел не особенно удобную терми-

цендентальный опыт», он имел в виду только переживания, имеющие познавательную ценность, и призывал идти «к самим вещам» («вещам» духовным, а не природным) по ту сторону слишком субъективных переживаний, которыми занимается, как он выразился, «наука, состоящая из воображений». Впрочем, Гуссерль едва ли стал бы обещать в связи с Джеймсом, что путь «к самим вещам» приведет к единообразию видения реальности.

В применении к вопросам веры это означает следующее. Рассмотрим утверждение: «Я верую в Бога». Из сказанного выше следует, что феноменологически оправданы вопросы: какое именно «Я» (и сколько их)? Если чья-то вера сопряжена с принципом «каждый ищет своего», т.е. привязана к «эго» или «эмпирическому Я», то ее не следует считать подлинной в феноменологическом смысле (да и в церковном тоже). В конце концов, бывает же вера как интеллектуальное убеждение и вера магическая, т.е. уверенность в осуществимости магических действий. Но если вера проистекает из глубинной духовной жизни сердца, полного самозабвенной жертвенной любви к Богу и ближнему, то о ней уже можно говорить всерьез. Тут обнаруживается граница феноменологии, потому что если мы говорим о «сердце», то мы имеем в виду реальность, более глубокую в сравнении не только с обычным «эго», но и с познавательным «трансцендентальным Я». Соответственно, и бытие Божие — реальность трансцендентная, а не трансцендентальная в смысле Гуссерля, поскольку Бог не является феноменом «чистого сознания» и не дан сознанию как предмет непосредственного созерцания⁹.

Феноменолог тем не менее может признать сердце самым глубоким «Я» человека, глубинным средоточием его духовной жизни, открытым к Богу, вступившим в деятельное отношение с Ним, если откажется редуцировать себя самого к «трансцендентальному Я», которое, согласно Гуссерлю, в ходе своей исследовательской работы должно «заклЮчить в скобки» не только мировое бытие, но и бытие Божие, сколь бы ни было разумным признавать, что Бог есть. Верующий уточнит, высказываясь по-философски, что сердце должно совершить полную самоотдачу Богу как экзистенциальный акт. Тем самым феноменолог, если он уверует, перестанет быть 100%-м феноменологом в смысле Гуссерля: прислушиваясь к голосу сердца, он уже не будет подвергать его операции «заклЮчения в скобки». Бескорыстная вера, вера сердца, формируемая правильно поставленной духовной работой («очищением сердца»), как нологию, восходящую к Декарту и Канту, для описания духовного опыта, основательно ее пересмотрев. Erlebnis имеет у Гуссерля смысл трансцендентального духовного опыта, а не «сырого» переживания.

⁹ Хайдеггер относил Бога к миру сущего, а трансцендентным считал только безличное Бытие. Для философа религии трансцендентность Божия несомненна.

об этом свидетельствует церковная традиция, приносит целостное понимание смысла всего происходящего, т.е. направляет работу разума человека, если, разумеется, сердцу подчинена деятельность других «Я». Только очищение здесь следует понимать в церковном смысле, а не в смысле эпохе.

5) *Интерсубъективность религиозного опыта.* Выше было сказано, что видение сути феномена, как и восприятие религиозного опыта, может искажаться или оказаться иллюзорным. Но восприятие и осмысление духовного опыта имеет место не в полном одиночестве воспринимающего субъекта. Такое впечатление возникает, например, при чтении Шлейермахера, Джеймса и Отто. Религия — дело не индивидуалистическое, это не только личная озабоченность высшим смыслом жизни, не только личная обращенность человека к Богу. Серьезное феноменологическое исследование совершается тоже не теми, кто одиноко заявляет *cogito ergo sum*. Как отмечал Н. Гартман, когда видение сути феномена осуществляется не в одиночку, оно «способно встраивать познание единичного в контекст целого, в котором вследствие этого источники ошибок единичного видения компенсируют друг друга»¹⁰. Восприятие должно пониматься одинаково всеми участниками, которые вместе «соконституируют» этот опыт, придают ему осмысленность и значимость.

6) Гуссерль назвал «жизненным миром» тот общий «мир смыслов», который принимается и осуществляется сообществом тех, кто переживает и осмысливает тот или иной опыт. В таком сообществе задаются условия, принципы и нормы мыслительной работы исследователя религиозного опыта, которые он принимает с должным пониманием и свободным волевым решением. Жизненный мир имеет у Гуссерля разные «горизонты», в каждом из которых есть единство взаимно соотнесенных смыслов, открывающихся в описании тех или иных феноменов или их групп. Каждый горизонт связан с определенным познавательным интересом, организующим постановку вопросов и исследовательскую работу, задающим границы понимания и интерпретации, а также характер предлагаемых решений. К примеру, в Деян.28.3-5 описывается, как на Мальте змея укусила ап. Павла. Феномен может быть описан и понят в разных смысловых горизонтах — подлинном, когда опознается чудо Божие, и далеко от истины, когда из суеверных соображений могли решить, что укус означает наказание за преступление.

Для философии религии это различие важно, потому что изучением религии занимаются разные науки. Социология религии, психология религии, культурология, религиоведческая компаративистика

¹⁰ Гартман Н. Цит. соч. С. 584–585.

видят религию в своих особых горизонтах. Это имеет свои положительные и отрицательные стороны. Например, Макс Вебер, социальный философ с протестантским опытом и горизонтом, обратил внимание на то, что тип благочестия влияет на мотивацию труда и социальные изменения. Эмиль Дюркгейм, ограничиваясь светским горизонтом, напротив, считал, что религии являются частью социальной жизни и что статус святынь конституируется одним только обществом. Это не может удовлетворить серьезного исследователя религий. Еще пример: компаративист с горизонтом, заданным индуизмом или теософией, поместит Христа в ряд однотипно понятых великих религиозных реформаторов, вроде Кришны, Рамы, Лао-Цзы, Патаиджали, Шанкары, Заратуштры, Мухаммада, Платона и др. В подобных горизонтах Иисус Христос как воплотившийся Сын просто не виден.

7) У позднего Гуссерля жизненный мир приобрел еще и другой смысл — не столько того, что «соконституируют» его участники, а того, что им дано и во что они входят и смиренно вживаются, входят через углубление его понимания. Существует созданный традицией изначальный для всех участников пласт духовного опыта, который предшествует всем специализированным его видам, противопоставлениям субъективного и объективного, духовного и «вещного», ценностей и фактов, священного и профанного, осознание и разработка которых характерны для развитых культур. Гуссерль не имел в виду церковность веры, но верно, что смыслы и ценности религиозного опыта конституируются в духовном сообществе, как и принципы их понимания и передачи.

Феноменология побуждает прислушиваться к свидетельству духовной традиции о себе. Традиция вводит в свою внутреннюю жизнь и духовную работу, в коммуникативные отношения, в творческий диалог с теми, кто хранит и выражает духовную традицию. Здесь исследователь достигает соучаствующего понимания смыслов духовных событий и переживаний, способов их конституирования во всецелой, если так можно выразиться, «системе» смыслов. В частности, это происходит в православном церковном сообществе, имеющем качество соборности, сохранившем подлинное преемство со Христом, апостолами и Отцами Церкви.

Глава 7.

Феноменология религии: основные представители

В этой главе мы ограничимся теми, кого обычно относят к классикам феноменологии религии. Вспомним для начала о Рудольфе Отто, которого одни относят к религиоведам, другие к теологам, а третьи считали феноменологом вне руслу самой феноменологии¹. В качестве примера сошлемся на его убеждение в самоочевидности присутствия истины в нуминозном опыте. Нуминозность он считал глубинной сутью религии. «Святое», поскольку оно не от нашего мира, вызывает в нас несомненное чувство мистического страха и трепета, соединенного с глубинным влечением человеческого сердца к Святыне. Отто увидел в «Святом» принципиальную инаковость Святыни по отношению к нашему миру. Давая дескрипцию религиозного опыта, Отто поступал фактически как феноменолог и совершал *erosche*, по крайней мере, тогда, когда описывал этот опыт в его внутреннем содержании, вне зависимости от того, кто, когда и как его переживал, какого возраста, личностного склада, пола, социальной, национальной или культурной принадлежности был человек.

В лучшей части своей работы Отто уловил «феномен Святого» — изначальный опыт его несводимости ни к чему другому. Если сравнивать с другими видами духовного опыта, например опытом переживания величия и бесконечности мироздания, опыта встреч с ангелами, ясно, что это совершенно отличается от встреч именно с самим Богом как Творцом всего сущего.

Тем не менее, Отто не осуществил должную редукцию своего описания опыта встреч со Святым. Интенциональность переживаний встреч, интенциональность благоговейного страха и трепета у Отто есть. Но, как выше отмечено, он, описывая нуминозный опыт, не «заклучил в скоб-

¹ Известно мнение Гуссерля: Отто-теолог возносил на своих крыльях к небесам Отто-феноменолога. См.: *McKenzie, P.R. Otto, Wach and Heiler: Towards a Systematic Phenomenology of Religion // Diskus. 2 (1994). N. 1* (<http://web.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus/mckenzie.html>).

ки» дионисийски-демонические ассоциации и не устранил их. Внешнее сходство «дионисийского» опыта и «библейски-нуминозного» страха и трепета имеет место при их глубоком отличии по сути. Боги — это тварь, восставшая против Творца и пытающаяся поработить человека. Следует также сказать и о неполноте редукции в ее положительном смысле, если иметь в виду постановку вопроса у позднего Гуссерля. Р. Отто воспроизводил содержание опыта Святого со значительными упущениями, если сравнивать с тем, каков Бог в Св. Писании. Святой Бог не только потрясает душу своей запредельной инаковостью, но и спасает, вводит в единение с Собой и дает заповеди жизни, духовно-правственно обязывает.

Вопрос о конституировании «опыта Святого» Отто должным образом не поставил, как и вопрос о его интерсубъективности, оставив дело на доконститутивной стадии рассмотрения. Конституировать, на мой взгляд, в данном случае означает ввести «опыт Святого» в горизонт более широкого духовного опыта². Чтобы не повторять упущений Рудольфа Отто, мы вправе и должны привлекать то, что дано в Св. Писании, апостольском предании, которое он должен бы признать кардинально важным как протестант, и церковной традиции в целом, для расширения нашего интенционального понимания смысла и содержания религиозного опыта. Этим более четко определяются возможности его конституирования в рамках феноменологии религии, положительного раскрытия его смысла.

Рудольфа Отто подвело желание универсализировать «опыт Святого» — не в смысле того, что он непередаваем от человека к человеку, как это выше обсуждалось, а в том, что он искал его в самых разных религиях, в том числе и в тех, которые остались вдали от Откровения Божия. Неудивительно поэтому, что после появления книги «Святое» у критиков появились сомнения в том, что Отто достаточно убедил в том, что нуминозность — это суть религии. Г. Виденгрэн, в частности, писал, что нуминозный опыт должен рассматриваться как опирающийся на веру в Бога, которая должна быть признана первофеноменом религиозного опыта и рассматриваться в единстве с нравственной чистотой и практикой поклонения.

§ 1. Ван дер Леув

Заслуживает серьезного внимания феноменолог-религиовед датского происхождения **Жерар ван дер Леув** (Gerardus van der Leeuw, 1890–1950, Лейв или Герардус Леу, как иногда пишут). Он выступил

² Церковного опыта со своим смысловым ядром или в один из его горизонтов, если соглашаться, что «жизненный мир» церковного опыта не вместим в один какой-то горизонт.



с работой «Феноменология религии»³, где предложено рассматривать религиозный опыт психологически, философски и теологически, используя в качестве отправного материала эмпирические данные, которые трактуются как несущие в себе определенное смысловое содержание. Психология, как отмечали Жак Ваарденбург и другие авторы⁴, понимается Леувом по Вильгельму Дильтею, согласно которому собственные душевные переживания исследователя-субъекта ведут к пониманию предмета по схеме: его духовный опыт (опыт веры и любви) помогает раскрыться интеллектуальной интуиции и достичь понимания, выражение которого позволяет другому человеку вновь испытать такой же опыт. А предметом является феномен того религиозного опыта, который был определенным образом понят и выражен субъектом своей религии.

Исследователь религиозного опыта вводит его в свою духовную жизнь и приходит к пониманию через сопереживание и интерпретацию, отвлекаясь при этом от эмпирической конкретности и заключая в скобки вопрос о том, какая именно высшая реальность его вызывает. Интерпретация исследователя будет, разумеется, нести в себе субъективность, но и объективную значимость тоже, поскольку ее целью является истина предмета. Смысл и значение религиозного опыта получили статус предмета «феноменологической теологии» у Леува, которую тот отличал от конфессиональной систематической теологии.

Ваарденбург указывал на теоретическую неопределенность статуса «феноменологической теологии», что на практике преодолевалось тем, что Леув фактически трактовал эту смысловую сторону в свете своей христианской веры, которая дает основания для оценки истинности. То теологическое содержание, которое как бы заключалось в скобки, в действительности оставалось предпосылочным для его мысли. Существенно также и то, что восприятие исследователем «не своего» духовного опыта вместе с вложенным в него «не своей» религией духовного смысла делает его в какой-то мере ее «соучастником», а не «дистанционным» наблюдателем. Если так, то нужно решать вопрос о балансе дистанции и соучастия.

³ *Van der Leeuw G. Phänomenologie der Religion. Tübingen, 1933.* Книга известна также как «Религия в ее сущности и проявлениях» благодаря английскому переводу *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology (1938).*

⁴ *Waardenburg J. Leeuw, Gerardus van der. // Encyclopedia of Religion / Ed. by L. Jones. 2-nd ed. Farmington Hills: Thomson Gale, 2005. Vol. 8. P. 5390 ff.* См. также статью без автора: Герардус ван дер Леув // <http://www.bogoslov.ru/persons/289566/index.html>

Итак, по Леуву, нуминозное переживание экзистенциально значимо для человека прежде всего его *смыслом*, что у Отто осталось где-то в тени. А где смысл, там и место для герменевтики и феноменологии.

В «Феноменологии религии» Леув писал, что, во-первых, запредельную реальность следует понимать как высшую Силу (Power), действующую в глубине обширного многообразия религиозных феноменов⁵. Говорить о Силе как о личностном Боге Леув не стал, ссылаясь на то, что Бог как Лицо, дающее Откровение в Своем Слове, — это предмет не феноменологии, а конфессиональной теологии (протестантской, если иметь в виду самого Леува). Не стал он говорить о Силе также и как об Истине. О Силе как священной реальности раньше Леува заговорил шведский религиовед **Натан Зёдерблом**, который утверждал, что осознание различия священного и профанного предшествует вере⁶. Можно подумать, читая такие рассуждения, что опыт веры и опыт Силы имеют разное происхождение и к тому же не ведут (или не обязательно ведут) к истине и нравственной правде.



Во-вторых, настаивал Леув, религиозный опыт не сводится к одному только нуминозному, в нем есть также и ответная реакция человека, его положительный или отрицательный отклик на испытанное переживание, а отклик приоткрывает нам интенциональный смысл встречи. Сосредоточить внимание именно на реакции — это и есть задача феноменолога⁷. В частности, если иметь в виду библейские вопросы, феноменолог будет заниматься не содержанием Откровения (это подлежит «заключению в скобки»), а тем, что переживает и как будет действовать в ответ тот, кому вверено Слово Божие.

В-третьих, в формах восприятия, осмысления и передачи этого опыта важна роль тех общин и сложившихся в них традиций, которым сопринад-

⁵ Эту «Силу» Леув сближал со «Святым» Р. Отто. Тут не миновать вопроса об убедительности. Безличная «Сила» ориентирует не на встречу с Богом как Личностью, а на действие, не без магии, «нездешней» энергии, вроде той «маны», с помощью которой некоторые пытались объяснить суть религий. Леув сосредоточил главное внимание не на «мане», а на личностной реакции человека на встречу с Высшим, значит, привлечение им слова «Сила» — это скорее дань мнениям и способам высказываться в тогдашней культуре.

⁶ Зёдерблом Н. Становление веры в Бога // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М.: Канон+, 1998. С. 280.

⁷ По принципу: мы можем понять лишь наш собственный ответ.

лежат участники этого опыта. Иначе говоря, исследователю нужно уметь сочетать раскрытие внутренних интенций религий и понимание их места в истории, культуре и социальной жизни. В частности, Леув выделил 12 типовых форм религий, в которых видны разные варианты осуществления реакций на встречи с запредельной реальностью (Леув оставляет вне своей классификации так называемые «примитивные религии»):

1) дистанционность по отношению к Высшему бытию, как это характерно для Китая («небеса молчат», по признанию Конфуция) и для западноевропейского деизма;

2) борьба с силами, враждебными той Высшей реальности, которая открылась, — так, например, в зороастризме, где действительно, зороастриец — это воин Ахура Мазды, или «Господа Премудрого»;

3) внутреннее успокоение после встречи, как это нередко бывает у разных мистиков, испытавших единение с запредельной реальностью, это своего рода «религия покоя», и тут можно вспомнить платонический, но и не только платонический, мистицизм;

4) беспокойство или интенсификация активности как ответ человека на внимание свыше, что встречается во многих религиях;

5) динамическая устремленность в отношении к другим религиям, выражающаяся в стремлении в одних случаях миссионерствовать, а в других — вбирать в себя их содержание для целей синкретизма;

6) динамическая устремленность не вовне, а внутрь, с целью осуществлять глубинное духовное возрождение своей религии, например, когда возвращаются к истокам, чтобы очистить «пыль веков» с изначальной истины; это разного рода «ривайвелизм» (от англ. Revival — жизненное обновление), каковой можно встретить и в европейском протестантстве, и в Штатах, и в индуистской веданте;

7) стремление придавать ей хорошо проработанную внешнюю оформленность, совершенство, законченность, как это видно в эстетизаторских тенденциях древних греков;

8) желание погрузиться, до полного саморастворения, в Бесконечность, в изначальный «океан Бытия», что характерно для индуизма и для других пантеистических течений;

9) желание уйти в ничто, в небытие, как трактует Леув суть буддизма; тут найдутся оппоненты, которые скажут, что нирвана — не есть небытие, а сверхбытие;

10) «религия воли и послушания» или исполнения Высшей воли — это древний Израиль;

11) религия величия Божьего и покорности человека высшей Силе (Аллаху в исламе);

12) религия любви (христианство).

Христианство, конечно, выше всех других религий по типу своей реакции, и в этом Леув близок к Зёдерблему, который не просто свидетельствовал свою веру в исключительное превосходство христианства как подлинного выразителя Откровения Божия, но и надеялся обосновать ее с помощью беспристрастного научного анализа истории религий.

Тем не менее схематизм всей этой классификации совершенно очевиден. Простовато все выглядит: событие — реакция, событие — реакция. Разбирать все упущения по каждому из 12 пунктов мы не будем. Кто осведомлен в мировых религиях, пусть сам это сделает. Отсутствует, например, такая реакция христианина, как благодарность Богу и готовность Его прославить служением в духе истинной веры. Существенно и то, насколько бхакти (любовь) в индуизме отличается от заповеданного Христом «да любите друг друга» (Ин.13.34), хотя по критериям Леува бхакти по отношению к Вишну нужно бы оценить как реакцию «правильную» или «высшую». Намного важнее следующее. Когда ап. Павел писал: «в смерть Его крестились» (Рим.6.3), чтобы с Ним и воскреснуть, он свидетельствовал о духовном рождении ученика Христова в новом качестве, в святости, а не просто о лучшей реакции. Прежняя жизнь оставлена навсегда, на каких бы хороших реакциях она ни была основана. Принятие Креста Христова как акта Его любви и принятие на себя христианином своего креста как ответ на призыв Божий — это не чувства и переживания, не просто реакция, это духовно зрелое действие.

Критиковали Леува и за ранжировку религий, к которой не стремился Отто, искавший нуминозное (затаившееся, если не примысливаемое) в глубинах разных религий, в Библии, в дионисизме и даже шактизме. Ранжировка, писали в ответ, вводит ценностный критерий не из науки, а из теологии⁸, а в религиоведении никакой теологии не должно быть, поскольку она задает свою нормативность, отличающуюся от научной. Отвергнуть ранжировку и теологию значит защитить уникальность и абсолютность каждой религии⁹. Установка на абсолютность, однако, препятствует универсализации понимания религий.

Леув понимал любовь к Богу интенционально как смыслообразующую, признавал, что христианство дает высшее выражение религиозного опыта. Но христианство — это не просто «религия любви», а

⁸ Леув рассуждал о «теологической эстетике», ссылаясь на то, что в древности религия и искусство образовывали единый смысловой мир. В частности, танец ярко выражал динамическую любовь Божью, что многими забыто. См.: *van der Leeuw G. Sacred and Profane Beauty. Ch. «Theological Aesthetics».*

⁹ *McKenzie P.R. Otto, Wach and Heiler: Towards a systematic phenomenology of religion // Diskus, 2 (1994). # 1. Pp. 29–41 (см.: <http://web.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus/mckenzie.html>).*

жизнь с Богом, единение с Отцом и Сыном в Духе Истины, единение учеников Христовых, кто взял на себя Его крест и последовал за Господом. Дух истинного Богочитания — таков ответ на встречу с Богом — этим мы и восполним сказанное Леувом. Не исключено, что он согласился бы с этим как человек, который отвергал поклонение всякому «Ваалу самодельного христианства»¹⁰ во имя истинного христианства. Чтобы расчистить к нему путь, и нужна, настаивал он, феноменология религии.

Леув не ограничивался одной только феноменологией, так как хорошо понимал опасность ухода в субъективные фантазии при отрыве от конкретно-научного исторического, археологического и антропологического религиозведения. Тем не менее ему досталось больше, чем другим феноменологам, упреков за пренебрежение исторической стороной мировых религий¹¹. Он считал ранние и поздние формы религий разными смысловыми структурами, а не разными этапами становления. Реакции на встречи с Высшим он полемически заостренно подавал как вневременные, вне связи с культурно-исторической динамикой. Леув не считал оправданным говорить об историческом развитии религий, о чем постоянно писали религиоведы XIX–XX вв. Речь идет у него о типах религиозного опыта и характерах действующих лиц в религиях без учета духовной эволюции их религиозных сообществ и без рассмотрения духовного возрастания личностей на их неповторимых духовных путях.

Существуют, на наш взгляд, вопросы, когда это оправданно. К примеру, Леув писал, что смысл представлений о Высшем существе во многих религиях, с одной стороны, и веры в библейского Яхве Творца мира, с другой, принципиально различны, как бы ни уверяли оппоненты. Высшее существо, под каким бы именем оно ни выступало в разных религиях, не свято, не безупречно в духовно-нравственном отношении, оно включено в общую схему бытия (в случае с Вишну — с дхармой, кармой и пр., а у греков даже Единое повязано судьбой). А Яхве — Свят, это Лицо со своей волей и замыслом, это Бог живой и Бог ревнитель, Он преобразит весь порядок бытия и введет в него преобразенного человека: «Ибо, как повое небо и новая земля, которые Я

¹⁰ *van der Leeuw G. Sacred and Profane Beauty: The Holy in Art.* N.Y.: Holt, Reinhart & Winston, 1963. P. xii.

¹¹ *King U. Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Religion. Some Major Developments and Issues under Debate since 1950 // Contemporary Approaches to the Study of Religion.* /Ed. by F. Whaling. B. — N.Y. — Amsterdam, 1983. Vol. 1. *Douglas A. Phenomenology of Religion // The Encyclopedia of Religion.* / Ed. by L. Jones. Vol. 10. P. 7091. Из отечественных авторов: *Красников А.Н. Методология классической феноменологии религии // www.religiovedenie.ru.*

сотворю, всегда будут пред лицом Моим, говорит Господь, так будет и семья ваша и имя ваше» (Ис.66.22).

Те, кто прошел христианский опыт смерти и духовного возрождения, принадлежат преобразенному порядку бытия, а не земному со всеми его религиями. Это не те, для кого «погибло все» после жизненной катастрофы и кому остается жить только воспоминаниями о навсегда ушедшей ситуации, где они были кем-то и имели что-то. Христианство по сути вне посюстороннего порядка, хотя и не уходит из него. Оно предоставляет верным полноту жизни в истине в земных условиях, какой не бывает в других религиях. Если его трактовать по схемам, общим с другими религиями, эта его специфика утрачивается.

Итальянский феноменолог и историк религий **Рафаэль Петтацони** (1883–1959), если его сравнивать с Леувом, настаивал на неразрывности связи феноменологии с историей религии. Феноменология религии нуждается в привлечении исторических, филологических и археологических разработок, чтобы не отрывать от почвы конкретных данных. Она нужна ученым-специалистам из этих областей для более ясного и четкого определения смысла того, чем они занимаются, т.е. самостоятельной ценности самих религий. Это обосновывается тем, что именно феноменология вводит исследователей из специальных наук в «самую суть религиозности, которую те уловить не могут»¹². Феноменология, с его точки зрения, позволяет также увидеть в истории ее религиозный смысл. Или, хотелось бы сказать по-библейски, выявить Священную Историю в глубинах мировой исторической динамики. Но Петтацони так далеко не заходил, предпочитая говорить об исторической обусловленности более поздних форм религии более ранними. Религия в таком случае предстает как эволюционирующий (развивающийся) субъект истории.

В частности, типичную для многих религий тему Высшего (или небесного) существа, которую Леув отверг как неубедительную, Петтацони стал внимательно изучать на конкретно-историческом материале. Это вовлекло его в давнюю дискуссию о прамонотеизме (нем. Urmonotheismus), защитниками которого стали в конце XIX – начале XX в. Макс Мюллер, Эндриу Лэпг и Вильгельм Шмидт. Последний выпустил в 1912 г. капитальную работу «Происхождение идеи Бога». Согласно Петтацони, о прамонотеизме следует говорить поскромнее, чем многим хотелось бы, ограничив тем, что хотя у многих так называемых «примитивных» народов действительно можно найти смутные представления о высшем небесном существе, они сильно мифологизирова-

¹² *Петтацони Р.* Высшее существо: феноменологическая структура и историческое развитие // Религиоведение. Благовещенск, 2002. № 1. С. 154.

ны, радикально не отделяются от политеизма и зависят от их культуры, от условий человеческой жизни. В частности, писал он, в сельскохозяйственных культурах мы увидим Высшее существо в образе всеобщей небесной Матери, а у пастухов в виде небесного Отца. Петтацони не видел в таких верованиях присутствия подлинной веры в единого истинного трансцендентного Бога, но допускал, что они могли эволюционно предшествовать становлению этой веры, во многом ее подготавливать. Но если подлинный монотеизм по смыслу отрицает политеизм, то в истории это означает, что он в каких-то событиях революционно отвергает политеизм. Нестрого говоря, для перехода от неопределенного небесного бога к монотеистическому Богу необходим «вброс» существенно новой информации, которая радикально перестроит всю систему прежних религиозных верований, отбраковав часть из них. Сказанное позволяет сближать позиции Петтацони и ван дер Леува.

На основании имеющихся исторических данных невозможно научно доказать, что мировая религиозная история везде и у всех начиналась с прамоптеизма, политеизма или какой-то примитивной комбинации магизма, шаманизма, фетишизма, пандемонизма и культа предков¹³. Одних только аналогий и внешнего сходства недостаточно. Но есть свидетельство Св. Писания, что монотеизм, рассматриваемый в собственном смысле слова, по крайней мере, всегда присутствовал среди человеческого рода с самого начала известной нам его истории. Свидетельство не дает научного доказательства, но по-своему ценно и едва ли разумно его отвергать¹⁴.

После Леува у многих феноменологов религии преобладает установка на универсализацию и на отказ от теологии. Типична констатация: «Современное религиоведение избегает оценочных, идеологических, апологетических или критических суждений, рассматривая религию как культурно-исторический феномен и предполагая изучение религиозных верований, деноминаций и конфессий во всем их многообра-

¹³ Поэтому нужно признать известную правоту противников прамоптеизма. См.: *Красников А.Н.* Западное религиоведение первой половины XX в.: от эволюционизма к диффузионизму и теории прамоптеизма // *Религиоведение*. Благовещенск, 2002. № 2. Что не доказано, то не доказано, но из этого не следует, что недоказанного не было вовсе — нигде и ни в каком виде.

¹⁴ А. Зубов, автор, безусловно, православный, просто привлекает этнографические и антропологические данные о том, что вера в единого Бога была распространена в древности, не связывая себя с необходимостью доказывать правоту Шмидта и др. См.: *Зубов А.Б.* История религий. Кн. 1: Доисторические и внеисторические религии. Курс лекций. М.: Планета детей, 1997. Прот. А. Мень тоже не настаивал на научной доказуемости прамоптеизма при всех своих симпатиях к нему. См.: *Мень А.* История религии. Т. 1. Истоки религии. М.: Слово, 1991. Гл. 10.

зии»¹⁵. К этому располагает общая атмосфера полусекуляризованной «постхристианской» культуры, где религии Востока стали предметом довольно широкого интереса, хотя качество этого интереса редко когда выходит за пределы банальной «попсы». Но если религии экзистенциально значимы, как у Леува, тогда уместно привлечение оценок их духовного качества по критериям истины и нравственной убедительности.

§ 2. Мирча Элиаде

Феноменологически мыслящим следует признать также историка религий **Мирчу Элиаде** (1907–1986), исследователя из Румынии, который в 1920-е гг. работал над изучением йоги в ходе довольно долгой командировки в Индию, в 30-е гг. трудился в Бухаресте, затем после Второй мировой войны — в Париже в Сорбонне, а с 1956 г. — в США. В Чикагской школе религиоведения он сменил ее прежнего главу Иоахима Ваха. Основные труды Элиаде: «Трактат по истории религий», 1949; «Миф о вечном возвращении», 1949; «История религиозных идей», 1978–85; «Священное и мирское»; «Мифы, сповидения, мистерии» и др. Кроме того, он — главный редактор весьма авторитетной 16-томной «Энциклопедии религий» (*Encyclopaedia of Religion*. N.Y. — L., 1987).



Элиаде, если сравнивать с Отто и другими, переосмыслил религиозный опыт с другими интенциями — не как опыт личного предстояния перед Святым Богом как Личностью в благоговейном страхе и трепете, а как «опыт иерофании», или опыт самообнаружения «Божества вообще» — таинственного сакрального измерения бытия. Мир двупланов: сквозь повседневность проступает высшее Присутствие. Где нет иерофании, там нет и религии — так звучат его многочисленные труды. Для извлечения опыта иерофании Элиаде проделал огромную работу по анализу исторических документов, в которых можно было найти нужные свидетельства. Этот опыт Элиаде соединил с опытом экзистенциального вхождения в это измерение

¹⁵ Шахнович М.М. «Наука о религии» в современном российском обществе // Религия и гражданское общество: проблема толерантности. Материалы Круглого стола (16 ноября 2002). СПб.: СПбФО, 2003. С. 78.

для нового обретения смысла жизни, утраченного человеком в «пост-христианской» культуре.

Такой опыт Элиаде ассоциировал не столько с историческими мировыми религиями — иудаизмом, исламом и христианством, сколько с так называемыми «традиционными» или «архаическими», прежде всего восточными религиями. В них превалирует, по его оценке, изначальное и неизменное чувство священной первоосновы мироздания, где таится смысл бытия и коренится смысл отдельной человеческой жизни. Глубинная суть всеобщего порядка бытия, всеобщего космического согласия богов, духов и людей, задаваемая священной первоосновой, светскому человеку недоступна, она не раскрывается в исторической динамике. Но те, кто примут этот порядок бытия как непреложный и будут участвовать в мифе и ритуале, получают, как обещал Элиаде, опыт экзистенциального переживания изначального космического единства как смысла бытия и своей включенности в тот порядок вещей, который противостоит силам хаоса, пусть побежденным в начале времен, но постоянно грозящим подорвать этот порядок. И от экзистенциального выбора человека зависит дальнейшая устойчивость этого порядка.

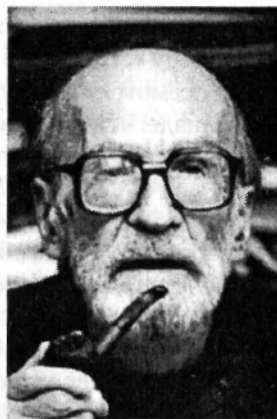
Не нужно думать, что Элиаде является единственным в XX в., кто апеллировал к первичной реальности безличного Божества. Шведский религиовед Натан Зёдерблом еще в 1913 г. писал: «Священное — одно из самых важных слов в религии; оно является, возможно, более существенным, чем понятие Бога»¹⁶. Важность Священного определяется тем, что для универсализации понимания разных религий представление о безличном Божестве как основополагающей реальности весьма удобно. Оно позволяет в одном и том же ключе рассматривать даосизм, индуизм и буддизм, с одной стороны, и христианство, с другой, так переинтерпретировав его, чтобы и в христианстве усматривать в качестве главного «Божество по ту сторону Бога». Все религиозные феномены поданы как фундаментально единые при огромном многообразии способов их выражения. Элиаде утверждал, что духовное единство рода человеческого — это не просто его личное убеждение, а фундаментальное открытие современности.

«Святое» или «Священное» (*Sacrum*) приобрело у Элиаде определенно космологический статус и большую доступность в сравнении с Отто¹⁷. Сакральное противопоставлено профанному — обыденному,

¹⁶ *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Ed. by J. Hastings. L., 1913. Vol. VI. P. 731.

¹⁷ Забияко пишет о Святом как «высшем уровне реальности» и «универсальной категории религиозного сознания, характеризующей фундаментальный уровень религии» (*Забияко А.П. Святое, священное, сакральное // Религиоведение: словарь. М.: Акад. проект, 2007. С. 450–451*). Сказанное соответствует пониманию *Sacrum* у Элиаде, при котором имманентности отдано предпочтение перед трансцендентностью.

посюстороннему, не участвующему в том, что свято или освящено. К *Sacrum*, утверждал Элиаде, пужно постоянно возвращаться как источнику, питающему любое духовное обновление, в котором нет ничего нового, а есть новый возврат к высокоэнергетичному священному метаисторическому первоначалу. Тогда было создано все и были заданы вечные и неизменные образцы всему тому, что должно быть в человеческой жизни. А в более поздние времена, в том числе и пыне, в реальности Священного можно убедиться в опыте иерофании — в тех проявлениях Священного, которые оно производит, как бы выступая на поверхность и делаясь доступным для нашего восприятия в особых местах на Земле, в особые периоды времени, а также при совершении религиозных ритуалов.



В истории человечества, писал Элиаде, имело место отпадение от изначального священного миропорядка в профанное состояние бытия. Историю не следует считать путем к высшему состоянию в будущем, история должна совершить возврат к изначально заданному высшему состоянию, уже имевшемуся «во время оно» (лат. *in illo tempore*). История — это судьбоносные, циклически повторяющиеся возвраты к этому священному первоначалу после каждого отпадения от него. Новоевропейская секуляризация, с точки зрения Элиаде, погрузила современного человека в беспросветную профанность, где он не чувствует и не видит никаких проявлений священного. Это одно из многих таких исторических отпадений. Его разрушительные последствия пужно преодолеть ревитализацией опыта иерофании на пути обществ и культур через десекуляризацию к ресакрализации.

Человек должен, согласно Элиаде, безусловно доверять опыту иерофании, уметь отличать сакральное от профанного, т.е. повседневного с чертами банальности. Сакральное измерение — космично, а не трансцендентно, оно проявляет себя разными путями в жизни человека. Иерофания описана как имеющая большое разнообразие форм в разные времена и у разных народов, она трактуется как источник религиозных представлений и практики везде и всюду. Человеку, согласно Элиаде, следует восстановить древнее (добиблейское) ведение роли священного и признать его первенство. Короче, речь идет о реставрации язычества, для которой Элиаде проделал большую подготовительную работу на высокопрофессиональном уровне. Эта работа, впрочем, весьма

ценна в общенаучном плане, поскольку хорошо воспроизводит общую атмосферу и основные структуры языческого миропонимания и практики, несмотря на отсутствие полной подтверждаемости основной схемы Элиаде: «Принципиально важно, что центральный тезис Элиаде об универсальности антагонизма “сакрального” и “профанного”, сближающей его с позицией Дюркгейма, не находит своего подтверждения в реальной истории религий»¹⁸.

В связи с трудами Элиаде Жан Даниэлу¹⁹ заявил точку зрения, согласно которой язычник — не обязательно идолопоклонник, напротив, это тот, кто признает Божественное присутствие и действие через его проявление в видимом мире, кто символически осмысливает это проявление в своих религиях как проявление любви Божией. Язычник, согласно Даниэлу, открыт к поиску Бога, к поиску истины, добра и красоты в их подлинности. И лишь в ходе духовной деградации язычник идет на поклонение кумирам. Действительно, путь постижения Бога через исследование сотворенного мира был известен в языческом мире, и ап. Павел об этом писал (Рим.1.19-20). Даниэлу готов был признать, что подлинная Святыня не закрыта перед теми, кто сформировался в языческих, в частности восточных культурах. Элиаде, однако, настаивал на том, что путь к Sacrum лежит через инициации, иерофании, языческие культы и интерпретирующие их мифы, что означает неприемлемую для христианина постановку вопроса. Языческих богов он представил как иерофании, как проявления Святыни, с чем пророки Ветхого Завета никогда бы не согласились. Христианство поэтому, согласно Даниэлу, отвергает такие пути, как

и установки тех религиоведов, кто ищет «трансцендентальное единство» всех мировых религий, рассматривая христианство как одно из многих одинаково цепных направлений духовного поиска человечества. Спасает не религиозный опыт, не иерофания, не духовный поиск, а подлинная вера.



§ 3. Фридрих Хайлер

Фридрих Хайлер (1892–1967), феноменологически мыслящий религиовед из Марбургского университета, является автором

¹⁸ Религиоведение: словарь. С. 452.

¹⁹ Даниэлу Ж. Бог и мы // Символ. Р., 1998. № 40.

8-томного труда «Христианство и другие религии» (1925-39), работ «Молитва» (1923), «В борьбе за Церковь» (1931), «Религии человечества» (1966) и других исследований. Хайлер хотел найти сущностное единство разных религий в русле разработок Рудольфа Отто и ссылаясь на некое основополагающее единство рода человеческого, которое было где-то в глубине истории «во время оно» и не утрачено и поныне. Это означает существование изначального религиозного единства в почитании Святого, единства «опыта Святого» (чувство тварности, страх и трепет, восхищение вплоть до зачарованности), что и следует, как думал Хайлер, искать во множестве религий, культов и духовных практик, которые дают разные варианты «манифестации» трансцендентного Святого. И если так, то по ту сторону всех религий (культов, доктрин, традиций, обычаев) следует искать единую религию как поклонение Богу.

В порядке критики следует сказать, что задача поиска этой единой основополагающей религии, потаенно продолжающей где-то быть, которую Хайлер хотел бы восстановить в качестве основы грядущего единения всех религий и единения рода человеческого, не относится к числу убедительно решаемых. Никто не смог научно доказать, что есть прямое преемство некоего изначального предания от Адама до наших дней. Любой исследователь вправе допустить, хотя бы гипотетически, что были измены этому единству, уходы от подлинного Святого к тому, что люди сами хотели санкционировать как святыни. Св. Писание свидетельствует нам об изначальном единобожии, что подкрепляется обстоятельными разработками Вильгельма Шмидта²⁰. Но Писание свидетельствует и о той измене, которая связана с именем Вавилона. Свидетельство, конечно, не заменяет научного доказательства, но пренебрегать им не стоит, если вспомнить, что невозможно доказать и то, что не было изначального религиозного единства рода человеческого. Впрочем, читая Св. Писание, можно осторожно допустить в качестве гипотезы также и то, что традиция единобожия буквально не передавалась из рук в руки непосредственно от Адама, а поддерживалась «через головы» многих поколений, находя себе приверженцев и выразителей, отстоявших друг от друга на довольно больших дистанциях и действовавших в окружении, чуждом подлинной вере. Так что дело не только в различиях религий по форме и по количественным характеристикам, как думал Хайлер, но и в качествах духовного состояния.

²⁰ Прамонотеизм для многих остается гипотезой и поныне, поскольку прямых доказательств его как наблюдаемого исторического факта мы не имеем.

Заслуживает определенного внимания общая схема того, как Хайлер структурировал религию. Эта схема построена по принципу «извне вовнутрь» и имеет три круга²¹.

Во внешнем круге Хайлер поместил священные общины, священные виды деятельности, собственно священников и ряд других активных героев религиозной жизни, священное пространство, священные слова и предметы и др. Священная деятельность включает в себя три основных вида духовной работы — очищение, освящение и единение с Высшим. Основные виды священного служения осуществляют пророки, священники, мудрецы (гностики) и мистики. Среди священных предметов важны, например, дерево и камень. Тут Хайлер вспоминает о Каабе, о скале как символе Бога (Пс.18.3), о горе Меру у индусов, о Христе как «Камне краегольном» (1 Петр.2.5) и др. Священные предметы становятся у Хайлера своего рода эпицентрами культового поклонения и прочей религиозной практики. Насколько литургия как трапеза Нового Завета отличается от всего остального — ответ на такой вопрос нужно искать не в философско-религиозных и религиоведческих работах Хайлера²², а в тех, где он выступает как искатель подлинной церковности²³.

В среднем круге Хайлер разместил теологические доктрины, дающие осмысление религиозного опыта и сопряженные с антропологическими, космологическими, сотериологическими, эсхатологическими и историческими схемами. В их основе лежат священные откровения, которые задают верность понимания исходного нуминозного опыта и дают средства осмысления разных видов явления Высшей силы. Здесь происходит некая первичная рационализация религиозного опыта.

Во внутреннем круге — сам религиозный опыт, опыт Святого, который является также и опытом Истины и Любви, обращенной к человеку. Здесь главное со стороны человека — любовь к Святому, вера в Него, вера, понятая как «сущность» религии как таковой, надежда, радость о Господе, нуминозность переживания Его присутствия и встреч с ним в теофаниях, полнота общения с Богом, разные духовные дары, вплоть до целительства, возвышенные состояния души, в том числе видения, созерцания и экстазы тех, кому дано встречать Святого или входить в Его присутствие. Бог здесь прикровенен и приоткрывается, Он близок и далек (имманентен и трансцендентен), постижим и непостижим, благ и страшен, гневается и любит. Отмечали, что Хайлер здесь,

²¹ Heiler F. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart: Kohlhammer, 1961.

²² «Вопрос об истинности веры в священное не ставится и не решается, по мнению Хайлера, в рамках самой феноменологии религии» (Пылаев М.А. *Западная феноменология религии*. М.: РГГУ, 2006. С. 31).

²³ Heiler F. *Im Ringen um der Kirche*. München, 1931.

будучи в одном ряду с Бартом, Кьеркегором и Лютером, корректирует нуминозную схему Отто, отводя ужасающую сторону нуминозности на не главное место в религиозной жизни.

М. Пылаев справедливо писал, что такая схема описания религий, с явно выраженной универсалистской установкой, располагает к некоему «суперэкуменизму» всех религий мира²⁴ в гипотетической всеобщей религии будущего. Тема всеобщей религии узнаваема со времен еще Марсилио Фичино, ее можно встретить также у М. Мюллера, К. Ясперса и А.Дж. Тойнби. Научное религиоведение, писал Хайлер осторожнее, прокладывает дорогу в новую эпоху сотрудничества религий во имя общего блага рода человеческого. Для осуществления этого Хайлеру пришлось ввести допущение, что представители разных религий уже имеют Слово Божие в своих священных текстах. Оно пусть и по-разному оформлено, но скрыто присутствует как «внутреннее Слово», которое позволит найти общий язык и основу кооперации²⁵. Увы, это осталось благим пожеланием: никто теперь не возьмется доказывать, что подлинное Слово есть везде и у всех.

Профетической стороне религий Хайлер уделяет немало внимания. Пророков он противопоставляет мистикам: первые борются за утверждение вверенной им свыше правды Божией, а вторые ищут чисто личного единения с Высшей реальностью, не связанного с решением каких-либо социально-религиозных заданий, поскольку мистик считает мир чуждым себе и ищет путей освобождения от него, вплоть до бегства в экстаз, мотивированного мистической любовью к Высшему бытию. В средоточии жизни служат Господу пророки древнего Израиля, Новый Завет тоже призвал учеников Христовых утверждать в мире «жизнь в Духе Святом», а затем — по Хайлеру, после на удивление долгого перерыва пришел Мартин Лютер, с деятельностью которого он ассоциирует великое возрождение западного христианства, с опорой на спасение только верой, на глубокое доверие сердцу Господу и на высокую оценку мирской профессиональной деятельности, социальной и культурной работы²⁶.

Но и католицизму Хайлер придает немалое значение, заявив, что оно, во-первых, предоставляет доступ своим приверженцам к установ-

²⁴ Пылаев М.А. Экуменизм и апология протестантизма в феноменологических классификациях религии Р. Отто, Ф. Хайлера, Н. Зёдерблома. // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 2001. № 3.

²⁵ Heiler F. The History of Religions as a Preparation for the Co-operation of Religions // The History of Religions: Essays in Methodology. Ed. by M. Eliade and J.M. Kitagawa. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1959.

²⁶ Хайлер Ф. Религиозно-историческое значение Мартина Лютера // Социологос. М., 1991. № 1.

лению связи с Богом, а, во-вторых, оно больше вошло в русло религий спасения Индии и Греции, когда, как он утверждал, через раннехристианскую эллинизацию тематика спасения была переведена в христианство. Сказанное отнюдь не бесспорно, если поставить вопрос о глубоком различии понимания спасения в христианстве и во внехристианском мире. Главное здесь — вопрос, от чего спасать и кто Спаситель.

Лютера Хайлер считал пророком. Фигуре пророка он придавал определяющее значение в поддержании подлинного духа религиозной жизни. Пророка отличает ярко выраженная воля к жизни с Богом, возвышение своей жизни до жизни в Св. Духе. Бог не чужд пророку, воспринимается им не как «совершенно иной», а как субъект личностных отношений и ответственности. Пророк видит, как Бог постоянно действует в мире, вечно творит все новое, неустанно ищет тех, кто готов послужить Ему с пониманием и полной самоотдачей. Такому человеку Бог вверяет Свое Откровение, чтобы оно действовало среди людей, дает ему задание для исполнения. Пророк борется за утверждение веры и верности вопреки всем сомнениям и противодействиям, бесстрашно борется в гуще истории, видя ее эсхатологическую перспективу. Он мало озабочен самопознанием, тем, чтобы действовать какими-то систематически продуманными методами. Если он обретает благодать от Господа, он уже не будет заниматься разработкой системы организации духовной жизни («система — великая вещь» сказано не пророком).

Мистик — это другой представитель интенсивно выраженной религиозной жизни. Он не обладает пророческой харизмой, не получает Откровения, не склонен действовать в гуще событий, а удаляется от мира, от собственного «Я», от своего тела, вплоть до (в крайних вариантах) «расчеловечения». Он внутренне сосредотачивается и для достижения единства с Богом приостанавливает динамику своей жизни, своего сознания, чувств и мышления, их проявления замирают, когда он идет по ступеням духовного восхождения. Он готов в экстазе слиться с Богом до полного самозабвения, до растворения себя в Высшем бытии, или в более осторожном варианте идет к осознанию присутствия Божия в глубинах своей души. И поэтому для него Бог тоже перестает быть «совершенно иным», но не так, как у пророка, не в динамике служения, а в высшем покое.

§ 4. Иоахим Вах

Иоахим Вах (1898–1955), основатель Чикагской школы религиозоведения, трудился в ней многие годы после своей вынужденной эмиграции из Германии, прежде чем его сменил Элиаде. Вах многим обязан

Рудольфу Отто. Он принял его тезис, что главное в религиях — это глубоко лежащий опыт Святого, опыт встреч с Высшей реальностью, которая существует подлинно, а не как предмет субъективного воображения. Опыт этот он считал универсальным, поскольку он характерен для всего рода человеческого, хотя и скрыт под разными ситуационными культурно-историческими наслоениями. Он вполне мог сказать, что, например, индуизм вовсе не сводится к какому-то сугубо «индуистскому опыту», чисто индуистски же оформленному и нужному «только для своих», в нем есть то ценное содержание, которое выходит за его рамки и имеет значение для всех.



Вах настаивал на том, что такой опыт не следует отождествлять с его историческими проявлениями. Он искал тот разумный баланс, который позволит сочетать универсальность глубинного опыта с уникальностью каждой из религий, а также баланс между разными исторически определившимися проявлениями религиозного опыта. Сложившиеся формы выражения опыта стали предметом пристального интереса автора. Это ритуальные формы поклонения, доктринальные средства выражения, формы объединения верующих в религиозные сообщества.

В отличие от Отто, Вах методологически различал в религиозном опыте, во-первых, философско-феноменологическое содержание, осмысливать и интерпретировать которое нельзя без привлечения оценочных категорий «истина» и «ложь». Герменевтическую составляющую осмысления религиозного опыта Вах видел в том, что задача исследователя — вновь понять и воспроизвести (реконструировать) то, что осознано и понято субъектами или носителями религиозного опыта.

Эта задача — не из легких, потому что обычные ссылки на то, что интуиция позволяет понять внутренний мир личности и через это ее духовную жизнь, Вах признал неубедительными, так как интуитивные прозрения (так называемая «дивинация» у Шлейермахера) относятся к отдельным характеристическим чертам личности, а не ко всей личности в целом. Следовательно, покончить на этом пути с субъективностью восприятия и понимания невозможно. Но исследователь может и должен критически анализировать, какие именно предпосылки лежат в основе его понимания предмета. Подспорьем для этого являются результаты философских, психологических, исторических и филологи-

ческих разработок, позволяющие выявлять основания мыслительной деятельности. Но основной акцент здесь ставится на творческий акт понимания, который Вах не отождествлял с душевным сопереживанием внутреннего мира другого человека, а видел в нем способность выхода на глубинное восприятие реальности, когда душа выходит за пределы себя и вступает в таинственное общение со своим предметом.

Во-вторых, Вах придал серьезное значение практическому социально-культурному содержанию, которое сочетается с феноменологически-смысловым. Там, где есть сложившиеся формы взаимоотношений с Богом, там же будут и определенные формы взаимоотношений между участниками общины, разделяющими общность веры, а также формы их осознания и понимания. Общность духовного опыта и связанной с ним системы ценностей принципиально важна именно для религиозной общины, которая и отличает ее от нерелигиозного или псевдорелигиозного сообщества. Важна также и интенсивность динамики этого опыта, без которой община либо распадется, либо трансформируется в функционально-идеологическую структуру. Нередко исследователи обращают внимание на религиозные крайности в разных маргинальных группах, но это не предмет серьезной социологии религии, которая ищет положительную динамику во взаимоотношениях религиозных общин и общества в целом. Община с интенсивной духовной жизнью будет убедительна и привлекательна для внешних и сможет всерьез миссионерствовать. Если, разумеется, в ней есть та внутренняя атмосфера, которая создается, очищается и поддерживается харизмой свыше и которая принципиально отличает ее от нерелигиозных сообществ. И здесь также важны разнообразные социальные функции религии, которые нередко сходны в разных обществах, поскольку любая религиозная община существует на двух уровнях — как естественно сложившееся объединение и как духовное сообщество.

Переживаемый субъектом религиозный опыт нуждается в формах своего выражения для коммуникации с другими участниками религиозной жизни. Эти формы складываются исторически, они даются общностью социально-культурно-религиозных традиций всех участников и вносят в выражение опыта свое интерпретирующее содержание. Если Джеймс говорил о психологических типах религиозного опыта, то Вах — об исторических, и проблема в том, чтобы в историческом становлении и бытии религии прозревать сверхисторическое измерение²⁷. Религиовед и философ религии должны исследовать взаимосвязи между разными способами выражения религиозного опыта и привносимые

²⁷ Вах И. Социология религии (фрагмент) // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М.: Канон+, 1998. С. 280–288.

ими схемы или структуры истолкования. И все это не ограничивается одними только переживаниями и личностным общением по их поводу, а осуществляется в практической деятельности человека — в личном творческом усилии, в общем деле под знаком разделяемого всеми понимания смысла и в общепринятых формах поклонения. В целом религиозный опыт — это не только то, что испытывает человек, но и то, как он отвечает своей жизненной стратегией на то, что ему открывается в этих переживаниях. Определенная ассоциация с известной схемой Арнольда Тойнби «вызов и ответ» здесь вполне оправдана.

Собственный духовный опыт в каждой из религий безусловно важен, причем важен в его исторической конкретике, поэтому типы религиозного опыта у Ваха — прежде всего исторические типы²⁸. Но Вах искал в каждой из религий выходы на глубинный опыт Святого в смысле Отто или опыт Силы в смысле Леува. Опыт этот интенционален, в нем есть свое экзистенциально-смысловое содержание. В этом опыте воля, разум и чувства человека едины в своей интенциональной направленности на Высшее бытие в его основополагающем смысловом значении для жизни человека.

Глубинный опыт Святого по-разному воспринимается и выражается в разных религиях в силу различия их интенций. Поэтому Вах отвергал универсализацию исторической конкретики выражения духовного опыта, как она сформировалась в какой-либо из религий. В частности, он считал, что не следует рассматривать опыт других религий с точки зрения опыта иудео-христианской традиции. Феноменологически корректно описывать опыт других религий исходя из их собственного содержания, выявлять в них разные горизонты, особо акцентируя тот горизонт, смыслы которого имеют общечеловеческое значение.

Термином «иудео-христианская традиция» Вах собирательно назвал, как и многие на Западе, разные традиции христианства в их совокупности, рассматриваемые под углом зрения их связи с древнееврейским наследием. Иудео-христианский религиозный опыт понимался им как особым образом понятый «опыт Святого», уникальный и высший, за которым тем не менее есть религиозный опыт всего человеческого рода. Тем самым эта традиция принципиально важна, и ее ценность вне сомнений. Несмотря на то, что при более пристальном внимании появится вопрос: существует ли иудео-христианская традиция как единое целое, с единым для всех католиков, православных и протестантов духовным опытом, с одними и теми же средствами его понимания и выражения? Едва ли кто будет утверждать, что существует, поскольку

²⁸ Wach J. Types of Religious Experience — Christian and Non-Christian. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1951.

ку различия весьма велики, хотя нередко признают, что таковым должен быть опыт единения в Господе, опыт жизни по Евангелию, опыт «единства духа в союзе мира» (Еф.4.3).

Упреки в том, что Вах смотрел на разные мировые религии сквозь призму иудео-христианства, не заставили себя долго ждать. Поэтому он изменил свою позицию и стал считать иудаизм и христианство частью универсального религиозного опыта человечества. Нет особой нужды признавать эту смену позиции беспорной.

В Чикаго вопросом о роли иудео-христианской традиции для религиоведения и философии религии занимались уже давно. Еще в 1893 г. на мероприятии, названном «Первый всемирный парламент религий», было заявлено, что изучение мировых религий необходимо для достижения лучшего понимания Св. Писания и искупительного подвига Сына Человеческого: центральное положение Христа вне всяких вопросов. Реакцией на это стали другие позиции, не предоставившие христианству никаких предпочтений. Например, сравнительное религиоведение сочетало специально-научные исследования с философско-религиозными идеями, чтобы смысл религиозных феноменов извлекать из описания самих феноменов. Заметна также позиция, согласно которой содержание религий следует трактовать под углом зрения чисто человеческих интересов, с акцентированием все большей общности в разных религиях в условиях научно-технологической, экономической и социокультурной модернизации.

Как писал Джозеф Китагава, сторонники подобных подходов оставляли без должного внимания специфику духовного опыта и духовной жизни тех общин и их социальных институтов, без которых нет религий как таковых. Но Вах нашел нечто, заслуживающее внимания во всех названных подходах, и сочетал свою стратегию с тем положительным, что нашел у других. А именно сосредоточил особое внимание на принципиальной важности иудаизма и христианства для западной цивилизации, а также на необходимости привлечения философско-герменевтических и феноменологических разработок для понимания религии. В этом он всегда оставался близок положениям Дильтея о единстве переживания, выражения и понимания в вопросах интерпретации религиозных феноменов и жизни общин. Серьезное значение он придавал также возрастанию влияния восточных религий на современных североамериканцев. Вдохновляясь этим, Вах даже назвал сообщество своих учеников и последователей Сангхой²⁹.

²⁹ Kitagawa J.M. Introduction // Wach J. Essays in the History of Religions. N.Y.: Macmillan, 1988.

Главное, что Вах увидел в мировых религиях, это тот же опыт Святого, нуминозный опыт, из которого исходил Рудольф Отто, как, впрочем, и опыт Силы у ван дер Леува. Но трактуется он не совсем так, как у Отто, у которого Бог — «совершенно иной». Если что-то является «совершенно иным», оно не может быть понято, а к пониманию стремиться надо. У Ваха Бог трансцендентен, но обращен к человеку, делает ему серьезные предложения или бросает вызовы, поэтому он, позволив себе так выразиться, «уже не совсем иной». Вах именует Его «Предельной Реальностью» (англ. *Ultimate Reality*)³⁰. Опыт Святого — это также опыт Его могущественного действия в жизни человека, действия, которое соединяется с ответным действием человека. Остается только добавить слова «любовь» и «синергия».

Вах также более внимателен к вопросу подлинности религиозного опыта, к вопросам его выражения для передачи другим людям, к тому, что опыт Святого — это не только переживания, но и общение с Богом. Подлинность религиозного опыта связана, согласно Ваху, с тем, состоялось ли настоящее общение с Богом, и оценивается по следующим критериям³¹:

1) Встреча с Богом — это встреча именно с Предельной Реальностью, а не с какими-либо иными реальностями, чье бытие вторично по отношению к единственно истинной Реальности. Встреча не является чем-то субъективным, воображаемым. Это событие смысловое, с кардинальным жизненным значением, его нужно считать вызовом или обращением к человеку свыше.

2) В общении человек дает всецело личностный ответ человека на встречу с Богом, ответ Самому Богу как Личности. Весь человек — в единстве воли, разума и чувств — дает этот ответ своей жизнью, экзистенциально. В других, нерелигиозных видах опыта человек отвечает и действует только частью своего существа, не тотально.

3) Подлинный религиозный опыт не бывает дряблым, он в высшей степени интенсивен, потрясает все существо человека, выражается столь ярко, как нигде больше, в нем раскрывается и осуществляется все лучшее, что есть в человеке.

4) Он является источником мощной мотивации творчески-созидательной деятельности как в личной жизни человека, так и в жизни сообществ, и противодействует их стагнации и духовной деградации³².

³⁰ *Wach J. The Comparative Study of Religions. N.Y.: Columbia Univ. Press, 1958. P. 31.* Иногда переводят в виде «последней реальности», но лучше назвать ее «Запредельной Реальностью» в силу того, что у Ваха она трансцендентна.

³¹ *Ibid.* P. 30–38.

³² Это, кстати, любимая тема многих русских религиозных философов, начиная с Вл. Соловьева.

Эта деятельность выражает себя прежде всего в поклонении и молитве, но далеко не только в них.

Чтобы оценивать чей-либо религиозный опыт как подлинный, необходимо, чтобы в нем были все указанные 4 признака одновременно. Они ориентируют на то, чтобы искать в религиях лучшее, животворящее и созидательное, а не худшее. Худшее надлежит преодолевать, опираясь на лучшее. Это означает, в частности, что если в жизни какого-либо религиозного сообщества, например мусульманского или индуистского, обнаруживается что-то темное и деструктивное (фанатизм, нетерпимость и пр.), это, согласно Ваху, не имеет своей причиной то, что является сутью религии, а значит может и должно преодолеваться изнутри самих религий с опорой на их здоровое ядро.

Безусловно, эти четыре критерия важны для оценки духовного состояния религиозной жизни отдельно взятых религиозных лиц и сообществ. Но эти критерии полностью не исчерпывают вопрос о подлинности религиозного опыта. Есть критерий Креста, принципиально важный в христианстве, который в списке Ваха отсутствует. Если мы говорим об истинности того, что приходит свыше от «Предельной Реальности», то должны сказать и об Откровении, о его возможных искажениях, а также более определенно о духовных плодах. Вах считал, что во всех религиях есть «всеобщее Откровение», благодаря которому можно урезонить «высокомерие» протестантских догматистов, отказывающихся признавать, что есть откровение Божие за пределами Св. Писания, и находить общий язык представителям разных религий. Но дело тут не в «протестантском высокомерии», а в ситуации выбора: либо чисто человеческие поиски и достижения, либо информация от духов, либо Откровение от Бога. И не прост вопрос, всегда ли достаточно здоровых внутренних ресурсов традиции, чтобы самой преодолевать свои искажения. Есть слова Христовы о соли, потерявшей силу (Лк.14.31): если потери невосполнимы, то задача оздоровления невыполнима. Но покаяние и обращение сердца многое могут изменить.

В конце концов поиск ответов на подобные вопросы приведет нас к христианским оценкам, причем не вообще «иудео-христианским», а церковным. Тем более, что и сам Вах заявил, что подлинный религиозный опыт — это общение с Богом. Однако оно может быть разным, например, в Духе и Истине, общение сынов Отца небесного, «друзей Божиих», или же общение тех, кто в Законе Моисеевом. Да и тут есть о чем спорить, было ли общение с Богом у фарисеев и саддукеев, которые позиционировали себя ревнителями Закона, но утратили понимание духовной сути Закона и не особо убедительно его исполняли.

Тем более уместен вопрос, есть ли подлинное общение с Богом в восточных религиях. Не случайно Кун-цзы признавал, что небеса безмолвствуют, а значит, общения нет. А в других религиях Востока если и бывает общение с богами, то это совсем не есть общение с Богом. Созерцание Единого у платоников или созерцание Брахмана у индуистских подвижников — это еще не общение, как и просветление в буддизме. Или как в исламе: означает ли требование «покоритесь Аллаху», что мусульманин, принявший Коран, сунну, шариат, вошел именно в глубокое и подлинное личное общение с Богом, или только принял к исполнению определенные нормы поведения и благочестия? Да и в отношении многих христиан этот вопрос не следует игнорировать.

Примечательно, что А.П. Забияко, излагая эти критерии, по-своему уловил суть проблемы, указав на «узко конфессиональный смысл» в понимании Вахом религиозного опыта³³. Негативная оценка здесь очевидна, она типична для многих светских авторов и несправедлива — ведь Вах явный универсалист. При внешнем взгляде такая занижающая оценка может показаться уместной, тогда как для подлинного христианства эта оценка имеет особый смысл: «узость» означает иное — узость врат, ведущих к истине и к подлинному общению, при широте врат, ведущих к заблуждениям.

Вах больше тяготел к философской герменевтике и феноменологии, чем к теологии³⁴. Следует, решил он еще в молодости, описывать религии в исторической специфике их содержания, чтобы добиться их *понимания* (нем. *Verstehen*), не ограничиваясь сугубо научным анализом эмпирического материала, какого достигают в антропологии, психологии, социологии и истории религий, но и не привлекая теологическую нормативность или же взятые со стороны философские требования. Философия религии, с его точки зрения, предписывает трактовку, например, того, что такое религия по существу, а это неприемлемо для исследователей, специализирующихся в различных областях научного поиска. Эти исследователи сами найдут те «паттерны смыслов», которые будут важны для философов.

³³ *Забияко А.П.* Теологические трактовки квазирелигий (концепции И. Ваха и П. Тиллиха). // <http://iph.ras.ru/sci-spir/papers/zabiyako.html>. Он же писал о невозможности описать исторические типы проявлений Священного «посредством подведения их под какой-либо один сущностный признак... или универсальную комбинацию признаков» (*Забияко А.П.* Святое, священное, сакральное // Религиоведение: Словарь. С. 452).

³⁴ О связях его методологии с герменевтикой Ф. Шлейермахера и Э. фон Добишютца см.: *Шахнович М.М.* Феноменологическое религиоведение: история и метод // *Miscellanea humanitaria philosophiae: Очерки по философии и культуре. К 60-летию проф. Ю.Н. Колонины.* СПб.: СПбФО, 2001.

Недостижимость объективного и полного понимания предмета не смущала Ваха, поскольку нет и не может быть речи о возврате в ситуацию до грехопадения. Тем не менее есть выполнимые задачи понимания религий. Это, во-первых, сохранять весь духовный опыт в памяти человеческой, оживлять его и передавать. Во-вторых, направлять мысли и действия человека в сторону того, чтобы он состоялся как личность, созидавая себя по принципу Дройзена: ты должен быть и тогда я пойму тебя в твоей подлинности. В-третьих, раскрыть весь спектр того, как состоявшаяся личность творчески осуществляется в разных областях культуры³⁵.

§ 5. Опыт Святого или опыт веры

Подводя предварительный итог рассмотрению работ этого круга авторов, мы вправе сделать вывод, что опыт Святого, который трактуется ими как универсальный для всех религий, не следует признавать убедительно универсальным для всех затронутых случаев и ситуаций. Аналогичный вывод есть и у М. Пылаева, который, относя названных авторов к классической феноменологии религии, писал о «субстанциальной необъективируемости в рамках философско-религиоведческого дискурса и глобальной (универсальной для всех религий), и локальной (конфессиональной) идеи святости. Это привело, с одной стороны, к отказу от эмпирически не верифицируемого понятия “святое” в большинстве направлений современного западного религиоведения, а с другой стороны, к пробуждению неофеноменологии религии»³⁶.

Для альтернативного понимания религии лучше говорить об опыте веры, чем об опыте Святого. Протестантский теолог и философ Поль Тиллих справедливо отметил в «Динамике веры», что ответом на встречу со Святым должна стать вера: «Вера надежна в той мере, в какой она есть опыт Святого». Спасает именно вера, а не нуминозный опыт и прочие религиозные переживания. Тиллих настаивал на протестантском принципе «спасения только верой», на том, что верующий — это тот, кто слушает Слово Божие и, слушаясь, исполняет. Отто взял от протестантства не так много, как мог бы. Как именно понимал веру Тиллих, увидим ниже. У Тиллиха, как и у Отто, нет, например, веры в Церковь как Тело Христово, нет церковности самой веры. Мы не обязаны соглашаться с его трактовкой веры, но констатируем, что вера

³⁵ Wach J. On Understanding // Wach J. Essays in the History of Religions. N.Y.: Macmillan, 1988.

³⁶ Пылаев М. Западная феноменология религии. С. 67.

означает понятную и протестантам готовность принять к исполнению то, чего от нас ждет Бог.

Церковный опыт свидетельствует о том, что Бог открывает Себя в ответ на веру и поиск истины, на устремленность нашего сердца и разума. «Верую познаем», — писал ап. Павел (Евр.11.3). Вера вводит в глубинное единство с Богом, в полнокровное и деятельное общение с Ним, она — источник религиозного знания и уверенности в том, что это знание заслуживает доверия. И это «вера, действующая любовью» (Гал.5.6). Без веры (истинной) нет достоверного познания Бога и осмысления нуминозного опыта. Как осторожно выразился Отто, избегавший обращаться к откровению, вере и догматам, но понимавший, что нужно преодолевать субъективность религиозных переживаний, тайна Высшего бытия сама придает религиозным чувствам «в высшей степени положительное» содержание. Его надлежит осмыслить, хотя оно и невыразимо в понятиях. Это означает косвенное признание автором роли благодати.

Лучше говорить о первичности именно опыта веры как опыта истинного понимания сути религиозного феномена, благодаря чему и можно говорить о подлинности опыта Святого. В пользу этого говорит достаточно обширный материал не только религиозной философии, но и исторической жизни самих религий. Тем более, что и сам Христос постоянно искал в годы своего земного служения таких последователей и учеников, кто действительно уверовал. Если человеку действительно дан свыше серьезный духовный опыт, то не ради переживания, не только для обогащения внутреннего мира и расширения видения жизни, но — и это главное — для жизненного дела по воле и замыслу Божию.

Опыт веры, разумеется, не следует считать универсальным для всех религий, даже для тех духовных традиций, где о вере говорится всерьез. Но можно и нужно говорить об универсальности именно христианской веры, поскольку призыв Христа уверовать обращен не только к иудеям, но и ко всем прочим, а также потому что Христос дает образец подлинной веры в Отца Небесного. Как писал по поводу Ваха Эрнст Бенц, «если откровение Христово есть исполнение времен, тогда оно должно стать исполнением всей истории религий»³⁷. Весь вопрос в том, как эту универсальность христианства выразить, чтобы не потерять возможность конструктивного диалога с другими религиями.

Феноменом веры занимались многие философы, в частности некоторые представители экзистенциализма, связывавшие веру с поис-

³⁷ Benz E. On Understanding Non-Christian Religions // The History of Religions: Essays in Methodology. Ed. by M. Eliade and J.M. Kitagawa. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1959. Цит. по электронной версии: <http://www.religion-online.org>.

ком того, на что можно положиться, что в жизни надежно, что пригодно стать основанием для надежды. И там, где вера, там и субъект веры — разумная и свободная личность, а также личностные отношения с Богом и с другими личностями, поставленные на продуманную духовно-нравственную основу. Об этом хорошо писал Макс Шелер, который соединил веру с миром ценностей и любовью. Другие авторы связывали веру с анализом того, что называли человеческим опытом (англ. *human experience*). Это опыт встречи человека с Реальностью, который, во-первых, приносит жизненно важное содержание и значим для человека как нечто существенно большее, чем только его субъективные переживания, а во-вторых, побуждает дать ответ действиями, а также критической переоценкой своей прежней жизни. Такой опыт обычно накладывается на предыдущий человеческий опыт и соотносится с опытом того сообщества, к которому этот человек принадлежит или считается принадлежащим.

§ 6. Герменевтическая схема

И. Вах, В. Дильтей, Г.-Г. Гадамер, М. Шелер и П. Рикер позволяют нам определить общую схему того, как воспроизводить духовную жизнь в ее смысловом измерении. Это прежде всего *переживание* религиозного опыта, сопровождаемое его *осознанием и опознанием* как именно религиозного в собственном смысле опыта. Затем идет его *интерпретация*, которой невозможно миновать при его описании и уяснении самому себе тем человеком, кто этот опыт пережил, и для его передачи другим людям. Передаваемый опыт требует его *выражения*. Выраженный опыт сопереживается теми, кто его воспринимает, что имеет для них *экзистенциальное значение* с далеко идущими последствиями. Как, впрочем, и для того, кто стал инициатором этой передачи. В итоге этот опыт *включается* в ту духовную практику, которая сложилась в существующей религиозной общине вместе с ее *традицией* и *критериями оценки* подлинности и верности духовного пути, который формируется в соответствии с целями и задачами традиции.

Итак, сначала переживание, соединяемое с опознанием и осмыслением. Нередко, и во многом справедливо, считают, что оно является уникально личностным, своей самоочевидностью свидетельствующим о себе как о состоявшемся духовном событии, о факте духовной жизни человека. Но является ли событие подлинным и каков его смысл — это не обязательно очевидно, ясность понимания может прийти после переживания. Нужен источник не только переживания, но и смысла происшед-

шего. В религиях Откровения смысл открывается свыше. Религиозный опыт — это не только личностная встреча с Богом, однажды имевшая место как феномен с глубоким смысловым содержанием, но и опыт прохождения определенного духовного пути. Поэтому важна соотносительность личностного опыта с опытом других, если есть сопринадлежность личностей определенной духовной общине. А значит, нужны единство взаимопонимания (опыт веры), нравственная сторона взаимоотношений и внутреннее свидетельство любви. Значимо также и то, что в переживании человек меняется, поскольку переживания являются не самоцелью, а средством вывести человека в состояние, где осуществляется высшее предназначение человека, его основная жизненная задача.

Затем идет интерпретация опыта. Для этого привлекаются средства общепринятого языка. Это не только естественный язык данного народа, но и язык той духовной традиции, в рамках которой осмысливается состоявшееся переживание. Язык традиции несет в себе систему ее основополагающих духовных истин и дает возможность избежать субъективности в понимании происходящего, поскольку именно с ее языком мы вправе ассоциировать истинность той интерпретации, миновать которую невозможно при осмыслении духовного опыта. Но в некоторых случаях язык традиции может оказаться недостаточным. Например, когда апостолы получили опыт встречи с воскресшим Господом, понадобилось, чтобы Сам Христос дал им необходимое смысловое разъяснение происшедшего, которое выходило за пределы смысловых горизонтов традиционного иудаизма того времени.

Выражение опыта понимается в двух смыслах. Во-первых, это свидетельство, которое совершается для передачи другим людям, для сравнения и переосмысления в соотношении с тем, каков духовный опыт у других, а также для оценки его значения для самого пережившего и для тех, кто с ним связан. Выражение также нуждается в языке традиции, как и предваряющая его интерпретация. Задача эта не из простых — суметь убедительно выразить духовный опыт на языке своей традиции, так чтобы этот опыт был принят носителями и выразителями самой традиции, принят и, желательно, сопережит. Вполне возможна ситуация, когда носитель нетривиального духовного опыта привлекает слишком много средств извне традиции, например из светской культуры, чтобы выразить то, что для него жизненно важно, и тогда его свидетельство может вызвать настороженное к себе отношение. Поэтому должен конструктивно решаться вопрос разумности выбора средств выражения и передачи. Может быть и иная ситуация, когда выразителем духовной ситуации становится обладатель пророческой харизмы: пророки Божии в священной истории, как известно, посыла-

лись Господом для суда над той традицией ветхозаветного иудаизма, которая явно уклонялась от того, чтобы исполнять волю Божию и свидетельствовать Его высшую правду. Духовный опыт, который пророки обретали от Господа, для своего выражения требовал дополнительных средств, которые в самой традиции не были развиты.

Во-вторых, это понятийное выражение опыта, которое необходимо, чтобы сделать его предметом исследовательской мысли. Оно осуществляется в русле теоретической установки по отношению к предмету, при которой участие исследователя в традиции и практике «заключается в скобки». Целью этого выражения является универсальная, т.е. пригодная для понимания всеми, истина, прошедшая критико-аналитическую проработку и оформленная согласно требованиям профессионально-научного сообщества для передачи образованному сообществу в целом. Риск обмирщения формы выражения истины при этом велик. Но при достаточно высоком уровне интеллектуальной культуры представителей религиозной практики и при достаточной трезвости и вдумчивости в отношении религии со стороны представителей научного сообщества возможно не только взаимопонимание тех и других, но и формирование сбалансированного единства этих двух способов выражения религиозного опыта.

И, наконец, практическое применение понятого и осмысленного духовного опыта, которое опять-таки не является чисто субъективным, поскольку осуществляется в рамках принятой духовной практики религиозной общины. Здесь духовный путь и цель пути, которые осуществляют и удостоверяют истину того, что открылось в духовном опыте. При этом важна та духовная традиция, в которой эти пути выверены и продуманы вместе со всеми возможными отклонениями от пути, уводящими от истины. Важна и та религиозная община и ее представители, которые имеют духовный дар (харизму) и нужный авторитет, чтобы сохранялись чистота и верность передачи духовного опыта. И важна история, в глубине которой совершается дело Божие, о котором вправе говорить только та традиция, которая от него не оторвалась.

Если считать, что принципиально важной целью Ваха был поиск баланса между опытом Святого и опытом веры, то основой для такого баланса должна стать конкретно-историческая явленность Бога, вошедшего в поток истории в определенное время и в определенном месте. На это же должна ориентировать и установка Ваха на изучение конкретно-исторических типов религиозного опыта. Феномен Святого — это не феномен «Святого вообще», а действие Святого Бога в истории, осуществляющего спасение человека в борьбе с силами зла, теми силами, которые водят историю по кругам «вечного возвращения», которые ярко описал М. Элиаде. Полнота явленности Святого — это финал и итог мировой истории.

Глава 8.

Макс Шелер о ценностях и Святыне

Макс Шелер (1874–1928) — один из самых влиятельных философов XX в. Он занимался феноменологией, философской антропологией и философией религии и первым попытался соединить феноменологию с христианской мыслью. Основные его труды: «Сущность и формы симпатии» (1913), «Формализм в этике и материальная теория ценностей» (1913–1916), «О вечном в человеке» (1921), «Положение человека в космосе» (1927). Будучи учеником Гуссерля, он переосмыслил феноменологию. Цель феноменологической редукции — не переход в состояние «чистого сознания», в котором «чистый наблюдатель» ищет феномены, несущие в себе истину и созерцает их,



а личный прорыв в глубину духовной реальности по ту сторону феноменов, прорыв к бытию, вхождение в сопричастность бытию, действие во имя смысла бытия.

Шелер совершил поворот к описанию обретения и осуществления смысла человеческой жизни в мире, жизни под знаком высшего присутствия Божия. Гуссерлево «чистое сознание» Шелер не считал самоочевидно чистым. Обретение этой чистоты, настаивал он, требует прямого соотношения человеческого духа с Высшей, вне сознания человека находящейся, реальностью и специальной духовной работы. В глубинах человеческого духа есть своего рода «зона», которая как бы «зарезервирована» для Высшего присутствия, для создания связи Бога и человека, это некая «область Абсолюта», где совершается фундаментально важное самоопределение человека. Эту область необходи-

мо очистить от всяких богов и идолов, а также от цинизма и нигилизма, если таковые там угнездились, чтобы осуществить единство с Богом как Личностью. От духовного состояния этой области души зависит, что будет происходить во всех остальных ее областях.

Путь «к самим вещам» (термин Гуссерля) стал у Шелера путем к правильной постановке отношений с Богом, на основе которых должно строиться все остальное. Сутью этих отношений является, согласно Шелеру, любовь. Она пронизывает подлинную «веру, действующую любовь» (Гал.5.6), без нее вопрос о смысле жизни и действия не решается. Принципу фундаментальности любви Шелер остался верен не только тогда, когда был близок к христианству, но и когда отдалился от него.

Шелер привлек эти идеи для раскрытия религиозности не только отдельно взятых личностей, но и для диагностики общего состояния европейской культуры. Ее деморализацию он объяснял тем, что христианская этика уже более не является в ней ведущей, вместо нее мы видим целый Олимп новых богов: это индивидуализм, коллективизм, национализм, абсолютизм, культурная автономия и капитализм. Реформация и Просвещение для этого сделали многое: реформаторы решили, что вера в спасение только верой создаст новую христианскую любовь и новые христианские общины без Церкви, а гуманисты отделили любовь к человеку от любви к Богу, и кончилось это тем, что и любовь к человеку стала умирать без духовной поддержки свыше¹.

§ 1. Мир ценностей, духовные чувства и «порядок любви»



Шелер не был удовлетворен разговорами ни романтиков и философов жизни, ни Джеймса о религиозном опыте как опыте душевных переживаний и чувств, пусть высоких и благородных, пусть даже вдохновленных свыше, но все же главным образом душевных. (Джеймс, впрочем, понимал, что дело не только в чувствах, не случайно он предпочел термин «опыт».) Поэтому Шелер и многие после него стали говорить о религиозном опыте как *религиозном акте*, или актах — наших духовных свершениях, к числу которых

¹ Scheler M. Die Christliche Liebesidee und die Gegenwartige Welt. // Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. Bern—München, 1968.

относятся вера, поклонение, молитва, любовь, служение и пр. В таких актах, писал он, разум и воля, дух и сердце не просто направлены интенционально на высшую реальность, но и осуществляются в действии.

Вера является интенциональным актом, ибо она направлена на трансцендентную реальность, на «совершенно иное». Она проявляет себя там, где возникает вопрос о смысле и ценностях человеческой жизни, о том, что для личности свято и дорого. И она же является актом, несущим в себе не только познавательный, но и экзистенциальный смысл. Она не сводима к чувствам и мотивам благодарности, хвалы, благоговейного страха, желания молиться и прославлять Господа, стремления к совершенству и пр., но она охватывает их, объединяя изнутри. Она является актом личного доверия Богу и связана с любовью, которая движет религиозный акт, в ней совершается созидательное действие сверхмирового значения.

Все эти акты несут в себе присутствие трансценденции и имеют своим средоточием духовные события — встречи с Богом как высшей Личностью, а не просто Реальностью без четко выраженной личностной специфики. И, если сравнивать с Р. Отто, М. Шелер совершенно определенно писал, что в религиозном акте предмет высшего постижения непосредственно дан человеку, тогда как Отто лишь гипотетически допускал, что нуминозное чувство имеет некоторое, но неясно какое, познавательное значение.

Шелер воспроизводит одну из ключевых тем августинианского наследия: путь к Богу проходит через постижение внутреннего мира человека, занимающего центральное место в сотворенном мире, во всецелой совокупности бытия. А на пути к Богу, считает Шелер, не миновать особого *мира ценностей*, открывающегося личности на пути ее духовного возрастания. Бог обращается к человеку и предлагает ему подлинные ценности, чтобы заинтересовать человека и ввести в отношения любви и веры. Подлинные ценности свидетельствуют о высшем мире. Поэтому Шелер обратил основное внимание на ценности и святыни и сделал их основным предметом феноменологического рассмотрения, тесно связав его с этикой.

Ценности — это то, что значимо в нравственном, эстетическом и познавательном отношении. Нередко ценности считают чем-то субъективным, связывают с предпочтениями каких-то лиц или сообществ, с чем-то важным для одних и необязательным для других. Напротив, согласно Шелеру, ценность — объективный качественный феномен, благодаря которому задаются или предписываются нормы должествования и оценок. К примеру, нечто оценивается как прекрасное или бе-

зобразное, истинное или ложное, доброе или злое и пр. Есть, впрочем, ценности не только духовные, но и чувственные, витальные, а также прагматические, утилитарные, связанные с пользой. Но последние не так важны, как чисто духовные ценности.

Истину, добро и красоту не следует сводить к пользе для общества и человечества, как не следует пытаться выражать в виде рациональных понятий и определений. То, что ценности невозможно выразить понятийно, видно, например, из ряда диалогов Платона, где Сократ и его собеседники безуспешно пытаются дать определение мужеству, благочестию, мудрости, справедливости, прекрасному и пр.

Ценности не следует отождествлять с эмпирической природой разных благ, с «ценными вещами». Их не следует сводить к тем субъективным оценкам, которые мы охотно даем всему, что встречаем на своем жизненном пути. Ценность — духовный феномен, который обнаруживает себя в прозрении, а оно связано с пробуждением «духовного чувства» (нем. *Geistige Gefühl*). Платон хотел бы созерцать ценности разумом, но разум, по Шелеру, «не чувствует» ценности. Шелер выводит созерцание ценностей на уровень над-интеллектуальный и говорит уже не столько о созерцании, сколько об интенции и духовном чувстве, о видении сердца, а в конечном счете — о любви². Тем самым, ценности сверхрациональны, но не иррациональны, а значит, разум должен брать на себя свою долю трудов в их понимании.

О религиозной вере как пути и средстве понимания ценностей здесь говорить не следует, потому что если мы заявим, что вера — это убеждение с интенцией на ценность, мы потеряем церковность понимания веры, хотя для какой-то «философской веры» место, наверное, останется. Вера обращена к Богу по ту сторону ценностей. И о любви, постигающей ценности, у Шелера говорится как об *amor*, а не о той *caritas*, которая является даром Божиим, каритативной любовью. Здесь уместно вспомнить о Вульгате, из которой эти термины: «вера, действующая любовью» (Гал.5.6) — это вера в ее единстве с *caritas*.

Духовные чувства интенциональны, т.е. направлены на свой предмет, на ценности, они выводят мыслителя за пределы чисто субъективного восприятия реальности, ведут от ненадежных и изменчивых психических состояний в иной порядок бытия, как бы «вбирают» в себя объективное содержание от тех духовных предметов (ценностей), на которые эти чувства направлены.

² Шелер следует в этом Августину. «Не входят в истину иначе как через любовь» («Против Фавста», 32). Шелер понимал акт любви как духовный акт, а не как влечение или потребность. Тема «духовных чувств» («умных чувств», «чувств внутреннего человека» и пр.) относится к числу забытых.

Ссылка Шелера на «духовные чувства» сопровождается трезвым признанием трудностей в различении подлинно духовных чувств. К сожалению, встречается «всеобщая неряшливость в делах чувства»³, из-за которой духовные ценности подменяются чем-то сомнительным. Феноменолог и философ религии должен кропотливо расчищать восприятия от недуховного содержания. Эта расчистка осуществима благодаря интенциональности духовных чувств, какой нет у обычных чувств или эмоций. Интенциональность позволяет войти в объективный и непреложный мир ценностей, а чувство любви — в присутствие Божие, па встречу с Ним.

Ценности, по Шелеру, нужны для очищения наших оценок от субъективности, от привязки к вещам или фактам, для их поднятия на уровень объективно значимого понимания. Носителем ценностей является *личность*, которая постигает их в опыте внутреннего принятия или оттачивания и осознает их сверхличный характер. Персоналисты потом много раз повторяли, что личность всегда ориентирована на сверхличное содержание. Ценности необходимы личности для различия целей, которые ставит перед собой воля в деятельности и поступках человека, для оценки духовного качества наших интересов и желаний. Место ценностей в мотивации нашей деятельности глубже целей и интересов.

В мире ценностей особо важны нравственные ценности, в сфере которых Бог являет Себя как Господь. Нравственные ценности важны как основа для определения нравственного долга человека. Понятно, что они от Бога и что с ними непосредственно связаны нравственные заповеди как требования долга. Без их исполнения нет смысла говорить о правильной постановке отношений с Богом.

Шелер относил к ценностям не только истинное, благородное, прекрасное, доброе, но и *святыни*. Ценности и святыни, как он выражался, «априорны» (в смысле Канта). Существует «интуиция ценности» — «чувственно-априорный акт аксиологического предпочтения». Ценности не выводятся из свойств вещей, не принадлежат пространственно-временному миру, не являются качественными признаками личностей как своих носителей. Они открываются в личностном духовном опыте *созерцания* объективно существующего *мира ценностей* — сверхличного, надкультурного, сверхприродного, собственно духовного. «Вечный ранговый порядок ценностей» очевиден и объективен в смысле Гуссерля. В русской философии о «мире ценностей» говорили несколько по-иному — как о духовно-нравственных основах жизни. Выше всех ценностей у Шелера — *Святое*, или *Святыня*. Многие современные мыслители, в отличие от Шелера, предпочитают выводить Святое за

³ Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 360.

пределы иерархии «мира ценностей» или называют вслед за ним «абсолютной ценностью».

Личность — не просто индивидуальный субъект разумного понимания и волевого целенаправленного действия. В личности есть глубокое ядро — неповторимое конкретное единство внутреннего духовного мира человека, выражающее себя в его внешней деятельности, это единство духовных чувств, воспринимающих мир ценностей и святынь. Связывает эти чувства *любовь*. Главное в личности, согласно Шелеру, — это «порядок любви» (лат. *Ordo amoris* — словосочетание взято у Августина), личность — это «любящее бытие» (лат. *Ens amans*), это — больше, чем привычное для рационалистов «разумное существо со свободной волей».

Знать *ordo amoris* какого-либо человека, считал Шелер, означает *знать человека* как такового, означает также понимать жизненную судьбу человека, судьбу не по-язычески, а как «единство сквозного смысла»⁴ в жизни человека в целом. Но чтобы знать и понимать другого человека в его глубине, нужно научиться видеть свой *ordo amoris*, т.е. пройти определенный путь самопознания. Шелер привлек слово «судьба», имея в виду, что судьба в обычном ее понимании не зависит от воли и разума человека. А если, согласно Шелеру, мир ценностей является определяющим для волевых решений и оценок разума, то, значит, действительно есть в жизни человека то, что от его воли и разума не зависит, по крайней мере, до тех пор, пока человек не сделал свой *ordo amoris* предметом осмысления и работы над собой.

О любви он писал как об акте духа, считая не соответствующими ее сути характеристики любви как состояния души, желания, стремления, инстинкта пола или потребности: любовь «есть тенденция или, соответственно, уже акт, который пытается направить — и направляет там, где не возникает помех, — каждую вещь в сторону свойственного ей ценностного совершенства. Таким образом, мы определяем как сущность любви акцию воздвижения и *построения* в мире и над миром»⁵. Это — не изменчивая эмоциональная любовь, не симпатия, не «тоска по любимому», не сублимация каких-то душевных желаний или инстинктивных импульсов. Подлинная любовь может, разумеется, сочетаться с душевно доброкачественными импульсами, но она не искажена никаким «ресентиментом», никакой грязной эгоистической страстью, никакой скрытой ненавистью к себе.

Отказ от собственного Я — это только предпосылка подлинной любви, свободный акт человека, жертва естественными желания-

⁴ Шелер М. Избранные произведения. С. 349.

⁵ Там же. С. 351.

ми ради сверхвitalных ценностей⁶. В своей глубине любовь — это другой свободный акт духа, внутренне устойчивая устремленность (интенция) к высшим предметам, она мистически соединяет с Царством Божьим. В конечном счете любовь обращена к Богу как главной цели жизненных стремлений человека, всякая прочая любовь либо субординируется с любовью к Богу, либо, отрываясь от Бога, отводит человека от высшей цели и лишает его жизненного смысла. «Всякая любовь есть... любовь к Богу»⁷. «Любовь всегда пробуждает к познанию и волеию», она — «матерь самого духа и разума»⁸. Она сочетается с деятельной помощью тем, кто борется с лишениями жизни, и стремится развить в них то здоровое и ценное, что в них живо. Она не зависит ни от чего мирского, сочетается с жертвенностью, она мотивирована внутренней силой жизнеутверждающего и полного жизни духа⁹.

Мир ценностей совершенно объективен, он — от Бога, который является высшим личностным центром мира ценностей. Высший мир ценностей Шелер иногда называет «космосом», имея в виду иерархический порядок этого духовного (а не физического) мира. «Порядок любви», собственно, и является глубинной внутренней основой этого надчеловеческого духовного мира. *Ordo amoris* сверхличен, а личность лишь частично входит в этот высший невидимый порядок бытия. «*Ordo amoris* есть сердцевина миропорядка как порядка Божьего»¹⁰. Шелер признавал, что высший мир ценностей, частично приоткрываясь сердцу человека, входит во внутренний жизненный мир человека. Сердце человека — своего рода «внутренний мир» («микрокосм») ценностей в душе человека. Существует, утверждал Шелер вслед за Блезом Паскалем, определенная «логика сердца» — строгий аналог логики разума. Сердце — средоточие души, это «*расчлененное отражение* космоса

⁶ Прощение, например, трактуется как духовный акт отказа от ценности воздаяния, характерного для обычных социальных отношений и для личного самоутверждения. Но прощение — это не духовная слабость, а акт верности ценностям Царства Божия, если, конечно, совершается по заповеди Божией.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 352.

⁹ Акты помощи — духовны, это не просто благотворительность, социальная польза или поддержка. Тот, кто дарит нуждающемуся, становится духовно полнее и благороднее, хотя желание достичь этого не должно быть мотивом духовного акта. «Любовь ценна сама по себе. Ценна наполненность ею личности, ценны возвышаемые, укрепляемые и обогащаемые любовью бытие и жизнь, сокровищем и знаком отличия которых являются ее движения... Помощь — это лишь непосредственное и адекватное выражение любви, а вовсе не ее «цель» или смысл. Смысл — в ней самой, в ее сиянии в душе человека и в возвышении любящей души в акте любви» (Шелер М. Ресентимент в структуре морали. СПб.: Наука — Унив. книга, 1999. С. 85).

¹⁰ Шелер М. Избранные произведения. С. 352.

(т.е. внутреннего строя души. — Л. В.) всего могущего быть достойным любви — и потому она есть также *микрокосм мира ценностей*¹¹.

Этот «микрокосм» не совпадает с объективным «миром ценностей», а лишь неполно его воспроизводит. Культура, чуждая высшему призванию человека быть в мире с Богом и исполнять Его волю, становится источником мирских ценностей, не согласованных с объективным духовным миропорядком. Может возникнуть глубокий внутренний разлад между объективным миром ценностей, в мере его восприятия сердцем человека, и теми мирскими ценностями, к которым человек пристрастится на каких-то этапах личной биографии. Непросто согласовать свой внутренний мир ценностей с объективным. «Микрокосм» должен быть создан в сердце творческим усилием человека и его непрестанной работой над собой. Эта задача выполнима, если человек решается стать «свободнейшим и достойнейшим» служителем Божиим.

В разных религиях сложились разные варианты организации мира ценностей. Вместе с тем, есть не только общинное измерение, но и культура, в которой формируются общепринятые средства внешнего выражения духовного опыта. Отдельно взятого мистика можно себе представить одиноким, но религия — это не сборище одиночек, это община, в основе которой определяются и поддерживаются духовно подлинные отношения между людьми, должным образом оформляемые, согласно традиции. Формирование души и вхождение личности в высший мир ценностей и святых, созданный Богом, происходит, вообще говоря, не напрямую, а опосредованно через свою религиозную традицию и созданную ею культуру.

§ 2. Отношения и вера

Философ должен, по Шелеру, описать и осмыслить личностный духовный опыт восприятия Бога как Святых. Феноменолог описывает это как феномен, открывающийся в опыте молитвы. Это — переживание высшего Присутствия, когда Бог открывается как Ты (нем. *Du*), как Личность, но не как некое Оно (Единое, безликая Судьба и пр.). «Всякое знание о Боге есть знание Самого Бога»¹², — решительно утверждал Шелер, а знание самого Бога — это результат личностного общения с Ним. В конечном счете, именно Бог открывает человеку объективный мир ценностей и вводит в него. Чтобы новая ценность открылась человеку, необходимо иметь особо преданное чувство любви

¹¹ Шелер М. Избранные произведения. С. 358.

¹² Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. Bern—München, 1968. S. 245.

к самому Богу и созданному Им духовному миропорядку, а это встречается не так часто, если сравнивать с числом тех, кто одарен творчески сильным интеллектом и совершает крупные открытия в науках¹³.

Шелер хорошо понимал одну простую вещь: духовная жизнь или жизнь по вере — это не только духовные чувства и высокое мышление. Это общение с Богом, единение с Ним в духе и истине. Обращение к Богу как Личности означает возможность Его ответа, а в ответе может выразиться Его воля, которую следует исполнить. В созерцании Бога разумом личностные отношения не возникают, и человек рискует не услышать обращенное к себе слово с предложением исполнить волю свыше. Созерцание Бога разумом менее обязывает, тогда как личностные отношения означают, что Бог ждет от нас ответственного отношения к Нему. И когда нет личностного отношения, понимание греха по отношению к Богу, вообще говоря, не возникает. В личностных отношениях возможны грех, покаяние, прощение и спасение.



Зрелые личностные отношения человека с Богом, основанные на любви, верности и ответственности, ведут к серьезным и ответственным взаимоотношениям человека с человеком. Шелер прекрасно понимал, что религиозные отношения между людьми не надежны, если не основываются на правильной постановке отношений с Богом. Иногда говорят: Бог есть Субъект связи человека с человеком.

Благодаря Шелеру привычная характеристика религии как связи с Высшим приобретает еще один смысл. Это личностные отношения с Богом, основанные на любви, доверии и готовности служить Ему по Его воле. Это отношения, в которых участвуют другие люди, тоже вступившие в такие же личностные отношения с Богом. Отношение «я — Ты» сочетается с межличностными отношениями «я — ты», которые охватывает общее для всех участников «мы». Появляется общинное измерение религии, когда сутью отношений является любовь — «акт духа», а нелюбовь — «вина всякой вины». Здесь *agare*, а не *eros*. *Eros* у

¹³ Для возникновения любви в смысле Шелера нужна определенная развитость личности, предваряющая ступень понимания ценностей (*фон Гильдебранд Д.* Новая Вавилонская башня. Избр. филос. работы. СПб.: Алетейя — Ступени, 1998. Ч. II. Гл. 1).

Платона в его лучшем виде — это устремление несовершенного к совершенному, мотивация которого, вообще говоря, не свободна от эгоцентризма. Агаре же — это бескорыстное единение с другими личностями, взаимное служение в общине, дар имущего неимущему и страждущему. Здесь «общность, каждый член которой обращается к Богу, помогает и служит Ему, — и именно в этом становится равным божеству, сама сущность которого заключается в великом любить — снисходить — служить»¹⁴. Для характеристики сути отношений здесь не хватает таких слов, как «духовный союз», «жизнь в союзе», «смирение в Господе», или, по-церковному, «отношения во Христе» и «завет».

Сказанное Шелером серьезно корректирует Рудольфа Отто. Фундаментальны подлинные отношения, а не нуминозные чувства. Боги, о которых Отто думал, что они способны вызывать в людях столь важный для него нуминозный опыт, не заслуживают серьезного внимания, потому что не отличаются верностью во взаимоотношениях между собой и тем более с людьми. А где нет серьезных обязательств и отношений, не может быть речи о духовном пути к спасению, в котором столь нуждается человек.

Богов вроде Диониса или Вишну поэтому нельзя считать высшими существами. Они вне описанного Шелером духовно-нравственного миропорядка Творца, они не заслуживают доверия, веры и поклонения. Высшее качество им приписывается по ошибке, они высшие только в иерархии демонов. Верен лишь истинный Бог, подлинно Всевышний и Святой, который и предлагает человеку, страдающему ненадежностью, вступить в ответственные отношения, научает верности и истинной вере.

Однако уместен вопрос: в каких ситуациях эти отношения создаются? Наводящее соображение находим в следующем. Габриэль Марсель как-то задался аналогичным вопросом: когда возможны основательно серьезные обязательства (или отношения)? И ответил: тогда, когда есть основательно серьезные предложения. Бог абсолютно серьезным образом предлагает человеку спасение, предлагает действием на крестном пути жертвенной любви — не любви-amor, а любви-caritas. Ответным религиозным актом человека, если высказываться в терминах Шелера, должно стать отношение любви, веры и верности.

Отношение создается там, где есть действие Божие и ответное смиренное действие человека, причем и то и другое осуществляется конкретно-исторически в определенные времена и в определенных местах. Выстраивается последовательность действий в истории, событий, призывов и ответов, которые в целом образуют живую традицию. А их

¹⁴ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. С. 77.

смысл, правильность их понимания дает Откровение, Слово Божие. И здесь кончается философия религии и начинается богословие Откровения и домостроительства Божия. Христианство свидетельствует, что подлинными отношениями являются те, которые «во Христе».

Макс Шелер понимал то, что признают теперь многие¹⁵: в современной суетной культуре нет места высшим ценностям от Бога, при всем том, что нет смысла отрицать их существование и жизненную важность для дальнейших судеб самой культуры. Немалую роль в противодействии принятию ценностей играет resentment, который может взять под контроль всю душевную жизнь: он мотивирует зависть, переходящую в ненависть ко всему высокому, благородному и святому, а также может неосознанно действовать в тех, в ком нет подлинной веры. Например, религиозные отступники могут, уходя из Церкви в какую-то сектантскую или маргинальную общину кощунствовать и глумиться над тем, что сами же и предали, мстить тому, что было раньше их жизнью. «Поэтому «отступник» как религиозный тип является полной противоположностью «заново рожденному», для которого новая вера и соответствующая ей новая магистраль жизни ценны и важны сами по себе»¹⁶.

§ 3. Личностные типы

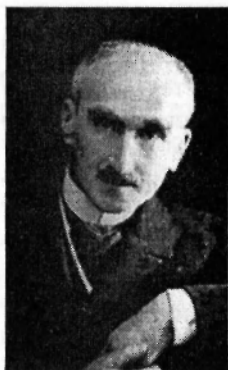
Шелер довольно бегло наметил схему того, что он назвал «чистыми личностными типами» в жизни религий и культур, указав на следующие: «святой, гений, герой, водительствующий дух, художник наслаждения»¹⁷, а также на соответствующие профессии и типы видов сообществ. Тему эту, не особенно разъясненную Шелером, затрагивали его современники Анри Бергсон и ряд других авторов. В частности, Ян Ключовски основное предпочтение отдает, вполне понятно, святому, потому что он открывает святость Божию. Он может выступать в нескольких ролях: это священник, мистик, мудрец и пророк¹⁸. Священник уверенно хранит традицию и совершает тщательно выверенное поклонение Богу, не стремясь к ярким экзистенциальным переживаниям. Мистик живет личным опытом единения с Богом, удаляясь от истории и социальной жизни. Мудрец является основным знатоком традиции и углубляется в

¹⁵ См.: Марков Б.В. Ценности и бытие в философской антропологии Макса Шелера // <http://www.katolik.ru>.

¹⁶ Шелер М. Resentiment в структуре моралей. С. 46.

¹⁷ Шелер М. Избранные произведения. С. 328.

¹⁸ Kłoczowski, J.A., *OP. Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*. Tarnów: Biblos, 1994. Раздел II. Гл. 3.



ее скрытый смысл, раскрывая его окружающим в виде духовной науки как продуманной системы.

А вот пророк — это человек с сильным чувством ответственности перед Богом за вверенную ему миссию и ответственности за религиозную общину. По велению Господа он вступает в борьбу со всеми, кто служит двум господам, и готов решительно переделывать традицию, если Бог поручает ему вывести ее из стагнации. Он не привязан к прошлому, не тоскует о былом прекрасном времени, куда нет возврата, не уходит из истории, потому что видит, что именно в гуще событий действует Бог. Для пророка

религия — это драматическая цепь событий, где Бог совершает Свое дело и побеждает зло, и его сердце горит надеждой на эсхатологическое свершение. Бог Сам ведет борьбу за торжество Высшей правды, за спасение человека, за осуществление Царства, и пророк вступает в эту борьбу, рискуя собой, услышав призыв Божий и признав, что именно Господь избрал его для свидетельства Слова и для борьбы.

У Бергсона в «Двух источниках морали и религии» (1932) все выглядит по-другому. Он резко противопоставил религии динамические и статические. В первых главным героем является мистик, а во вторых — священник. Цель великих мистиков, которым адресованы все симпатии Бергсона, — «радикально преобразовать человечество, начав с собственного примера. Цель может быть достигнута только в том случае, если в конце существует то, что теоретически должно было существовать вначале: божественное человечество»¹⁹.

Церковь как богочеловеческий организм в концепции Бергсона не является. Церковная жизнь отправлена в болото статики. И тогда достается священникам, которым Бергсон усваивает роль главных консерваторов в худшем смысле слова. «Священник» хранит религию, непременно противится новому и подавляет дестабилизирующую личностную активность. Интеллектуально-критическую работу личности «священник» считает подрывной и опасной, он блокирует ее мифом и контролем.

На мистика Бергсон возлагает всю надежду, потому что он обновляет традицию. Мистик тоже дестабилизирует ситуацию, но Бергсон это приветствует, так как считает мотивом горение высоких чувств и сильных переживаний: «Истина течет в него из своего источника как действующая сила... Через Бога, посредством Бога он любит все человечество божественной любовью»²⁰.

¹⁹ Бергсон А. Два источника морали и религии. М.: Канон, 1994. С. 258.

²⁰ Там же. С. 251.

Возражения против такого понимания главных действующих лиц в религии таковы.

Во-первых, иерархия в Церкви появилась, если судить по Книге Деяний, по действию Св. Духа, а не по земным социальным причинам.

Во-вторых, следует иначе понимать роль разума. Храня верность высокой оценке Аквинатом разума в духовной жизни, Маритен писал, что человек у Бергсона «мыслится то на уровне инфрарационального общественного, то на уровне супрарационального мистического»²¹. Если бы он понимал важность единства духовно опытной веры и разума, он не стал бы противопоставлять «хорошую» динамическую религию непременно «плохой» статической. Сложившаяся традиция тщательно продумывает выверенные духовные пути и обоснованно распознает ложные.

В-третьих, «священник» бывает намного более гибким и чутким, чем у Бергсона, он способен использовать аргументацию и достижения своего оппонента во благо традиции. В качестве примера нередко приводят брахманиста Шапкарю (VIII-IX вв.), который, укрепляя позиции индуизма, внимательно отнесся ко всему, что было предложено буддизмом, и вовлек это в доктрину Веданты, сохранив ее главные принципы.

В-четвертых, мистик — это, вообще говоря, не пророк. Это разные люди и играют разные роли. Мистик — это носитель индивидуального духовного опыта, который у Бергсона ассоциируется главным образом с визионерством и экстазом, а пророк несет сверхличную истину, вверенную ему Богом для свидетельства и практического осуществления.

Архим. Киприан (Керн) писал не о противостоянии священника и мистика, а о двух типах пастырства в Церкви — левитском и пророческом²². Левитский тип напоминает узкологого ревнителя статики у Бергсона, «левит» больше всего дорожит формой и буквой, он забывает, что «в Евангелии нет ни эллина, ни иудея, что шовинизму нет места в Церкви», ему «чужда идея вселенской, истинно соборной Церкви всех племен и народов»²³. Пророческий тип священника — это «иерей Бога Вышнего, Бога Живого», он исполнен дерзновенной веры, призван к апостольскому служению Самим Богом и исполнен благодатью Св. Духа и познанием Его Истины²⁴. Пророческим является именно священническое служение в его подлинности.

²¹ *Маритен Ж.* От Бергсона к Фоме Аквинскому. Очерки метафизики и этики. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 48.

²² *Архим. Киприан.* Левитство и пророчество, как типы пастырствования // Живое предание. Православие в современности. М.: Св.-Филарет. МВПХШ, 1997.

²³ Там же. С. 167.

²⁴ Там же. С. 168.

Глава 9.

Экзистенция и религиозная истина

Появление экзистенциализма тесно связано с неудовлетворенностью многих философов XX в. тем пониманием задач феноменологии, которое задал Гуссерль, а именно, как непредвзятого беспредпосылочного описания феноменов в поле «чистого сознания». Намного важнее другое — опыт духовного становления личности, опыт борьбы за то, чтобы ею состояться, опыт веры как опоры и основы этого становления.

Экзистенция не конституируется в экзистенциализме столь тщательно, как у Гуссерля. Она четко отличал мыслящего субъекта, который конституирует, от его предмета. С экзистенцией так сделать невозможно, потому что она неотделима от того, кто существует, не редуцируется ни к каким предметам или идеям. Она не анализируется с помощью признаков или атрибутов, не «проблематизируется» для рационального решения проблем, которые устранили бы изначальную тайну в предстоянии человека перед Бытием¹. Она описывается с помощью ряда конституирующих идей.

§ 1. Бытие и экзистенция

Смысл Бытия нужен для осмысленности жизни и деятельности человека. Человеческое «Я» понимается не в обычном смысле автономности, т.е. оторванности от первооснов Бытия, а как пробужденность сердца человека для восприятия высшего смысла. Сердце находит доступ к смысловому измерению Бытия, «впускается» в это измерение. Экзистенциальное пробуждение — это опыт обретения неподвластной сомнению уверенности в том, что высший смысл существует, что до-

¹ То, что проблемы, в отличие от тайн, означают постановку вопросов, ориентирующую на их интеллектуальное решение, разбирал Габриэль Марсель.

ступ к нему найден, что «бытие-в-мире» отчасти высветилось вопреки обступившему мраку и что благодаря этому открыт путь к единению с самой реальностью в ее глубинном светлом измерении. Короче, экзистенция — это *жизнь конкретного человека под знаком высшего смысла и в русле его реализации*. В экзистенции явлено (раскрывается) Бытие — источник ценностей, смыслов, значений и истины для человека, в ней же источник понимания истины.

Экзистенцию описывают как существование *воплощенного* духовного существа. Человек не просто «обладает телом», но является целостным телесно-душевно-духовным существом, пребывающим в мире благодаря телу. Она наделена свободой, сознанием и смыслом как соотнесенностью своего существования с Бытием, с окружающим миром, а также intersубъективно соотнесена с жизнью других людей. Экзистенция выходит за пределы «мира», понимаемого как сфера отчуждающей близости.

Экзистенции присуща «память смертная», жизнь под знаком смерти, ограничивающей во времени пребывание и деятельность человека в этом мире. Смерть рассматривается не как абсурдный финал, а как смысловой итог жизненного пути человека (так, по крайней мере, у Габриэля Марселя). Экзистенция охватывает всю нашу сознательную жизнь, мышление, труд. Экзистенциальный опыт «бытия-в-мире» под знаком Бытия предшествует всякой мысли о мире и о нас в мире. Этот опыт предшествует разделению мышления и предмета мысли.

Экзистенция — это открытость к Высшему бытию, к «трансценденции». У Карла Ясперса — к высшему, запредельному, надмировому измерению Бытия, охватывающему наши ситуации. Экзистенция — это «бытие-в-мире» и «бытие между» (между миром и Бытием), это «участие в Бытии», бытие человека «в неизреченном присутствии Бытия», «в абсолютном Присутствии», «в свете Бытия», который умиротворяет душу человека, если он со смирением открывает себя этому свету.

Личности дано обретать высший смысл Бытия. В трагических условиях XX в., когда личность попиралась и растапывалась антидуховными социальными движениями и силами, экзистенциализм взял на себя ее защиту. Он выступил против дегуманизации в политике, социальной жизни, культуре, науке, технике, экономике и пр. Он защищал свободу и творческую самореализацию личности; он призывал преодолевать как индивидуализм, так и массовое обезличивание человека; он утверждал смысл бытия и достоинство личности, берущей на себя ответственность за созидание себя и ближнего в подлинно человеческом качестве. Экзистенциализм также противостоял идеализму (а не только

материализму), оценивая идеи не как высокие абстракции, а как одно из средств истолкования человеком своей экзистенции.

Для экзистенциалистов, во-первых, важна полнокровная и всесторонне осмысленная жизнь человека, важны такие переживания, которые вводят в живой контакт с подлинной Реальностью, пребывающей по ту сторону феноменов сознания. Сознание человека (включая его самосознание) рассматривается в соотношении с Бытием и его истиной. Быть личностью — значит быть в единстве с Бытием. Экзистенциализм сохранил феноменологическую установку разума на истину и методичную работу по очищению описания феноменов от всего привходящего и замутняющего. Решимость феноменологии мыслить в истине экзистенциализм усилил радикальным решением — жить в истине, пребывать в ней всей глубиной человеческого существа.

Поэтому, во-вторых, экзистенциализм отклонил характерное для Гуссерля редуцирование человека до роли познающего субъекта, чьи задачи ограничены конституированием жизненного мира в интерсубъективном лоне ценностей и смыслов культуры. Экзистенциалисты поставили такие вопросы: не важнее ли — кто я? Зачем я есть? Каково то *ego*, которое заявляет *cogito ergo sum*? Зачем и о чем оно мыслит? Не впадает ли оно в непомерное самолюбование, созерцая себя, и не забывает ли, что его бытие в мире, как и его мышление о себе и мире, зависит от состояния его отношений с Бытием, от смиренного принятия высшего смысла Бытия? Не этот ли смысл придает значение тому, что «я есть», и тому, что «я мыслю»?

В-третьих, Гуссерль ввел представления об интерсубъективности и о «соконституировании» разными субъектами общего для них «жизненного мира». Но и тут, с точки зрения экзистенциалистов, недостаточно сказано. Действительно, как и в каком качестве эти субъекты признают и принимают друг друга, чтобы создавать жизненный мир? Что является смысловой основой их взаимоприятия? Как они находят общий язык, чтобы определить цели, значение и смысл совместного созидания? Как выразился однажды Поль Рикер, «существующий “существует вместе с” существующими», и все они образуют личностное сообщество, трансцендирующее себя и мир в открытости к Бытию.

В-четвертых, в плане философии религии важно то, что если экзистенция — это определенная смысловая структура «бытия-в-мире» (так у Хайдеггера), то она не погружается в религиозные чувства и переживания, в поток видений и образов. Напротив, это «бытие-в-мире», выходящее в мир сверхличных смыслов, которые не человечеством задаются и дают внутреннюю свободу от чувств и переживаний. При этом совершается смыслополагание, созидание личностью своего внутренне-

го мира смыслов, их конституирование. Поэтому экзистенция — это совокупность основополагающих для личности, для ее внутреннего мира, смысловых значений, в свете которых обретают смысл вера, чувства, переживания, ценности и пр.

В религиозном опыте важно прежде всего то, что он выводит человека за пределы мирских горизонтов и вводит в самую глубину смыслополагания, где формируются отношения с Богом и где конституируется личность. Этот опыт приносит личности надежную смысловую опору по отношению к хаосу окружающей бессмысленной (мирской) жизни и ориентирует не только на познавательную деятельность, но и, что важнее, на постоянное духовное возрастание в вере, надежде и любви, требующее со стороны человека неустанных усилий. Как выразился М. Мамардашвили, человек — это «постоянное усилие стать человеком», «весьма и весьма длительное усилие»².

Короче, экзистенция — это не только «бытие-в-мире» или «бытие-между-Бытием-и-миром», это также «бытие-в-соотнесенности-с-Богом», «бытие-при-Боге». Более того, единство с Богом первично для личности, в отличие от единства с миром. Поэтому религия как таковая экзистенциальна, а человек как экзистенция соотнесен с трансценденцией и несет в себе ее присутствие. Христианская вера здесь принципиально важна как задающая определенный способ этой соотнесенности. Человек фундаментально религиозен, даже если пребывает вне каких-либо религий, поскольку религиозным его делает неискоренимая жажда смысла бытия. Хотя полнота осознания и понимания этой соотнесенности может быть весьма различной.

В качестве примера приведем **Поля Тиллиха** (1886–1965), протестантского теолога, воспринявшего немало от экзистенциализма. Он поставил вопрос. Пусть некто заявляет, что он глубоко верит в то, что Бог всемогущ. Что это означает применительно к его жизни, к состоянию его сердца? Если это доктринальное утверждение оторвано от его реальной жизни, то многого ли оно стоит? Как экзистенциально понять всемогущество?

В западной теологии всемогущество отнесли к числу «качеств» или «атрибутов» Бога. Это не совсем удачный подход, поскольку атрибуты необходимо связаны с «субстанцией» Бога, а это решение апофатически не безупречно. Отцы православного Востока предпочли го-



² Мамардашвили М. Сознание и цивилизация. М.: Логос, 2004. С. 26, 28.

ворить не об атрибутах, а о силах (энергиях) Божьих. Тиллих, отвергая «атрибутику», перевел вопрос в другое русло: а что значит разговор о всемогуществе для искренне верующего человека?

Тиллих обратился к его экзистенции. Допустим, в ней сильны чувство неизбывного трагизма бытия-в-мире и глубинная тревога сердца, вызванная тем, что человека грозят уничтожить бесчеловечные силы. (XX в. на этот счет не скупился). Силы небытия проникают в душу в виде тревоги и подрывают корни осмысленности жизни. Всемогущество Божье проявляется здесь в том, что Бог — высшая сила Бытия — побеждает угрозу небытия, проникшую в душу. Бог освобождает человека и дает ему мужество быть верным Ему и Его истине вопреки тревоге и трагизму. «Ни конечность, ни страх не исчезают, но оба они поглощаются бесконечностью и мужеством»³. В итоге истина о всемогущем Боге одерживает духовную победу в сердце человека.

§ 2. Вера и духовный страх (Серен Кьеркегор)



Родоначальником экзистенциализма называют датского философа начала XIX в. **Серена Кьеркегора** (Киркегарда, 1813–1855) — христианского мыслителя, протестанта в протестантстве, современника и яркого, до несправедливости, оппонента Гегеля, яркого выразителя опыта веры, как он его понимал. Он написал ряд работ («Страх и трепет», «Понятие страха» и др.), где рассмотрел те вопросы, на которые потом давали ответы другие экзистенциалисты.

Быть перед лицом Бога, быть человеком доверия, самоотдачи и веры — это, в понимании Кьеркегора, и есть главное в экзистенции. Внешние структуры бытия, описанные Гегелем, бесполезны и ничего не значат. Важны страх и трепет, свобода, грех и святость, предстояние перед Богом, приближение смерти, уникальность личности, прыжок веры к свету, нелегкий подвиг рыцарства веры. Быть в мире, постоянно и с любовью направляя взор к небесам, иметь решимость идти по духовному пути, предложенному Богом, значит быть христианским экзистенциалистом: «Но тот, кто приходит к вере (будь

³ Тиллих П. Систематическое богословие. СПб.: Алетейя, 1998. С. 289–290.

он человек исключительно одаренный или простой, это неважно), он не остается стоять там неподвижно, он даже был бы возмущен, скажи ему кто-то нечто подобное; точно так же как любящий был бы оскорблен, скажи ему кто-нибудь, что он остается стоять неподвижно в своей любви; ведь, ответил бы он, я вовсе не стою неподвижно, поскольку вся моя жизнь в этом»⁴.

Отношение к Богу осуществляется, по Кьеркегору, прежде всего в вере. Вера ведет человека через мужественный акт преодоления себя, ведет к той истине, восприятие которой человеком включает в себя понимание того, что она открылась благодаря жизненной жертве и добыта серьезным усилием. Она не является чисто интеллектуальным достижением. Она неотрывна от драматического опыта потери себя в самоотдаче Богу и вновь обретения себя уже как своего подлинного «Я». Здесь опыт рождения в духе, который тесно переплетается с опытом духовного страха экзистенциально пробужденного человека. Если в христианской общине нет такого опыта, то и характерное для нее благочестие, настаивал Кьеркегор, не следует считать подлинно христианским. На этом он и основывал свою критику католицизма и лютеранства в своей стране. Лютер и Кальвин заявляли, что не все предопределены ко спасению. По Кьеркегору, призыв уверовать обращен ко всем, так что отвергнутые Лютером и Кальвином тоже способны к вере.

Рыцарь веры у Кьеркегора постоянно в пути, он ни на чем не останавливается, он экзистенциально встревожен, он одинок, он не наставник, а свидетель веры. Причем свидетель не в смысле Евангелия. Его вера — не результат действия благодати, а выражение экзистенциальной устремленности к Богу в решительном усилии самоотречения. Это даже бесконечное движение самоотречения ради Господа, невозможное без мужества веры. Но вера как сверхзадача невыполнима и неотменима, поэтому благодать нужна, чтобы не было банкротства в вере, и благодать придет в ответ на рывок через пропасть между Богом и человеком. Кажется, что вера чуть ли не важнее, чем даже Тот, в Кого верят.

И где вера, там и страх Божий. Это не невротическая тревога, не душевный страх, всегда имеющий какую-то посюстороннюю причину, которую можно выявить и нейтрализовать. Это страх благоговейный, он изначален. Это страх того, кто во грехе, страх совершить грех, нарушив повеление Божие, страх вины и осуждения. Это еще и страх искушать Бога. Это страх как экзистенциальная тревога, инспирируемая силами небытия, страх небытия у человека как конечного существа. Это также страх потерять дар спасения, а с ним и смысла бытия. Фоном страха является призрак отчаяния как полной экзистенциальной катастрофы

⁴ Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 111.

и выпадения в духовную пустоту. Но вера противодействует страху, именно вера, а не психотерапия⁵. Она противодействует, но не устраняет до конца, не стремится духовно усыпить, чтобы человек забыл об экзистенциальной тревоге, а научает мужественному противостоянию. Главное, что страх вовсе не блокирует того, что Бог — это прежде всего любовь как финал движения веры, несомненная достоверность и духовная радость, поэтому ее пламя нужно поддерживать девственным и чистым, ибо она превышает все.

§ 3. Вера и истина (Мартин Хайдеггер)



Мартин Хайдеггер (1889–1976) о религиозной вере высказывался довольно редко, но сказанное им заслуживает внимания. Например, он писал о том, что неверие имеет место там, где отворачиваются от истины, где отказываются ради мирских нужд или мирской солидарности от возможности верить и от способности мыслить, какие изначально даны каждому. Надо выйти из такой ситуации, которую создает цивилизация в лице ее элит, выйти из ее суетных игр, где из-за безразличия к истине просто нет смысла всерьез говорить о вере и неверии. Вопрос о вере следует связывать, с его точки зрения, не с нуминозным

опытом, не с религиозными переживаниями или чувствами, а с тем особым измерением, где таится истина Бытия и где о ней мыслят с максимальной преданностью. Где истина, там, собственно, и бывают встречи с Богом и отношения с Ним. Вот его упрек в адрес многих феноменологов, занимавшихся, начиная с Рудольфа Отто, «опытом Святого» вне связи с вопросом об истине: «Лишь из истины Бытия впервые удастся осмыслить суть Священного. Лишь исходя из существа Святыни можно помыслить существо божественности. Лишь в свете существа божественности можно помыслить и сказать, что должно называться словом “Бог”. Или мы не обязаны сначала точно понимать и уметь слышать все эти слова, чтобы быть в состоянии в качестве людей, т.е. экзистирующих существ, иметь опыт отношений Бога к человеку? Как же тогда человек современной истории мира сможет хотя бы просто с должной серьезностью и строгостью задаться вопросом о том, близится

⁵ Леонтьев Д.А. Экзистенциальная тревога и как с ней не бороться // Моск. психотерапевт. 2003, № 2.

ли Бог или ускользает, если этот человек упустил вдуматься прежде всего в то измерение, в котором единственно только и можно задать такой вопрос? А это — измерение Священного, которое даже и как измерение остается закрытым, если не высветилась и своим просветом не приблизилась к человеку открытость Бытия»⁶.

Истину Хайдеггер понимал как несокрытость, как допущение Бытия к обнаружению его потаенной глубины, как свободу, в которой сущее раскрывается и освобождается и куда, собственно, и имеет доступ экзистенция. Бытие важно как смысловое единство всего, что есть, а также как то, чье присутствие в человеке (нем. *Dasein*) становится основой и опорой для подлинности его экзистенции, для того, чтобы он состоялся именно как человек. Присутствие истины при этом сочетается с присутствием неистинности.

Быть в истине значит быть открытым к Бытию. Именно от нас зависит, состоится ли это допущение. Надо постоянно «быть на стреме», чтобы оно состоялось. И если состоится, то не иначе, как в событии. Событийность истины здесь принципиально важна: событие — это событие, в событиях постоянно возобновляется действенное присутствие истины при действенном же участии человека. И это обязывает. Хайдеггер весьма настойчив в том, что человек «призван как экзистирующий хранильщик истины бытия», что он — «пастух бытия»⁷.

Dasein, переведенное В. Библихиным как Присутствие (Бытия), имеет смысл: «Бытие здесь есть, оно присутствует» (в душе человека). *Dasein* производит впечатление того «семени смысла», или «семени истины», которое брошено в сердце человека и должно произрасти и раскрыться в жизни личности. Тексты Хайдеггера ведут к признанию, что Бог действует и Бога встречают в сфере смыслов сущего, в которую вводит *Dasein*, причем встречают только те немногие, кому хватило сил, мужества и решимости добраться, у кого стремление к истине стало главным.

Вероятно, Хайдеггер понимал, что подлинная вера есть не результат философского поиска, не личное достижение, а дар свыше. Дар — это конечно событие. Связь веры с событием встречи с Богом тоже была ему из-



⁶ Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 213.

⁷ Там же. С. 202. В переводе мы видим, что слово «Бытие» не всегда пишется с большой буквы.

вестна, как и необходимость постоянного усилия человека, направленного на то, чтобы событие состоялось. И если «семя истины» брошено в сердце, то брошено именно Сеятелем, а не как бы само собой, а смысловое содержание, открывающееся в событиях веры, активно осмысливается разумом. Еще Джеймс описывал религиозный опыт в виде свидетельств о духовных событиях, которые человек впоследствии не раз продумывает и переосмысливает в их свете многое в своей жизни. Выбрал Хайдеггер, однако, философию. Тем не менее, нужно признать правоту его подхода в том, что получить такой дар отношения Бога к человеку невозможно, если нет самого серьезного и ответственного отношения к вопросу об истине, постоянного усилия, прилагаемого по максимуму ради нее.

Помимо того, о чем говорил Хайдеггер, есть и другие варианты веры, например вера от слышания (Рим.10.17), которые ценны тем, что с них можно начинать, а затем поддерживать, укреплять, очищать и претворять. Ясно, что теплохладности тут не должно быть. Теплохладность в терминах Хайдеггера узнается как неподлинность экзистенции. Ее черты: безразличие к истине; некритическое усвоение представлений своего круга; угасание личной ответственности; нежелание хранить память смертную; нежелание вступать в драматическую борьбу, боязнь страданий.

Для экзистенции духовно ищущего человека важно то, что, в каком бы духовном состоянии он ни был, он придет к установлению подлинных отношений с Богом, если в его сердце беспокойство об истине и неустанное устремление к ней сочетается с устремленностью к Богу. Существует глубокое внутреннее единство веры и разума у «экзистирующих существ» на основе истины. Такую характеристику экзистенции мы найдем у Августина в «Исповеди» (1.1), где вера, познание и любовь к Богу едины.

Слова «вера, надежда и любовь», а также «смирение» и «верность Церкви, где явлена Истина», Хайдеггером не сказаны не только потому, что философ избегал повода упрекать себя в фидеизме. Утверждение, что истина важнее всего, он сочетал с мнением, что это путь для многих. А значит и Бог Хайдеггера — это Бог для немногих, для тех, кто ищет истину вне Церкви. Культура погружается во мрак забвения истины. Для противодействия следует подготовить много деятелей, преданных истине и работающих на максимуме самоотдачи, чтобы переломить засилье посредственностей, обескураживавших Хайдеггера в университетах, чтобы состоялось духовное возрождение в культурном сообществе. Вопрос не был решен, да и не решаем, если считать, что каждый предстоит перед Бытием в одиночку.

Видимо, Хайдеггер понимал, хотя и мог позволить себе как бы не замечать, что призыв Христа уверовать обращен ко всем, а не только к особо продвинутым. А значит, в церквах неизбежно было, есть и будет много тех, кто не соответствует высоким требованиям Хайдеггера и с кем он, предположим, не хотел бы иметь дела⁸. Любить ли таковых? И что важнее — истина или любовь? Шелер выделял любовь, исходящую из глубины сердца, Хайдеггер — истину, связываемую с Dasein, а не с сердцем, фактически отклонив подход к делу Шелера. Христос же не отделял истину от любви. Бинсвангер исправлял Хайдеггера, охарактеризовав экзистенцию как сосуществование в любви. Хайдеггер ответил, что он предпослал вопрос об истине только вопросу о правильности постановки отношений с Богом, и не имел в виду большего. Церковь тем не менее обойдена молчанием: скорее всего, никакого духовного обновления он от нее не ждал. Тем не менее, у Хайдеггера есть ожидание Бога и встречи с Ним, есть трезвое понимание, что в неподлинном состоянии духа, в безразличии к истине и без личной ответственности встреч не бывает. Есть у Хайдеггера вслушивание в то молчание, в котором прозвучит бытийствующее Слово.

§ 4. Вера и коммуникация (Карл Ясперс)



Карл Ясперс (1883–1969), имея в виду опыт веры, особое внимание обратил на трансценденцию, акцентируя открытость к ней экзистенции мыслящего человека, открытость, позволяющую человеку прийти к осознанию своей укорененности в Бытии. Акт экзистенциального осознания присутствия Бытия осуществляется в пограничных ситуациях, которые выводят человека за пределы привязанности к мирскому, «высвечивают» его существование и открывают подлинный смысл жизни. Это могут быть ситуации личных жизненных трагедий, которые выводят человека из повседневной неподлинности существования, ситуации борьбы за святую и за достижения смысла, вины и ее прощения, глубоких душевных страданий, а также столкновение со смертью. Но важны не только ключевые события личной жизни. Исторические катастрофы, в которых становится очевидным

⁸ Такой вывод напрашивается при знакомстве со следующими материалами: Мартин Хайдеггер / Карл Ясперс. Переписка. 1920–1963. М.: Ad marginem, 2001.

крушение человеческих надежд и идеалов, тоже ведут к экзистенциальному пробуждению личности, к открытию высшего мира, если она осмысливает их значение. Какими бы ни были потери человека в пограничных ситуациях, не может стать потерей то, что Бог есть, если сам человек от этого не откажется. Акт открытия и принятия высшего смысла Бытия — это не чувство или переживание, это свободный личностный акт, акт веры.

Важна также и *коммуникация*, которую Ясперс понимал как общение личностей в общем деле под знаком разделяемого ими высшего смысла жизни и деятельности. В этом общении — путь преодоления одиночества Декартова или Гуссерлева познающего субъекта, путь осознания себя личностью, которой вверено пройти свой неповторимый духовный путь. Коммуникация — это общение в истине, «ко-экзистенция», взаимная сопринадлежность всех участников в общем деле, реальная возможность каждого участника быть собой в духовном единении со всеми.

Коммуникации препятствуют, согласно Ясперсу, гордыня, доктринерство, морализаторство и упорство в предрассудках, будь они личными или взятыми (внедренными) от кого-то. В коммуникации осуществляется взаимоутверждение ценности и достоинства каждого в общей для всех смысловой действительности. Личности взаимно творят друга в коммуникации, без каких-либо намерений переделать другого. Единство смысла задается, согласно Ясперсу, трансценденцией, под которой он понимал «абсолютно всеобъемлющее», охватывающее все жизненные ситуации и придающее значение каждой из них. Каждый участник лично входит в трансцендентное измерение бытия через веру.

Это не какая-то наивная гармония отношений, это требует внутренней борьбы для преодоления себя и «любящей борьбы» за осуществление подлинности у других участников общины, за «высвечивание» экзистенции у каждого. Это борьба не ради превосходства и победы, а ради осуществления истины. Коммуникация конституирует бытие личностей и она выше всех внутримировых отношений. Но она не должна быть чрезмерной, не должна посягать на право личности быть разумно уединенной. Уединенность не означает одиночества.

Ясперс различал философскую и религиозную веру. Философская вера — это вера в истину, которая экзистенциально значима для человека. Она связывает экзистенцию с трансценденцией, не сливая их, потому что это не нужно, да и невозможно при сокрытости трансценденции. Отречение от такой веры означает для человека что-то вроде экзистенциального самоубийства, каким стало бы, например, для Сократа бегство после приговора. Его интеллектуальная работа была не-

отрывной частью его духовной миссии по отношению к Афинам, он защищал на суде свое жизненное дело, которое понимал как вверенное ему свыше, отречься от него означало смерть духовную, которой он предпочел смерть физическую. Этим философская вера отличается от интеллектуального убеждения, пожертвовать которым человек может под давлением обстоятельств без потери своей экзистенциальной идентичности.

Философская вера отличается от религиозной, которая является ответом экзистенции на Откровение свыше. Бог в религиях ближе человеку, чем таинственная трансценденция, место которой — как бы по ту сторону личного Бога. Соответственно, и религиозная вера доступнее, чем философская, но ей легче, с точки зрения Ясперса, уклониться от истины, поэтому философская вера должна непременно оставаться и действовать в религиях в качестве той соли, которая не даст религии испортиться. Философской вере присущ, как писал Ясперс, тот здоровый скептицизм, который не позволит придавать религиозным догматам и символам слишком большое значение, стимулируя достаточно свободное к ним отношение, позволяющее широко их интерпретировать.

Где Откровение, там и свидетельство Вести, которая адресуется людям в виде проповеди. Вера религиозная вступает в борьбу с другими верованиями, она защищает свою истину и наступает, она увещевает и обличает, она предлагает человеку изменить жизнь, она ставит человека в ситуацию, где он должен дать ответ, встретив Весть. А философская вера — не предмет проповеди, она — предмет экзистенциального решения личности, которое осуществляется в виде мужественного поступка. Она ищет коммуникации и обсуждения вопроса об истине, поскольку для философии истина — предмет нескончаемого поиска. Что важнее — постоянно искать истину или получить ее как дар свыше? Ясперс ценит прежде всего поиск. Он не против Откровения, но оставляет его для других.

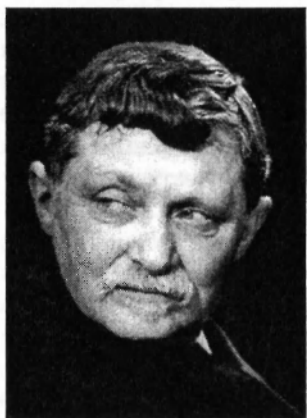
Галилей мог позволить себе пойти под давлением иезуитов на публичный отказ от утверждения, что Земля вращается вокруг Солнца, потому что, как замечал Ясперс, его личные экзистенциальные ценности и святыни этим не затрагивались. К тому же вопрос о вращении земли решается путем доказательств и опровержений. Как только достаточные основания предъявлены, спорить дальше не о чем, вопрос получает общезначимое решение, одинаковое для всех. Когнитивная истина объективирована, а значит, уже не экзистенциальна. Ясперс считал, что за общезначимое умирать не стоит, что никакая обезличенная истина не вправе требовать от человека мученичества. Напротив,

философская вера экзистенциально связана с истиной, она разумна, но все же не когнитивна.

Впрочем, некоторую когнитивность Ясперс готов был связать с тем, что он называл «шифрами трансценденции». Шифр — это то, что делает трансценденцию присутствующей в нашем мире, — история, природа, человек и др. Но более всего важны жизненные неудачи (крушения), где приоткрывается Бытие. Ясперс считал, что философский поиск истины рано или поздно кончится неудачей. Неудача экзистенциально нужна, потому что полнота истины на Земле недоступна. Тем не менее шифры позволяют немного проникать в зону непостижимости.

Ясперс не отождествлял шифры ни с символами, ни с догматами, ни с понятиями. Они сверхрациональны, экзистенция прочитывает шифры как носители смыслов. Термин «шифры трансценденции» многие считают неудачным, так как при обычном понимании вопросов шифр — это то, что полностью дешифруется разумом, а тут речь идет об их сверхрациональном экзистенциальном значении.

§ 5. Вера, верность и надежда (Габриэль Марсель)



Рассуждения Габриэля Марселя (1889–1973) о любви, надежде и верности представляют серьезный интерес. Марсель, став в зрелые годы католиком, как философ остался экзистенциалистом и до конца дней «охотно признавал себя философом вне конфессии»⁹. Он ставил и решал вопросы не в доктринально-католическом плане, а исходя из того, что он назвал «интегральным человеческим опытом, схваченным в его животрепещущем трагизме»¹⁰. Он решал их под знаком «абсолютного присутствия», которое «под-держивает целостность нашего опыта, любого опыта»¹¹.

Верность для Марселя — это прежде всего устойчивость глубокой связи человеческого духа с Бытием. Она принципиально важна, потому что иначе человеку уже не быть человеком: философ стоит на

⁹ См.: Философы двадцатого века. М.: Искусство, 1999. С. 120.

¹⁰ Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы. М.: Изд-во гуманитарной лит-ры, 1995. С. 52.

¹¹ Там же. С. 62.

страже бытия с ответственностью часового¹². Формулировки эти могут озадачить, потому что верность есть только в личностных отношениях, и она либо есть, либо ее нет, а Бытие безлично, если о нем не говорится как о чем-то бытии. Марсель, ориентируясь на мыслящих и духовно ищущих представителей «постхристианской» европейской культуры, относился к ним «в щадящем режиме». Он избегал говорить прямо о Бытии Божиим, если люди не готовы, полагая, что верующий и так поймет как должно, внося по умолчанию нужные поправки. Прошедшие светское образование не виновны в том, что им довелось жить в «постхристианскую эпоху». «Постхристианская культура» уже не одно столетие развивается, по оценке Марселя, в той мрачной «тени предательства», которая «окутывает весь наш человеческий мир подобно зловещему облаку»¹³. Те, кто питались отравленной атмосферой, с трудом воспринимают простое и здоровое слово христианской веры, но несколько легче специальный язык экзистенциализма.

Итак, верность. Без нее, как и без веры, надежды и любви, не обойтись при описании экзистенции. Начиная с «Века Просвещения», когда все церковно традиционное дискредитировалось как набор устаревших предрассудков и когда все хорошее связывалось с прогрессом и прекрасным будущим (а обещания этого были невыполнимы), верность оказалась не в чести. Марсель возражал, что верность является не пассивно-оборонительной или ретроградно-отсталой, как беззастенчиво уверяли идеологи Просвещения, а активно-творческой, созидательной. Она связана с «онтологической потребностью» человека — его глубокой жадной обрести подлинное, осмысленное бытие, «абсолютное присутствие».

Это «чувство онтологичности» описано (не без риторического усиления, с отступлением от феноменологической бесстрастности — Марсель еще и драматург) в следующих часто цитируемых словах, означающих, что экзистенция верующего христианина пронизана лучом надежды: «Надо, чтобы было — или: надо было бы, чтобы было — *бытие*, чтобы все не свелось к поверхностной игре внешних сил, изменчивых и *несостоятельных* (последнее слово здесь особенно важно!), или, говоря словами Шекспира, к истории, рассказанной идиотом; к этому бытию, к этой реальности я страстно стремлюсь быть каким-то образом причастным; и, может быть, сама эта потребность на самом деле уже есть участие, пусть в зачаточной форме»¹⁴.

¹² Марсель Г. Присутствие и бессмертие. М.: ИФ РАН — ИФТИ св. Фомы, 2007. С. 308.

¹³ Марсель Г. Трагическая мудрость... С. 95.

¹⁴ Там же. С. 76-77.

Тот, кто заставляет онтологическую потребность замолчать, совершает, согласно Марселю, акт диктаторского насилия над душой и калечит духовную жизнь человека. А кто расчищает ей путь, наоборот, содействует подлинности духовной жизни. Эта потребность вводит в «присутствие Бытия» и помогает осуществить его в сердце человека. Тайна Бытия «постигается только через любовь и сама определенным образом ее выражает»¹⁵. Поль Рикер прокомментировал: онтологическая потребность — это также и «*обращение заново* к оставленным основам»¹⁶, возврат к духовным истокам. Онтологическая потребность восстанавливает верность изначальному и основополагающему.

Верность исключительно ценна с онтологической точки зрения и тесно связана с любовью. В самом деле, если через какого-то человека Бог открыл мне путь духовного спасения и возрождения, или, в терминах философских, путь восстановления осмысленности моей жизни, то достойным моим ответом будет любовь к этому человеку, верность тому событию, благодаря которому моя жизнь была выведена на путь созидательного служения Богу и ближнему. В противном случае будет предательство и разрушение любви.

Где любовь к истине, там и верность истине. Но для верности нужно быть внутренне свободным. Это достигается *сбранностью духа* над потоком жизненных впечатлений и представлений, умением трезво оценивать себя и свои возможности, мобилизацией душевных сил (фр. *recueillement*). Лишь внутренне собранный, сосредоточенный в своем сердце, неэгоистически мыслящий человек обретает свободу для вхождения в тайну Бытия и для действия в свете этой тайны. Верность — это «*онтологическое постоянство*» человека в следовании истине. Это активное возобновление присутствия тайны Бытия, своего рода «резонанс присутствия» в нашем сердце. Это непрестанная борьба с теми силами в нас, которые ведут «к духовному распылению и к склерозу, вырабатываемому привычкой»¹⁷. Это ни в коем случае не конформизм и не упрямая верность каким-то принципам, которые превратились в идолов. Верность — «путь, в конце которого смерть являет себя как *испытание присутствия*»¹⁸.

Внутренне сосредоточенный человек существует не для себя, а для истины Бытия, для служения истине, для верности ей. Он совершает смиренный уход в себя, чтобы присутствие истины активно осуществи-

¹⁵ Марсель Г. Трагическая мудрость... С. 82. Переводчик говорит о «тайнстве бытия», «онтологическом тайнстве», что едва ли соответствует сути текста: лучше говорить о «тайне бытия» и «онтологической тайне» (фр. *Mystere ontologique*).

¹⁶ Там же. С. 158.

¹⁷ Там же. С. 96.

¹⁸ Там же. С. 97.

лось. Он не только *верен истине Бытия*, по и возлагает на нее жизненную *надежду*. Надежда же вводит непосредственно в тайну Бытия. Прочитируем: надежда «состоит в утверждении, что есть в бытии, — по ту сторону данного, всего того, что поддается исчислению, что может лечь в основу каких-либо расчетов, — некое тайное начало, которое заодно со мной, оно не может не хотеть того же, чего хочу я, во всяком случае, если то, чего я хочу, действительно этого заслуживает, если этого взыскует все мое существо»¹⁹. И пример: «Надеяться — вопреки всякой надежде, что любимый мной человек восторжествует над губящей его болезнью, признанной неизлечимой, значит сказать: не может быть, чтобы лишь я один жаждал его исцеления, невозможно, чтобы реальность в самом своем сокровенном была враждебна или просто равнодушна к тому, что я утверждаю в качестве добра как такового»²⁰.



И вот принципиально важный момент: «...*Единственная подлинная надежда — это надежда, которая устремлена на то, что от нас не зависит, которая движима смирением, а не гордыней*»²¹. Гордость не возлагает надежду ни на что и ни на кого вне себя, она замыкается на себе, разрушает надежду и любовь вокруг себя, разрушает общение личностей. Гордость несовместима с надежностью отношений, с верностью. «Суть гордости в том, чтобы черпать силу лишь в себе, она отторгает посетителя этого чувства от сообщества людей и одновременно стремится разрушить последнее, она действует как деструктивный принцип»²². Гордость не созидает, она лишь имитирует созидание, в отличие от творческой верности, которая смиренно трудится над возрастанием Бытия в окружающей жизни.

Творчески-созидающая верность чутко прислушивается, как выразился Марсель, к «приливам» присутствия онтологической тайны, к ее воздействиям на нас, которые побуждают на труд и служение. А также и на то, чтобы неустанно продвигаться вперед в глубину тайны Бытия, постигать ее в той мере, в какой она позволяет (но и зовет!) постичь

¹⁹ Марсель Г. Трагическая мудрость... С. 89.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 92. Католические авторы нередко предпочитают называть по-русски «гордыней» то, что в Православии именуют «гордостью», считая допустимой положительную интерпретацию гордости как знания себе цены. В России это не получило признания. В цитированном переводе гордость и гордыня синонимичны.

²² Там же. С. 93.

себя, вводит в общение сердца с Богом. «Быть, — любил повторять Марсель, — значит *быть в пути*». По пути идут, разумеется, когда есть надежда и есть верность тайне Бытия, верность любви и творческому призванию, верность вере. Поль Рикер согласился с Марселем в том плане, что надежда «есть не что иное, как непрерывное возобновление пути»²³.

И еще тема — это *интерсубъективность* участия в Бытии, надежды, верности и любви, выражающаяся на уровне личного общения и коммуникации. Интерсубъективность надежды Марсель выразил просто: «Я надеюсь на тебя — для нас»²⁴. По-настоящему надеются не в одиночестве, а вместе с кем-то — «в союзе с другим и верности другому», как выразился Коплстон²⁵. Гуссерль трактовал интерсубъективность как совместное конституирование разными субъектами их общего смыслового горизонта. Марсель же ассоциирует ее с экзистенцией и коммуникацией: «...Интерсубъективность — это открытость по отношению к другому, открытость, постоянно находящаяся под угрозой, поскольку мое “я” в любой момент, по мере того, как оно становится пленником самого себя или начинает рассматривать мир лишь по отношению к себе, грозит заслонить этот своеобразный просвет; но что открытость навстречу другому (то есть, на совершенно ином языке, — милосердие) возможна, это, безусловно, одна из основных истин, к которым я пришел. Думаю, что на уровне *agape*, на уровне милосердия или интерсубъективности, опыт в каком-то смысле видоизменялся, и именно по мере того, как он принимал характер испытания»²⁶.

Коплстон обратил внимание на то, что интерсубъективность не сводится у Марселя к одним только экзистенциально ценным межличностным отношениям, а пронизана светом присутствия «Абсолютного Ты», которое «является основой каждого Бытия и ценности и которое одно делает вечную верность возможной. Так, в исследовании отношений, которые возникают в плане интерсубъективности, я “открываю” Бога как личный трансцендентный Абсолют, и мне становится известно о направленности моей личности к абсолютному Ты, Богу. Я открыт для Бытия с самого начала; и сознательное приобретение этой открытости ведет от преодоления эгоизма в общении с другими к

²³ Марсель Г. Трагическая мудрость... С. 186.

²⁴ Там же.

²⁵ Коплстон Ф. История философии. XX век. М.: Центрполиграф, 2002. С. 198.

²⁶ Марсель Г. Трагическая мудрость... С. 184. Об *agape* лучше бы говорить как о жертвенной христианской любви. Сравн. с Коплстоном об интерсубъективности у Марселя: «Я возвышаюсь до абсолютного самопожертвования и до абсолютной верности и смирения» (Коплстон Ф. Цит. соч. С. 199).

личной взаимосвязи, в поклонении и молитве, с Богом... И я понимаю, что я действительно становлюсь человеком только через самопревосхождение, только через актуальное и сознательное общение с другими людьми и с Богом»²⁷.

И здесь мы вновь приходим к вере. Вера рассматривается у Марселя как основное проявление экзистенции, как ее формирующее начало, подлежащее осмыслению разумом. Вера не просто верит, но также и познает и осмысливает то, что Марсель назвал «экзистенциально несомненным» или «экзистенциально неоспоримым», то, что бытийственно и относится к онтологической тайне. Из сказанного следует, что Марсель расширяет понимание содержания веры, соотнося веру религиозную, христианскую, которую он удостоил назвать «абсолютной формой верности», с экзистенциальной, означающей принятие тайны Бытия как источника жизненного смысла, с готовностью к испытаниям верности, нужным на путях осуществления человеком своего предназначения. Экзистенциальная вера, следовательно, находит свое завершение в вере религиозной, а конкретно — в христианской вере.

Другую точку зрения на соотношение веры религиозной и экзистенциальной высказал Карл Ясперс. Экзистенциальная или, как он ее назвал, философская вера — это вера в сокровенную трансценденцию. Ее он считал высшим актом экзистенции. Правда, неконкретность философской веры означает, что ей нужно получать наполненность со стороны религиозной. Содержание философской веры, согласно описанию Ясперса, выглядит довольно скромным: 1) Бог есть как трансценденция над всем миром; 2) существует безусловное требование — экзистенциально предстоять перед трансценденцией; 3) мир обладает исчезающим наличным бытием между Богом и экзистенцией. Философская вера отказывается от догматов и символов и ограничивается только распознаванием того, что Ясперс назвал «шифрами трансценденции» в мире, т.е. тем, в чем прикровенно присутствует трансценденция.

Ясперсова трактовка соотношения философской и религиозной веры многих не убедила. Философская вера, в отличие от христианской, не спасает. Но Ясперс хотел, во-первых, философски осмыслить веру, а во-вторых, универсализировать, придать ей значимость для всех, независимо от того, есть у его адресата церковная принадлежность или

²⁷ Колпстон Ф. Цит. соч. С. 199. Марсель писал, что признание онтологической тайны, рассматриваемой им «как средоточие, как главное прибежище метафизики, — в действительности возможно лишь в силу своего рода живительного излучения самого Откровения» (*Марсель Г. Трагическая мудрость философии*. С. 105).

нет. Это соответствует общей установке экзистенциализма на первичность экзистенции и ее универсальность, т.е. одинаковость у всех независимо от религиозности.

Но существует ли универсальная экзистенция? С этим вопросом тесно связан другой: существует ли универсальное Бытие, совершенно одинаковое для всех? Пафос экзистенциализма выражается ответом: «Да!» Бытие — трансцендентно, над-исторично, над-эмпирично, над-мирно, универсально. В терминах Марселя, «онтологическая тайна» — одна и та же для всех. Но не будем спешить соглашаться, потому что тайна Божия легко может оказаться растворенной в тайне Бытия. Как настаивал Рудольф Отто, Бог — Свят, Он — Совершенно Иной. Тайна Божия отличается от тайны сотворенного им мира, от тайны человека, тайны Бытия. Тайна Божия, разумеется, охватывает эти тайны, это «всем тайнам Тайна», но не сливается с ними.

Так же и с экзистенцией. В свете веры ясно, что экзистенция человека не самодостаточна, она вторична в силу сотворенности человека. Она искажена падением, но и возрождена искупительным подвигом Христа. Правильная постановка отношений с Богом — основа нашей экзистенции. Средоточием нашей экзистенции являются вера, надежда и любовь, наша экзистенция претворена в жизнь во Христе, в новую тварь. Но для атеистов нет такого гаранта спасения и такой основы. Следовательно, их экзистенция другая — это экзистенция ветхого Адама, изгнанного из Эдема и жившего под знаком смерти.

Глава 10.

Поль Тиллих о мужестве веры

Влиятельный протестантский философ и теолог XX века **Поль (Пауль) Тиллих** (1886–1965) трудился в начале в Германии и затем в США после вынужденной эмиграции. Основным в понимании религии, согласно Тиллиху, следует считать опыт веры, опыт активного действия в жизни но вере, а не опыт переживаний присутствия Святого. Жизнеспособная и вдохновляющая на серьезные усилия религия захватывает всего человека, его волю, разум и чувства, вводит в средоточие ключевых деяний мировой истории, основной жизненной борьбы. Вера предстала в его интерпретации экзистенциалистски трагической, до неизбежности.



§ 1. Предельный интерес и идола

Тиллих ввел чуть ли не хрестоматийное для западной философии религии представление о вере как «предельном интересе». Английское словосочетание «*ultimate concern*», которое обычно так и переводят, может означать «абсолютную озабоченность» главными жизненными задачами, «высшую вовлеченность» человека в действие, исходящее от Первоисточка бытия, от которого приходит все, ради чего стоит жить. «Вера — это состояние предельной заинтересованности: динамика веры — это динамика предельного интереса человека»¹.

¹ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 133. Едва ли удачна передача слов «*ultimate concern*» в виде «ультимативной заботы» (Тиллих П. Систематическое богословие. СПб.: Алетейя, 1998. С. 18 и далее). Слова «интерес» или «забота» не

Приняв многое от экзистенциализма, Тиллих рассматривал христианскую веру как экзистенциальную жажду человека обрести смысл своего личного бытия и осуществить его. Как христианин, Тиллих считал, что именно Христос дает полный и окончательный ответ на эту экзистенциальную жажду: в трагический XX в. Бог открывает Себя верующему сердцу человека во Христе, который страдает на Кресте. Внутренняя сила открывшейся высшей правды позволяет мужественно противодействовать силам небытия, которые хотят поглотить человека. Мужество Тиллих понимал как решительное противодействие веры силам тьмы.

Свои идеи Тиллих выразил в работах «Динамика веры» (1957) и «Мужество быть» (1952). Слово «интерес» принято им как уместное при описании веры, потому что любая вера всегда в чем-то серьезно заинтересована, чему-то предана всерьез, до самозабвения. Важно только, чтобы интерес этот был высшего порядка и чтобы предмет интереса был истинным. «Предельный интерес» таков, что любые прочие интересы человека ему подчиняются, приносятся ему в жертву. Тиллих настаивал, что только истинный Бог должен быть подлинным содержанием предельного интереса. Все прочее, если оно становится его предметом, становится идолом, который занимает неподобающее ему место. Это ведет к самым тяжелым последствиям для духовной жизни человека: вера в Бога спасает, а всякая прочая (ложная или извращенная) уже не спасает. В терминах Тиллиха, «предельный интерес» сопряжен с надеждой, с ожиданием обещанного «предельного исполнения»², которое следует отнести к достижению жизни вечной.

Борьбу с идолами Тиллих вел практически всю свою жизнь, находя их во всех областях мирской жизни. Ложный предельный интерес — это идолопоклонство: в нем конечные реальности «возвышены до уровня предельности». Выбор идола — серьезная жизненная ошибка, ведущая к духовному порабощению. Пример ложного предельного интереса Тиллих увидел в немецком фашизме с его культом вождя, Третьего рейха и нации, что, впрочем, характерно для многих других видов национализма: «Нация — вот единственный бог, в котором все сконцентрировано, бог, который, конечно же, оказался демоном, но который со всей ясностью показал безусловный характер предельного интереса»³. «Отчаяние тех, кто испытал крушение своих национальных притязаний, может служить неопровержимым доказательством идолопоклоннического характера их национального интереса»⁴.

особо убедительны, т.к. оба гасят смысловую сторону дела, но для наших рабочих нужен прием формулировку «предельный интерес».

² Тиллих П. Избранное. Теология культуры.

³ Там же. С. 133.

⁴ Там же. С. 144.

Западная цивилизация предлагает в качестве предмета предельного интереса успех в конкурентной борьбе за самореализацию. Есть и другие идолы: «Бесконечный прогресс, всеобщий мир и счастье для каждого»⁵. Достижение успеха, как утверждают ревнители американского образа жизни (в безответственных СМИ и в сравнительно более «солидной» литературе), означает полнокровную человеческую жизнь, но в действительности это ложное обещание, которое рано или поздно ведет к духовной катастрофе.

§ 2. Предельный риск и мужество веры

Когда вера направлена на истинного Бога, в ней действуют вместе личный интерес человека к Нему и сам Бог, который вносит в предельный интерес человека сверхличное содержание. Что-то вроде синергии. Поэтому подлинная религиозная вера никогда не бывает чисто субъективной. Вера означает полную отдачу себя Субъекту предельного интереса. Например, слова Втор. 6.5 («люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею и всеми силами твоими») выражают предельный интерес благочестивого еврея ветхозаветного периода.

Вместе с тем, если в религиозной вере и жизни есть постоянное и последовательное стремление к подлинности, то это означает, что верующий человек должен упорно и постоянно ставить себе вопросы: насколько соответствует религиозной истине содержание того, во что он верит? Не является ли предметом веры что-то, не соответствующее ее сути? Не занял ли идол место Бога? Если спасает только подлинная вера, то вера ошибочная, следовательно, не спасает, а значит, велик риск утраты пути в жизнь вечную, если будет совершена ошибка в области веры.

«Вера, — писал Тиллих, перекликаясь с Рудольфом Отто, — надежна в той мере, в какой она есть опыт Святого. Вера ненадежна в той мере, в какой бесконечное, к которому она относится, принимается конечным существом. Этот элемент ненадежности невозможно устранить, его необходимо принять. И элементом веры, который принимает это, является мужество... Мужественно перенося ненадежность, вера демонстрирует свой динамический характер»⁶.

Тиллих писал о неустрашимости «предельного риска» на путях веры. Если есть риск поверить в то, что недостойно веры, значит, человек должен бесстрашно подвергать максимально строгой критической

⁵ Tillich P. The Shaking of the Foundations. P. 15.

⁶ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 143.

проверке свое понимание того, во что и как он верит. Это — риск величайший, он связан со смыслом нашей жизни, с тем, что сама жизнь личности поставлена на карту. Это — не рационально-научное сомнение, а экзистенциальное: «Экзистенциальное сомнение и вера — два полюса одной и той же реальности, состояния предельного интереса»⁷. Если риск устранить, то вера превратится просто в поведенческую модель, ориентированную на социальные нужды.

В терминах Тиллиха, «предельное сомнение» должно постоянно — изо дня в день — служить тому, чтобы очищать «предельный интерес» от всего «непредельного», которое, может быть, незаметно проникает туда, где должен быть только истинный предмет «предельного интереса» — Сам Бог. Например, если я думаю, что Бог — это Субстанция мира, или что Он — высшая моральная инстанция, которая заведует наградами за добро и наказаниями за зло, или что Он только тем и занимается, что всех постоянно прощает, то я отступаю от подлинного евангельского понимания Бога и ставлю на Его место нечто «непредельное» — искусственно придуманный образ Бога, который стал для меня каким-то идолом.

«Еретик, — писал Тиллих, — это не тот, кто обладает ошибочными верованиями (это возможное последствие ереси, но не ее сущность), еретик — тот, кто от истинного интереса обратился к ложному, идолопоклонническому интересу. Следовательно, он может таким же образом повлиять и на других, разрушить их и подорвать устои общины»⁸.

§ 3. Протестантский пророчество и мужество веры

Тиллих рассуждает как протестант и одновременно как критик протестантизма. Нельзя, писал он, чтобы протестантские общины превращались в теплохладные клубы нравственности, где едва ли удастся найти христианское содержание и сакраментальную основу. Рудольфа Отто он назвал своим другом и воздал ему должное за его свидетельство важности опыта Святого, без которого не понять суть религии. Признал и определенную правду у Мирчи Элиаде, который ориентировал его на сакраментальность. Но для Тиллиха предпочтительно важна духовно-нравственная сторона дела. «Протестантский принцип» он понимал так: это «профетическая критика», осуждающая «любые проявления религиозного и квазирелигиозного абсолютизма»⁹. Осуждение

⁷ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 147.

⁸ Там же. С. 149.

⁹ Там же. С. 400.

весьма часто является нравственным. Элемент сомнения, включаемый Тиллихом в акт веры, нужен для профетического суда над учениями, институтами, символами, авторитетами, суда над суевериями, насилием и ложью в собственной среде, суда перед Крестом и Евангелием. Протестантскую позицию он понимал также как позицию мужества веры, мужества в готовности выйти на встречу с Богом, мужества доверия к Богу. Это мужество вопреки всему, что нас подавляет и уничтожает¹⁰.

Короче, имейте мужество во имя евангельской Вести жертвовать любым непредельным интересом для Высшей истины, какие бы душевные привязанности и социальные требования ни пытались от нее увести. Таким, писал он, является мужество духовно автономной личности, интеллектуально и нравственно зрелой, которая умеет сочетать критику профетическую с критикой интеллектуальной и ищет зрелых отношений с Богом как спасающей Личностью. Нет смысла, настаивал Тиллих, говорить о вере, не касаясь Откровения о спасении и самого дела спасения Христова. А критика профетическая должна уметь ставить себе на службу критику светскую.

Автономная личность вовсе не отказывается при этом быть частью своей (протестантской в данном случае) общины, она берет на себя «мужество быть частью» (общины). Вера, писал он не раз, — это «состояние захваченности силой самого бытия»¹¹. Мужество — это самоотречение высшего порядка, оно «есть выражение веры и только в свете мужества можно понять, что такое вера»¹². «Мужество быть — это мужество принять самого себя как принятого вопреки своей неприемлемости»¹³.

Таково мужество доверия Богу в протестантском его понимании и в интерпретации Тиллиха: человек не может сам «принять себя», как это нередко предлагают психологи и психотерапевты, по если Бог принимает человека, это дает ему силы мужественно «принять принятие в качестве принятого». «Принятие Богом, акт Его прощения и оправдания — вот единственный и предельный источник мужества быть, которое способно принять в себя тревогу вины и осуждения»¹⁴.

¹⁰ Примечателен образ: «Справедливо замечено, что гравюра Альбрехта Дюрера "Рыцарь, Смерть и Дьявол" даст классическое выражение духа Лютеровской Реформации... Рыцарь в полном вооружении скачет по равнине на коне в сопровождении Смерти по одну сторону и Дьявола — по другую. Бесстрашный, сосредоточенный, доверчивый, он смотрит вперед. Он один, но он не одинок. В своей уединенности он участвует в той силе, которая придаст ему мужество утверждать себя вопреки всему отрицательному, что присутствует в человеческом существовании. Конечно же, его мужество — это не мужество быть частью» (Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 113).

¹¹ Там же. С. 120.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 115.

¹⁴ Там же. С. 116.

Слово «вопреки» (столь характерное для немецких протестантов слово *trotz*, смысл которого можно усилить формулировкой «вопреки всему и несмотря ни на что») здесь становится ключевым. Человек, захваченный Богом, утверждает себя вопреки всем чуждым силам потому, что его утверждает в жизни Сам Бог. Вопреки чему? Вопреки всему, что нас уничтожает, вопреки наступающим на нас силам небытия:

- вопреки внешнему подавлению личности;
- вопреки внутреннему страху быть раздавленным;
- вопреки тревоге от отсутствия смысла бытия;
- вопреки тревоге от смерти;
- вопреки тревоге от вины;
- вопреки тревоге от судьбы.

Это мужество отличается от мужества, например, Сократа, противостоявшего тем, кто захотел его уничтожить, и принявшего на себя удар смерти. Мужество Сократа Тиллих назвал «мужеством мудрости». Сходно с ним мужество стойков, которые умели быть мужественными перед лицом властителей мира сего и утверждали разумную природу человека вопреки всему случайному и хаотичному в нас. Сам экзистенциализм, которому Тиллих столь многим обязан, он оценил как «мужество отчаяния» — мужество тех, кто принял вызов сил гибели и ответил на вызов, но не обрел радости победы Христовой над злом мира.

Для самого Тиллиха принципиально важно было сохранять деятельную верность тому творческому процессу в мире, который совершает Бог. Это уже не экзистенциализм, это «мужество быть частью» — частью дела созидания и борьбы всего человечества в истории, где нет места унынию и отчаянию, но где есть самоотречение высшего порядка. Экзистенциализм (во всяком случае, нехристианский) не побеждает тревогу от потери смысла всего происходящего в мировой истории, ту тревогу, на которую обрекла его постхристианская культура, но тот, кому дано было обрести мужество веры, побеждает эту тревогу, так как ему открылась Истина. Подлинное мужество, по оценке Тиллиха, глубоко религиозно по существу. В этом он прав.

И все же экзистенциалистски усиленный протестантский пафос Тиллиха побуждает поставить встречный вопрос в форме, понятной для протестантов: оценивать по Библии. А именно: была ли вера св. апостолов Петра, Иоанна и Павла такой же, какой она предстала в описании Тиллиха? С непрерывным и упорным нравственно-интеллектуальным критическим самоанализом? Очевидно, что она была другой, потому что ее сформировали Слово Христово и благодать Духа Свя-

того в ходе нелегких жизненных испытаний. Ее сформировал опыт покаяния, прощения, благодарности, радости о Воскресшем и единения в Господе. И она была без сомнения пророческой. Духовный путь апостолов через сомнение к полнокровной, а не внутренне раздвоенной вере завершился, когда они убедились в истинно состоявшемся Воскресении и прошли через Пятидесятницу. А до этого Господь, видя ненадежность веры Своих учеников, не случайно спрашивал их: «Не хотите ли и вы отойти?» (Ин. 6.67), совершенно определенно подразумевая, что на усомнившейся вере ничего не построишь, что она может привести к измене и уходу. В терминах Тиллиха, их веру нужно было очистить от неопредельного интереса, связанного с желанием иметь во Христе земного царя, который выгнал бы оккупантов и навел порядок в стране.

Тиллиха могут понять так, что вера принципиально должна быть внутренне раздвоенной под знаком сомнения и критического самоанализа. Понятно, почему он дает повод так думать. Он осудил компромиссное благочестие немалой части немецких христиан, его современников, по отношению к нацистскому извращению веры в ряде протестантских общин, их уступки наглому наступлению фашизма, отсутствие мужественного сопротивления враждебному натиску антихристового духа. Иметь мужество думать и отвергать то, что отверг Христос, — вот что побудило Тиллиха решительно выступать и жестко формулировать. Но если подумать, то всегда ли Мартин Лютер не уступал неопредельному интересу? Тиллих, насколько я в курсе, Лютера не трогал, но стал бы, наверное, возражать, что речь идет не о фатальном раздвоении веры, а о фундаментальном выборе верности Богу, верности Истине, сочетаемой с бескомпромиссным недоверием к ее искажениям, с интенсивно скептической работой разума во имя ее очищения.

Содержательная сторона зрелой, выдержавшей суровые испытания христианской веры, прошедшей через «горнило сомнений», осталась в тени в том ее описании, какое предложил Поль Тиллих. Но и до Воскресения и Пятидесятницы был один человек, измучившийся отец бесноватого отрока, имевший сомнения, но обратившийся к Самому Христу с глубоко доверительной надеждой сердца: «Верую, Господи! помоги моему неверию» (Мк. 9.24). Это звучит по-настоящему смиренно, в отличие от Тиллиха, когда последний сочетает веру с предельным сомнением под знаком предельного риска. И все же, несмотря на все вышесказанное, надо отдать должное Тиллиху, который согласился с тем, что жизнь во Христе является подлинным предметом предельного интереса.

§ 4. Религии и квазирелигии

Тиллих поддерживал Рудольфа Отто, Фридриха Хайлера и Элиаде в том, чтобы считать опыт Святого основополагающим для религий. Но опыт Святого Тиллих интерпретировал как опыт драматической борьбы за святость. Он акцентировал то, что Святое не просто есть в вечности, но конкретно проявляет себя в разных реализациях. Он ратовал за то, что условно назвал «религией конкретного духа»: это такая религия, в которой, во-первых, есть опыт Святого, не позволяющий религии превратиться в моральную доктрину, во-вторых, не обесценивается историческая конкретика проявлений и действий Святого в нашей жизни, при всей верности того, что Святыня не вместима ни в какую свою конкретику, и, в-третьих, сохраняет жизненное значение профетический элемент, который отвергает любые попытки отрицать нравственную правду и социальную справедливость во имя святости.

Это такая религия, за которую надо бороться, полагаясь на помощь Божию и только на нее. Как он писал, Сам Бог неустанно ведет борьбу против религии внутри религии, если религия ритуализируется, деморализуется или демонизируется. Эта борьба идет во всех религиях и определяет собой не всегда явную смысловую глубину того, что в религиях является самым важным. История религий все еще продолжается потому, что эта борьба еще не завершилась полной победой. В свое время победителем в борьбе стал Христос, победил Он крестом и теперь именно Он возглавляет дальнейшую борьбу. И если говорить здесь о традиции, то нужно говорить прежде всего о традиции борьбы, а не только о передаче наследия¹⁵.

В искажениях религии весьма велика роль рациональной критики. Она выявляет подавление в религиях подлинного блага, справедливости, истины и красоты. Такая критика на практике тесно связана с секуляризацией, и Тиллих готов с ней смириться как с чем-то неизбежным, потому что ее критика несет определенное освобождение от гнета непределных реальностей. Но нельзя во всем соглашаться с секуляризацией, так как она легко впадает в зависимость от мирских идолов. И тогда на этой почве порождаются квазирелигии, которые не имеют ничего общего с подлинной религией, с лучшим, что есть в мировых религиях, но сближаются разве что с демонизированными сторонами исторически сложившихся религий. Поэтому квазирелигии по качеству заведомо хуже старых религий.

Нередко думают, что псевдорелигия порождается неадекватным состоянием ослабшей религии. Были авторы, которые списывали

¹⁵ Тиллих П. Значение истории религий для теолога-систематика // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 442 и сл.

происхождение фашизма на духовно плохое состояние немецкого протестантства или коммунизма — на предреволюционное состояние русского православия¹⁶. В системах фашизма и коммунизма, писал Тиллих, национальные и социальные задачи и интересы подняты до предельного уровня и освящаются правящими режимами. Он не спорит с тем, что эти задачи могут сочетаться с великими и достойными целями, ради которых стоит пойти даже на смерть.

Например, такой целью может стать великая идея национального предназначения. Она не вмещается в рамки националистического мышления, которое апеллирует к самоутверждению нации, непомерно возвышает особенности национального характера и социального порядка. Самоутверждение может оформлять свои амбиции с помощью культурных и религиозных символов и образов, чаще всего вымывая из них собственно духовное содержание. Например, греки считали себя носителями культуры среди моря беспросветного варварства, а римляне — теми, кто несет народам закон и порядок. Для оправдания гитлеровского Третьего рейха привлекался образ эсхатологического «тысячелетнего царства», которое в действительности говорит о торжестве святых, взятых из всех народов, а вовсе не о национально-политическом самоутверждении. В социализме Тиллих тоже заметил присутствие извращенно понятых хилиастических идей. Их обмирщение означало, что предметом предельного интереса стало светлое будущее, понятое не эсхатологически, не как реальность не от мира сего, а как некий вымышленный финал мировой истории, ради которого надо жертвовать всем чем угодно.

Национальные и социальные задачи не должны становиться предметом предельного интереса, а горделивые амбиции не должны освящаться религией. Нации, конечно, нуждаются в том, чтобы иметь символы национального предназначения. Но в таких символах всегда есть наднациональное содержание, в свете которого национальные ценности имеют ограниченный статус. Религиозная окрашенность национальных символов, если она есть, не позволяет им вырождаться во что-то постороннее, но политические структуры обычно стремятся именно к тому, чтобы свести на нет значение того, что не от мира сего и что им не подконтрольно. Отсюда движение в сторону демонизации и саморазрушения режима, а с этим должна быть борьба. Но если империя в состоянии вовремя остановиться и не терять понимания того, что над ней есть высший закон, тогда саморазрушительным тенденциям будет дано весомое противодействие.

Тиллих не согласен, что именно религии Германии и России виновны в появлении фашизма и коммунизма, но заметил, что определенное

¹⁶ Так, например, в работах А. Безансона о дореволюционной России и русском православии.

значение, например, для коммунистической демагогии имело то, что православная духовность не осуществила задачу социальной критики и критики суеверий в собственной церковной среде. Не хватало, в его терминах, действия «протестантского принципа».

Псевдорелигия порождает секуляризм, который непредельное ставит на место Предельной Реальности. Он может наивно думать, что борется за освобождение от темных предрассудков прошлого, но в действительности прокладывает путь квазирелигиям, дискредитирует святых и моральные принципы, которые поддерживались старыми религиями, и не может предложить что-либо серьезное взамен. Он может отчасти оформлять себя в полурелигиозных терминах, но духу религии он враждебен: его методы и основополагающие идеи, его фанатический культ мирского (государства, этноса, расы, благосостояния и пр.) чужды подлинной вере. И поэтому псевдорелигии атакуют традиционные религии.

Но в настоящей религии надежда трапсцендентна, и ничто мирское сломать ее не сможет, если верность этой надежде поддерживается свыше. А в квазирелигиях надежда полностью имманентна, рано или поздно жизнь ее ломает, и навсегда. С точки зрения психологии разница между этими видами надежды может показаться незначительной, подчеркивает Тиллих, но в свете веры она принципиальна.

В частности, современный либеральный гуманизм Тиллих тоже отнес к числу квазирелигиозных явлений: в нем на уровень предельного интереса подняты интеллектуальная свобода, доступ к современному образованию, свобода инициатив, гражданские права, социальное равенство, прогресс, демократия и пр. Все это стало для либералов вопросом веры. Но либералы презирают традиции и настраивают против себя всех, кому дорога культурная память¹⁷. В результате предпринимаются все более массивные атаки против либерализма, поэтому ради самозащиты он будет отвечать жесткими мерами. Он переродится во что-то репрессивное, сохраняя верность совершенно пустой либерально-гуманистической фразеологии¹⁸. Если бы в либерально-демократическую среду удалось ввести «протестантский принцип», он, может быть, спас бы ее от вырождения, но на это рассчитывать не стоит. Добавим, что к саморазрушению либерализма располагает его деморализация, отрицать которую едва ли кто рискнет в нынешней ситуации. То, что теперь называют «точкой невозврата», судя по всему, либерализм уже прошел.

¹⁷ Не говоря о том, что идеи гуманизма и прогресса оказались теоретически несостоятельными и в гуманитарных науках не работают. Либералы делают вид, как будто бы этого не произошло.

¹⁸ Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий // Тиллих П. Избранное. Теология Культуры (см.: Гл. 1. Взгляд на современную ситуацию: религии, квазирелигии и их встречи).

Глава 11.

Персонализм о личности перед Богом

Персонализм (от лат. *persona* — личность) — течение в философии, считающее самым ценным в мире личность, ориентированную на сверхличное Бытие и осознающую себя призванной осуществить в мире высшую задачу. Соотнося с экзистенциализмом, скажем, что персонализм говорит об экзистенции с яркой личностной выраженностью и с положительным отношением к миру. Более того, некоторые персоналисты именно в личности видели собственно человеческий способ экзистенции, так что ряд других экзистенциалистских решений проблем человека должны быть признаны с этой точки зрения тупиковыми.

Основные представители философского персонализма: в России — **Н. Бердяев**, **Н. Лосский**, во Франции — **Эмманюэль Мунье** (1905–1950), **Ж.-М. Доменак**, **Ж. Лакруа**, в Израиле — **Мартин Бубер** (1878–1965) и др. В философии религии персонализм акцентирует личностную специфику отношений с Богом, отклоняя те идеи деперсонализации человека перед лицом Высшего бытия (или при погружении в Высшее), которые довольно активно насаждаются в современной «постхристианской» культурной атмосфере. Отказ от себя во имя Священного, который звучит в работах М. Элиаде, — это одновременно и отказ от того духовного пути, который предложен Моисеем и пророками в Ветхом Завете, а также отказ от следования призыву Христову «возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мф.16.24).

Персонализм говорит о Боге «пост-метафизическом», Боге как Личности, возводящей человека как личность к высшей жизни. И о Боге грядущем, которого откроет человек как личность на путях своего духовного становления. Вместе с тем персонализм говорит также и о человеке грядущем, насколько это возможно для философии, о той подлинности себя, которую, по словам писавшего еще в советский пе-

риод Г.С. Батищева, еще только предстоит разыскать и обрести на путях к абсолютному смыслу — смыслу, не лишенному Лица¹.

Персоналисты, к сожалению, не предоставили полной ясности в понимании того, что же такое личность. Но они твердо стояли на том, что именно личность способна устанавливать реальные истинные отношения. И соответственно, ложь там, где отказываются от реальных отношений. Чаще всего говорят о личности как о субъекте нравственно ответственного и свободного действия. Нередко говорят о ней и как о субъекте творческого акта, борце против всех сил обезличивания. Н. Бердяев и др. предпочли говорить о личности как об образе Божиим, не найдя убедительности в чисто философских формулах.

Как кредо персонализма звучат слова: личность — это «вершина, от которой ведут все пути мира»². Это означает, что человек — нечто более серьезное, чем примитивно могучий новоевропейский *homo sapiens*, занятый самоутверждением и «покорением природы». Личность, утверждают персоналисты, — сверхприродна. Она не сводится к своей телесно-душевно-духовной природе, принадлежащей мировому бытию. Персонализм видит достоинство человека в том, что он — личностное существо, сопричастное сверхличному, он наделен самосознанием, способностью понимать мир ценностей и святынь, творческой свободой воли, разумностью, чувством собственной неповторимости и уникальности любой другой личности, способностью созидать себя в новом качестве перед Лицом Божиим и с Его направляющим участием.

Подобные характеристики опираются на существование того, что нередко называют «персоналистическим опытом». Это опыт открытия ценности быть личностью, опыт преодоления самозамкнутости человека, греховной ориентации на себя как на центр вселенной, опыт личностной открытости к Богу и сообществу других личностей, к ценностям и святыням, которые разделяются этим сообществом, а также опыт принятости личности другими личностями и Богом. Этот опыт тесно соприкасается с опытом религиозным, срастается с ним, становится его частью. Например, одного взгляда Иисуса и Его слов «следуй за Мной» (Мф.9.9), обращенным к мытарю Матфею, было достаточно, чтобы он стал учеником Христовым, принял Его как Господа, как и Господь принял его, и стал одним из 12 апостолов. Его личность при этом стала внутренне меняться в самой своей глубине, в сердце, что и выразилось в действии и поступке, а также в том, что он дальше мыслил и дейс-

¹ Батищев Г.С. Найти и обрести себя. // Вопросы философии. М., 1995. № 3.

² Хьюбшер А. Мыслители нашего времени (62 портрета). М.: ЦТР МГП ВОС, 1994. С. 221.

твовал в единстве с той раннехристианской общиной, где пребывал и действовал Сам Господь.

Жан Лакруа писал о «персоналистической вере». Он признал ее экзистенциальной и по-своему разумной. Она несет в себе веру в человека как личность, способную к единению с Богом и человечеством, веру в созидательную силу любви — любви к Богу, к себе и к другим людям, веру в свободу человека, которая осуществляется в отношениях с Богом, с другими людьми и в истории. Это также вера в осмысленность жизни, человеческой деятельности и истории, в способность человека быть верным высшему смыслу. Эта вера постоянно испытывается в жизни на прочность и надежность, ее пути по-своему драматичны, если не трагичны, поскольку вере противодействуют как темные безличные влечения в самом человеке, так и гнет окружающей жизни. «Признание этой веры требует мужества»³.

Условия достижения опыта внутреннего изменения и духовного возрастания личности таковы: свобода, ответственность, служение, самоотдача Богу в духе подлинной любви и свободы, мужество и, что особенно важно, — межличностная коммуникация в общине, без поглощения личностных отношений социальными. Община рассматривается как место, где личность переживает опыт становления себя личностью. Это опыт «дома» как места духовного возрастания, как места, где личность существует для общины и община для личности, а также как места, где религия осуществляется как общее дело всех участников общины.

Быть личностью — значит пробудиться от погруженности в коллективную общественность, в индивидуалистическую жизнь, в родовое сознание, постоянно утверждать достоинство личности вопреки всему, что личность унижает и деперсонализирует. Быть личностью — значит постоянно рисковать собой во имя осуществления высшего призвания, а значит быть источником творческой инициативы, новизны и свободы. Из русских философов на этом особенно настаивал Николай Бердяев. И здесь — общность персонализма и экзистенциализма. Но атеистический экзистенциализм не просто протестует против сил обезличивания. Он предлагает личности, во-первых, горделиво самоутверждаться по принципу, заявленному Сартром: человек не имеет сущности, полученной свыше, он есть то, чем он сам себя делает по своей воле и своему проекту. А во-вторых, он предлагает перманентно бунтовать не только против деперсонализации, но и против всех религий мира, против Самого Бога. Сартр горделиво заявлял, что личность — это «мятежный центр духовного самоутверждения»; там, где

³ Лакруа Ж. Избранное: Персонализм. М.: РОССПЭН, 2004. С. 205.

личность, там «суверенная сфера творческой свободы, в известном смысле делающая человека богом»⁴.

В отличие от подобных безбожных вариантов экзистенциализма, где предлагают идола в виде гордости, персонализм — а многие его представители открыто говорят о своей верности христианству — настаивает на том, что человек не самодостаточен, что он создан быть личностно соотношенным с Богом и что именно из этого нужно исходить, чтобы придти к реалистическому пониманию человека и его назначения в мире. С этим тесно связано уважительное отношение персоналистов к тому, что человек получает как дар, а не как то, что она, возомнив себя полностью автономной, сама создает, чего сама добивается и на что считает себя имеющей право. А именно, личность дорожит своей принадлежностью своей Церкви, Родине, нации, семейной традиции, социальной среде, профессиональному кругу. Личность — не одинокая и не обедненная, а «вовлеченная экзистенция». Она ищет взаимно ответственной духовной солидарности в общем деле, она берет на себя ответственность за все происходящее и прилагает усилия к тому, чтобы улучшить положение дел во всех областях. На первый взгляд, это сокращает ее свободу, на что Бердяев реагировал бурным возмущением, но в действительности, как не раз подчеркивал Мунье, подлинная наша свобода зависит от того, сколько серьезных обязательств мы взяли на себя в нелегких условиях нашей принадлежности своему сообществу. Принадлежность сообществу и ответственная вовлеченность в жизнь сообщества принципиально важны для личности: «Личность может состояться только в сообществе... Только сообщество личностей является подлинным сообществом»⁵.

Эммануэль Мунье дистанцировался от экзистенциализма, дав ему такую оценку: «Главной трудностью, стоящей перед экзистенциализмом, остается проблема коммуникации — коммуникации существующего, т.е. человека, с бытием, миром, другим человеком»⁶. Действительно, когда личность, понимаемая как экзистенция, считается неизменно одинокой, ее чувство принадлежности своему сообществу и серьезность ее отношений с другими личностями становятся проблематичными. «...Обычный человек, которого экзистенциализм заставляет разочароваться в мире и в себе подобных (по крайней мере, так обстоит дело в атеистическом экзистенциализме), под воздействием внушения оказывается глухим к словам о социальном взаимодействии, о человеческом единстве, об общем деле и занимает по-

⁴ Мунье Э. Надежда отчаявшихся. М.: Искусство, 1995. С. 137.

⁵ Мунье Э. Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. С. 63.

⁶ Мунье Э. Надежда отчаявшихся. С. 163.

зицию надменного и ироничного критика или замкнувшегося в себе скептика. Христианских экзистенциалистов такая тенденция ведет к историческому катастрофизму и благому небрежению делами человеческими»⁷.

Многие персоналисты констатируют, что личность становится собой в борьбе за утверждение смысла бытия, за высшую правду, в духовном восхождении к Высшему. Персонализм призывает каждого стать личностью, движущим началом обновления жизни, а для этого стать на жертвенный путь служения⁸. В персоналистической мысли личностное достоинство человека ассоциируется с образом и подобием Божиим, а не с какой-либо из высших способностей человеческой природы (духовностью, разумностью, совестью и др.). Отношения человека с Богом — глубоко личные отношения, именно личность сообразна Богу, который сам есть триипостасная Личность⁹. Для христианских персоналистов, более того, высшее выражение личности дает Господь наш Иисус Христос, по образу которого создается личность в каждом человеке, ставшем на путь духовного делания.

Персонализм преодолел гуманизм, рассматривавший человека как всего лишь естественное существо. Персонализм противопоставил себя либерально-демократическому индивидуализму, капитализму, тоталитаризму, бесчеловечному коллективизму, глобализму, прагматизму, идеализму, вообще любому идолопоклонству и всему, что унижает достоинство человека, всякой функционализации человеческой жизни, и в этом оп близок экзистенциализму.

§ 1. Эмманюэль Мунье: «персонализация веры» и социальная ответственность

Бердяев заявил решительно и просто: «Христианство есть персонализм», — и трактовал его как бескомпромиссный протест против посягательств рода на свободу личности. Но дело не только в этом. Согласно Э. Мунье, основные цели персонализма выходят за пределы задач протеста, а также задач построения персоналистической метафизики. Они таковы:

⁷ Мунье Э. Надежда отчаявшихся. С. 164.

⁸ «Личность обретает себя, только забывая о себе, жертвуя собой; а христианин пойдет до конца и скажет: личность обретает себя в самопожертвовании» (Мунье Э. Манифест персонализма. С. 62–63).

⁹ Э. Мунье, соотнося язык верующего христианина с языком феноменологии и экзистенциализма, писал: «Первобытие — это Личность, творящая другие личности» (Мунье Э. Надежда отчаявшихся. С. 147).



1) «Вернуть человеку его целостность, соединить в нем тело и душу, созерцание и труд, мышление и деятельность»¹⁰.

2) «Строить общество личностей, где обычаи и образ жизни, общественные структуры и установления соответствовали бы требованиям личного существования».

3) «Стать полноправными и реальными участниками современной исторической драмы, конструктивно отвечая на все вызовы, которые бросает христианству мир сей и его силы и «властители дум»¹¹.

4) Не тонуть в том, что Мунье назвал самыми низкими слоями религиозных чувств, где преобладают индивидуализм, самокопание, тоска, зрительское отношение к жизни у тех, кто никогда не был в передовых отрядах духовной борьбы или покинул их.

5) «Вернуться к подлинному христианству», к его «изначальным истинам», оставив все его исторические искажения¹². Нынешнее христианство, писал он, «отстранено с официальными почестями», потому что боялось отваги, мужества, риска, подвига, боялось встречных ударов и утратило готовность служить Богу в духе подлинного самопожертвования, утратило добродетель силы¹³.

Эмманюэль Мунье ратовал за практическое осуществление истины в виде социально активного, отважного и наступательного по духу христианства. Конкретно он ратовал за создание «персоналистической цивилизации», которую противопоставлял безбожно-индивидуалистической цивилизации Запада, фашизму и коммунистическому тоталитаризму. Общество он рассматривал как сферу социальной педагогики и социального служения христиан. Те страницы его работ, где речь идет

¹⁰ Мунье Э. Что такое персонализм? М.: Изд-во гуманитарной лит-ры, 1994. С. 100.

¹¹ Хорошо зная состояние западных церквей, когда наступал фашизм, Мунье писал: «Христианство может соответствовать своему назначению, только если его приверженцы ведут борьбу в самых горячих точках истории... Надо, чтобы они вернулись к осознанию миссии христианства, если не хотят опять оказаться в катакомбах, куда их может завести не только человеческая злоба, но и собственное предательство и глупость» (Там же. С. 86).

¹² Мунье Э. Что такое персонализм? С. 135, 141.

¹³ Добродетель силы у Мунье — это нравственное мужество, физическая смелость, бесстрашие по отношению к ударам, боли и смерти, величие сердца, великодушие, широта, щедрость. Где есть эта добродетель, там и надежность межличностных отношений, там и убедительность христианства (Мунье Э. Христианское противостояние. СПб.: Изд-во св. Петра — Paoline, 2002. Гл. 4).

об этих вещах, больше производят впечатление развернутых лозунгов и призывов, чем реальных социальных программ. В практической работе Мунье удалось организовать некоторое число небольших персоналистических общин «Эспри» (фр. «Дух»), где его дар воспитателя личности получил свою реализацию.

Поль Рикер назвал Эмманюэля Мунье «педагогом по складу своего характера» и отметил, что быть социально активным христианином и быть социальным педагогом — вещи разные. Претендуя в качестве социальных педагогов на роль христианских лидеров новой цивилизации, можно оказаться в пагубной зависимости от нецерковных социально-политических деятелей.

«...Христианин в своей педагогической деятельности постоянно учится у нехристианина тому, что называется цивилизаторской способностью нравственного человека, к которой современное христианство часто оказывается “нечувствительным”. Так что нередко христианин значительно отстает от нехристианина, например, в вопросах, касающихся понимания истории, социального и политического развития»¹⁴.

Если христианин «значительно отстает» от мирских социальных деятелей, призваны ли христиане создавать именно «персоналистическую цивилизацию»? Ради этого ли пришел Христос на землю? Нет ли потаенной жажды земного величия в персоналистическом проекте Эмманюэля Мунье? Когда Христос предложил ученикам «быть как дети» (см. Мф.18.3 и др.), Он в сущности предложил им оставить любые планы и программы достижения земного величия ради величия Царства Божия.

Но персонализм тем не менее имеет свою правоту. Вера во многих странах не имеет социальной поддержки, не формируется в семьях, хранящих верность церковной традиции, не является частью окружающей культуры. Происходит, как иногда говорят, «персонализация веры», означающая личностный выбор быть с Богом и служить Господу. Верность истине прямо связана теперь с личностным выбором. Отсюда серьезное и ответственное отношение личности к Церкви и к тем святыням, без которых жизнь теряет смысл. Вера становится жизненным делом личности. Персонализм также внимателен к тому, чтобы не придавать по ошибке статус святынь тому, что в действительности является только ценностями культуры, в том числе и когда эти ценности восприняты церквями как свои. Ценности не должны становиться заместителями веры.

Персонализм полемизировал с «проектом Просвещения» по вопросу, какая же личность является подлинно зрелой, взрослой и совершеннолетней. «Проект Просвещения», как и его отпрыск — марксистский

¹⁴ Рикер П. История и истина. СПб.: Алетея, 2002. С. 165.

проект, сделал ставку на автономию человека веру в его безграничные возможности. Проект оказался несостоятельным, хотя и имел свои достижения. И редко кто из наших современников, в том числе и в России, если он честно отнесется к вопросу, рискнет сказать, что этот проект не оказал никакого влияния на формирование его как человека.

Мунье заявил в ответ, что христианство ныне, как и прежде, способно формировать личность духовно самостоятельную, ответственную и мужественную — способную идти на риск борьбы со злом окружающей жизни. Личностная зрелость формируется не только на том, что личность не позволяет собой манипулировать (с этим согласится и светский персоналист), но — и это принципиально важно — на основе примирения человека с Богом и взятия на себя серьезных обязательств по отношению к Богу и ближнему.

Мунье прав, заявив, что к духовной зрелости и созидательному усилию нужно идти нелегким путем труда и борьбы, сделать решительный выбор в пользу тех святынь, ценностей и убеждений, которые для личности важнее ее земной жизни, брать на себя жизненный крест, преодолевать себя, в том числе и то, что называют «европейской тоской» и усталостью (варианты — «русской тоской», «еврейской»), преодолевать деморализацию, чувство трагического бессилия, нравственный релятивизм, цинизм и многое другое.

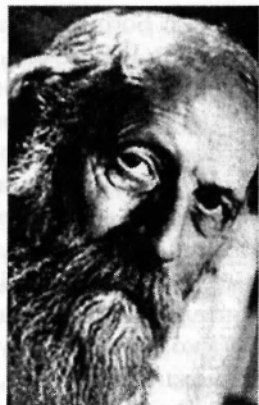
Для освобождения от негативных сторон просвещенческого влияния Мунье сделал немало. Например, указал, что «проект Просвещения» выразил скорее подростковую жажду совершеннолетия, чем его подлинное достижение. Когда человек действительно взрослый, он не озабочен тем, чтобы доказывать всем и себе, что он взрослый. Он не «тусуется» где-то «около жизни», без конца обсуждая «на кухнях» с такими же приятелями, сколь неинтересны те, которые берутся что-то делать «в гуще жизни», где всякие проходимцы, хлам и мусор. Он просто берет на себя, если он не «инфантил» и не «вечный студент», реальные обязательства и включается в созидание, в жизненный труд и борьбу своего сообщества, народа, Церкви.

§ 2. Мартин Бубер об отношении «я — ты»

Мартин Бубер (1878–1965) — иудейский философ, мышление которого сформировалось под значительным влиянием феноменологии, философии жизни, экзистенциализма и хасидизма¹⁵. Еще в 1914 г.

¹⁵ О влиянии хасидизма см.: *Лифинцева Т.П.* Философия диалога Мартина Бубера. М.: ИФ РАН, 1999. Гл. 2.

Бубер сформулировал свое кредо: «Если вера в Бога означает способность говорить о Нем в третьем лице, то я не верю в Бога. Если вера в Бога означает способность говорить с Ним, то я верю в Бога». Главная его работа — «Я и Ты» (1923) — близка к некоторым темам Макса Шелера, но развертывает собственное видение личности перед Богом. Согласно Буберу, та традиция понимания человека и его самосознания, которая преобладала в европейской культуре и связана с именами Декарта, Спинозы, Фихте, Шопенгауэра, Гегеля и др., заводит в тупик самообособления человека от других людей и от Бога. Самопознание должно, напротив, коммуникативно соотноситься с Ним и с другими. Полнокровное личностное общение достигается экзистенциальным выбором глубоких личностных отношений каждого участника с Богом, общением каждого «Я» с Ним — с «Вечным Ты», с Богом Живым.



В работе «Проблема человека» межличностные отношения «Я — ты» рассматриваются включенными в отношения «Мы». «Мы» — это «друг-с-другом-бытие», соучастие каждого в бытии других, что раскрывает каждому смысл его собственной жизни. Это «соединение многих независимых, достигших самости и самоответственных личностей»¹⁶. «Мы» означает жертвенное претворение каждым своей веры в жизнь. В отношениях «мы» исключается властолюбивое использование одними других для эгоистических целей. Там, где складывается личностное единство многих в «мы», там отступает вопрос об эффективности деятельности общины и ее регламентации. «Мы» — это не организация, не толпа одиноких, не коллектив, а община. «Мы потенциально включает в себя Ты. Лишь люди, способные сказать друг другу настоящее Ты, могут сказать друг другу и настоящее Мы»¹⁷. Это означает прорыв каждым своего одиночества, личностную встречу каждого с другим участником «мы», пробуждение и раскрытие каждого как личности в ее сопринадлежности «мы». Это — задача жизненная, а не чисто теоретическая.

«В начале было отношение», — заявляет Бубер. Отношение, если в нем есть надежность, — «колыбель подлинной жизни», общения личностей. Это — общение, коммуникация, встреча, но не контакт, который безличен, и не мистическое слияние с Единым. Личностное об-

¹⁶ Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 207.

¹⁷ Там же. С. 208.

щение с Богом фундаментально для других личностных отношений и общений. В Боге есть изначальная тайна, но она — не предмет тайного знания. Диалог с Богом — не внутренний монолог о Боге, когда разум не видит в Нем ничего сокровенного. Разум новоевропейских философов стремился овладеть «идеей Бога» (или Богом как понятной «моральной инстанцией» или «высшей ценностью»), не вступая с Ним в реальные живые отношения. Европейская религиозная философия Нового времени отказалась вступать в прямой диалог с Богом, как это мы видим в случае Декарта и Спинозы. Но даже Спиноза говорил об «интеллектуальной любви к Богу» (лат. *amor Dei intellectualis*) — любви Бога ко всему сущему и нашей ответной любви к Нему. Где любовь, там возможность встречи, — корректирует Спинозу Бубер. Общение предполагает открытость. Декарт думал о самодостаточности человеческого «Я». Бубер — о том, что самосознание человека раскрывается в его соотнесенности с Богом: «Я становлюсь собой лишь через мое отношение к Ты». В межличностных отношениях, средоточием которых является фундаментальное отношение с «Вечным Ты», открывается истина.

В этом суть расхождения Бубера с таким, например, экзистенциалистом, как Сартр, который заявил, что «ад — это другие», или с Хайдеггером, который относил других людей к *map*, к чуждому. А значит, отношения с другими надо преодолеть и оставить позади, чтобы в одиночестве прорываться к Бытию и его истине. Войти в Бытие — значит, у Бубера, войти в полнокровные отношения, в диалог с «Вечным Ты», на общем духовном пути с другими его соучастниками.

Подводя итоги постренессансной (добавим — постхристианской) культуры, Бубер говорит о том, что ее интеллектуальные лидеры совершили убийство Бога как изначально-таинственного «Ты». Убийство выразилось в подмене живого общения с Богом безжизненной «идеей Бога». Живое общение с Богом подменилось на горделивый «диалог с самим собой»¹⁸. Так Бубер корректирует известное заявление Ницше из его работы «Веселая наука»: «Бог умер», это «мы Его убили — вы и я». Но в действительности Бог не умер, а произошло «затмение Бога»: он закрылся и стал недоступен для личностных отношений с теми, кто ошибочно уверовал в самодостаточность собственного «Я» и самонадеянно решил, что с Богом теперь все ясно.

В результате беспросветный духовный мрак заполнил европейскую постренессансную культуру: «Помрачение небесного света, затме-

¹⁸ Примеры такого диалога — это «внутренний диалог» у Гамлета и у Ивана Карамазова. Последний «не может услышать другого человека, потому что слышит только себя самого. Духовная логика неумолимо ведет к тому, что в конце концов он беседует с дьяволом» (Виктор (Мамонтов), архим. Личность как диалог // Христианос. Рига, 2005. № XIV. С. 200).

ние Бога — вот действительная особенность того часа мировой истории, в котором мы живем»¹⁹. Впрочем, Солнце не виновато, если глаз его не видит. Таково состояние нашего духа, не дающее увидеть. Но дух европейской культуры упорствует в этом состоянии. «Тот, кто уклоняется от признания действительной действительности трансцендентного, противостоящей нам, является пособником затмения с нашей стороны»²⁰.

И для этого совсем не обязательно быть атеистом. Достаточно пребывать в высокоинтеллектуальном практическом неверии, приверженцы которого прекрасно понимают, что нет смысла отрицать бытие Божье, потому что разумнее думать, что Бог существует. Критика Бубера продолжает критику Декарта Паскалем. С точки зрения рационалистической философии, писал Бубер, сущность религии состоит в познании своего предмета, а предмет понимается как безразличный к познающему акту человека, дистанцировавшегося по отношению к предмету. «Поэтому и веру философия понимает как некую удостоверенность в качестве истины, находящуюся посередине между отчетливым знанием и неясным мнением»²¹. Однако, в действительности, это не вера, это не жизнь пред лицом Бога.

Новоевропейские философы придумали искусственные образы Бога, не желая вступать в личностные отношения с Ним. Например, Гегель полагал, что в Боге больше не осталось ничего сокровенного. Там, где Бог, нет опасности и риска, — так можно понять Гегеля. Это уклонение от экзистенциальной встречи с Богом, утрата Бога, потеря чувства реальности Бога. Вера же означает мужественное вхождение человека в полноту реальности, где Бог — главное. Там, где есть вера, там тайна, непостижимость, страх Божий, личностные отношения, основанные на любви. Но любовь к Богу должна быть духовно зрелой. «Тот, кто начинает с любви, не испытав вначале страха, любит кумира, которого сотворил себе сам и которого легко любить, но не действительного Бога, который первоначально страшен и непостижим»²².

Во всем этом немало верного. Действительно, человек становится личностью перед Богом, когда вступает в личностные отношения в ответ на призыв Божий. Религия начинается со страха Божия, настаивал Бубер, и тут он готов был признать правоту Рудольфа Отто, что при встречах с Богом не может не быть *mysterium tremendum*, тогда как любовь приходит потом и страха Божия не отменяет. В страхе есть

¹⁹ Бубер М. Два образа веры. С. 354.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 359.

²² Там же. С. 361.

чувство опасности, риска, но и надежды тоже, а это обращает сердце к личностному Богу. Но дело не только в *mysterium tremendum*. Совершенно иной Бог, как поправляет Бубер Рудольфа Отто, — это также и мой Бог, Тот, с Кем я вступаю в полнокровные отношения, в живое общение любви, служения и молитвы²³.

Бубер поэтому стал критиком духовного состояния мировых религий как педолжного, включая закореневший в законническом упорстве иудаизм. «Затмение Бога» — это характерный их признак. Ницше ошибся, когда говорил, что «Бог умер», правильнее говорить о затмении. В частности, писал Бубер, если думают о Священном, о его просвечивании в сумраке земного бытия и об освящении чего-то земного как о главной заботе религии, подлинного обращения сердца к Богу не предполагается и не происходит²⁴. Но затмению придет конец, когда Бог снова откроет пути восстановления отношений. И религия может, готовясь к этому, хранить свою часть истины свыше, если в ней есть страх Божий и есть ожидание встречи с «Вечным Ты».

Эта встреча требует мужества в том, чтобы хранить личную верность Богу и Его святости вопреки той грязи и крови, какими Его имя осквернено в истории. Решимость пойти на риск встречи означает готовность протестовать против всего неприемлемого в существующих религиях. Протест, однако, не означает полного разрыва и предполагает, что та религия, которая возмущает, должна продолжаться, чтобы и дальше было против чего протестовать. Например, бунт протестантов против католичества означает, что католичество останется, а не исчезнет. Или в бунте Ницше против христианства некоторые (например, Ясперс) находят мотивы христианского происхождения, даже личное уважение ко Христу, при отсутствии, конечно, правды Христовой. Сам Бубер — бунтарь с пафосом незаконнического профетизма — заявил, что религиозно-моральные кодексы и доктрины второстепенны в сравнении с личной преданностью Богу. Он протестует против талмудизма, но это не означает его выпадения из иудаизма как целого, потому что иудаизму надлежит оставаться быть.

Позиция Бубера не бесспорна. Диалог с Богом означает риск глубокого кризиса, вызванного столкновением «правды человеческой» с Высшей правдой. Такой кризис не разрешим в рамках тех традиций, которые отдалились от Высшей правды.

²³ С. Франк, следуя тем же соображениям, решил в книге «Непостижимое» по-другому обозначать личностные отношения: не просто «Я — Ты», а «Я-с-Богом», «С нами Бог», а не «Я-без Бога». Подробнее см.: Хромцова М.Ю. Бог и человек в диалогических концепциях религиозной философии XX века // Acta eruditorum 2005. Научные доклады и сообщения. СПб., 2006. С. 7283.

²⁴ Как тут не вспомнить об Элиаде с его *Sacrum'om*.

Разные авторы замечали, что Бубер не конкретизировал содержательную сторону личностных отношений. Важен предмет отношений, предмет общения. Отношения складываются вокруг чего-то значимого для всех, вокруг ценностей и жизненных задач. К примеру, в Ветхом Завете, который в основном и имеет в виду Бубер, таким предметом является то, что Бог спасает человека — спасает из египетского «дома рабства» (Кн. Исход). Отношения и общение охватывали тех древних израильтян, которые жаждали спасения и готовы были служить Господу, прочие же уходили и отношения с ними распадалась, как и их отношения с Богом. Не то, чтобы Бубер об этом не знал — для иудея помнить об этом принципиально важно, — но это не вошло в схемы его рассуждений, по крайней мере, в работе «Я и Ты».



Какой же должна быть истинная религия будущего? Ответ Бубера: это религия, которая выйдет из «затмения Бога». Как выйти, Бубер хорошо объяснить не смог. Но в религии будущего, как он думал, «Вечное Ты» должно стать средоточием подлинных межличностных отношений, наполненных духом истины, бескорыстного служения, любви, поклонения. В ней же звучит живое Слово Божье, с которым человек вступает в диалог. Где взять такую религию, если «затмение» исказило все на свете? Бубер в поздних работах писал, что Я действует в единстве с Ты в рамках Мы, в общей для всех участников культуре и религиозной традиции. Нужную традицию он нашел в хасидизме, который акцентировал любовь к Богу и ближнему, радость о Господе, служение и истинное поклонение.

Бубер весьма свободно отнесся к хасидизму, избирательно привлекал некоторые из его текстов и документов, переформулировал нужное ему на языке европейской философской культуры. Главное для Бубера в хасидизме — любая деятельность должна осуществляться в правильном состоянии духа, когда любовь к Богу побуждает человека служить Ему всей жизнью, всей душой, с радостью, благодарностью и истинным поклонением. А раввинистический талмудизм с его законнической регламентацией жизни еврея уводит в сторону от правильного устройства отношений с Богом. Бубер заработал на этом обвинение в «религиозном апархизме» от более жесткого иудея Гершома Шолема, ориентировавшегося на сионизм²⁵. Бубер интерпретировал хасидизм как истинный

²⁵ См. подробнее: *Лифинцева Т.П.* Философия диалога Мартина Бубера. С. 90 и сл. Шолем, если и прав по отношению к Буберу, так только в том, что исторически ре-

иудаизм, нужным не только евреям, но и всем прочим. Хасидизм стал у него универсальной религией будущего. И тот образ Бога, который предложил Бубер, сильно отличается от иудейски-талмудического.

Бубер верен иудаизму, при всей его открытости к универсалистским решениям. Диалог с Богом требует языка для выражения отношений с Ним — отношений, которые являются основой реальности. Этот язык у Бубера — прежде всего иврит, а еврей (иудей) занимает первое место в диалоге и в мировой истории. Слово Божие для Бубера — это высшая речь, звучащая на иврите, речь, созидающая реальность и выражающая явления Бога в мире. Главное слово этой речи — тетраграмматон, священное имя Божие. Слово Божие передает Св. Писание, воспроизводящее историю встреч с Богом и вечно возобновляемых отношений с Ним.

Универсалистские установки мысли побуждали Бубера положительно относиться к диалогу с другими религиями, в частности, с исламом и христианством. Он готов был признать, что у Иисуса были особенно глубокие отношения с Отцом. Но он сделал серьезную ошибку, когда как иудей взялся оценивать качество христианской веры и христианских общин. В работе «Два образа веры» (1951) он написал, что верующий израильтянин «находится в отношении веры» как член иудейской общины, которая пребывает в союзе-завете с Богом. Этот завет охватывает и определяет жизнь еврея, всецело вовлеченного в жизнь своей иудейской общины, разделяет с ней общность судьбы («еврейскую судьбу»). Он всецело вовлекается в такую веру, обозначаемую словом епима: «В веру вступает все мое бытие»²⁶.

Христианская же вера, по Буберу, — это *pistis*, это, как он думал, вера дезориентированных одиноких лиц, выпавших из прежних общностей и ищущих нового укоренения. Они присоединяются к другим экзистенциально истосковавшимся одиночкам, которые рискнули необоснованно поверить проповеди о Царстве Божиим, победе над грехом и искуплении. «Жаждущему спасения человеку в момент отчаяния предлагается спасение с одним условием: если он поверит, что спасение уже произошло, и произошло именно таким образом»²⁷.

Несчастному человеку, утверждал Бубер, предписывается совершить «прыжок веры», пренебрегая разумом, совершить «жертвоприношение интеллекта». Такую «веру», неприемлемую для иудея, Бубер оценил как результат воздействия эллинистической религиозности

альный хасидизм во многом не таков, каким его увидел Бубер. Достаточно вспомнить о нынешних израильских «хабдниках». Но это тупиковая и ни на что не вдохновляющая правота.

²⁶ Бубер М. Два образа веры. С. 234.

²⁷ Там же. С. 236.

эпохи разложения ближневосточной цивилизации. Возражая Буберу, скажем, что подобная фальшивая «вера» по сути не христианская. Опыт хаотических блужданий, который был у человека до обращения ко Христу, полностью преодолевается опытом спасения в Господе, опытом служения Господу в Церкви, опытом подлинной любви к Богу и ближнему, а не остается каким-то латентным разъедающим фактором, вытесненным за пределы осознания и рефлексии, но грозящим выбить из Церкви при столкновении с критической ситуацией.

Если продумать рассуждения Бубера до конца, то нужно сделать вывод, что правильным решением для нееврея и еврея-неиудея будет только одно: присоединиться к еврейской судьбе, потому что христианское решение несерьезно, а нехристианские варианты и обсуждать не стоит. Такого вывода мы у Бубера, однако, не найдем, да к тому же иудаизм не особенно заинтересован в неевреях. Так что несчастному нееврею ничего не светит по такой программе.

Возникает в связи с этим еще один вопрос: а насколько верен Бубер своему персонализму (или насколько верен его персонализм), когда он говорит о принципиальной важности еврейской судьбы для правильности веры? Или можно спросить иначе: так ли уж он и далек, а вместе с ним и весь хасидизм, будь то ранний или поздний, от того талмудического иудаизма, по отношению к которому он вроде бы дистанцировался? Здесь Бубер подводит нас к тому, что персоналисту, как и любому человеку, не миновать ситуацию выбора: верность истине или верность судьбе. Или иначе: Бог — это мой Бог, как у Моисея, пророков и псалмопевца, Бог каждого, кто только призовет имя Его, или же это бог моего племени, бог наш, а не ваш²⁸.

Персонализм, если он имеет для нас реальное значение, должен признавать, что есть те отношения в истине, которые должны оцениваться как правильно поставленные отношения с Богом и ближним. Бубер нрав в том, что в духовной жизни правильная постановка отношений с Богом и ближним (именно *отношений*, но не всяких отношений, а отношений с серьезными намерениями и обязательствами, отношениями Завета) важнее любых духовных чувств и переживаний. Религиозный опыт непременно должен быть опытом верности Завету и организацией жизни согласно требованиям Завета. Для иудеев, ждавших Христа, это были требования Закона Моисеева²⁹. Отношения — первичны, чувства — вторичны. А на вопрос об основе отношений ответы имеются

²⁸ Габриэль Марсель заметил, что «следует остерегаться возможной ошибки, которая состояла бы в намерении заключить Бога, фигурально выражаясь, в круг его отношений со мной» (Марсель Г. Метафизический дневник. СПб.: Наука, 2006. С. 464).

²⁹ Каковы были в действительности отношения тех иудеев с Богом, Христос дал отрицательную оценку, когда обличал неверность фарисеев.

не философские, а от Откровения: а) это Слово Божие и б) образ Божий, по которому создан человек. Эти ответы Церковь сводит воедино: Христос и есть Слово и образ (Кол.1.15).

В свете персонализма Бубера посмотрим на то, как понимать Христа. Бубер говорил об особо глубоких отношениях Иисуса с Отцом, но не принял, что Иисус есть Христос. Шлейермахер считал, что если есть такие глубоко сыновние отношения, то Иисуса нужно признать Христом и Богочеловеком. Но это Богочеловек только в силу Его отношения к Отцу, а не по сути, не Единородный. Единосущность Шлейермахер не признал. Достаточно ли для признания Единородным факта таких отношений? Бубер считал, что нет. А кн. С.Н. Трубецкой признал, опираясь на свидетельствуемый Евангелием факт абсолютно ясного богосознания у Христа.

Кто именно в евангельских повествованиях готов был признать Иисуса не только Христом, но и Господом, Сыном Божиим, т.е. понастоящему уверовать? Это не те многочисленные слушатели проповедей, притч и бесед Христа, которые приходили и уходили, требовали исцелений и чудес, кто не всегда Его благодарил за полученное, кто не вступал в серьезные отношения, не открывал Господу своего сердца и не брал на себя серьезных обязательств. Только те, кто самым внимательным образом относились к словам и деяниям нашего Господа, принимали Его открытым сердцем и выражали готовность служить Ему, становились Его учениками, ради верности и любви. Они не оставляли Его в критических и опасных ситуациях, открывали в Нем Христа Сына Бога Живого и исповедали свою веру в Него³⁰. Самые основательные отношения создаются, когда участники проходят через серьезные и рискованные испытания, предметом которых является верность и любовь к Господу, решимость служить Ему с полной самоотдачей, следовать за Ним, взяв свой крест (Мф.10.38). Тем, кто становится на этот путь, Христос предложил вступить в отношения Нового Завета. В итоге сделаем вывод: чем серьезнее отношения, тем больше возможностей понимания и глубже вера.

³⁰ По оценке Христовой, личностные отношения с Его учениками менялись: «Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам. Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего» (Ин.15.13–14).

Глава 12.

Психологи о религии

Привлечение материала из психологии религии важно для философии религии в том отношении, что позволяет многопланово понять религиозность отдельно взятого человека и все то, что ее обуславливает.

В XIX в. многие психологи дистанцировались от рационализма и идеализма, которые в основном отождествляли душевную жизнь человека с жизнью его сознания. В крайнем варианте — это отождествление сознания и мышления: например, у Декарта и Спинозы душа трактовалась как «вещь мыслящая». Психологи, убедившись на фактах, что в душевной жизни человека многое непослушно его воле и разуму, занялись детальным изучением неподконтрольных разумом мотиваций. В частности, существенным расхождением между тем, что человек думает о себе, о своих целях и мотивах, и тем, каковы они в действительности.

Для понимания религии это имело двоякие последствия. С одной стороны, способствовало лучшему пониманию того, что в религиозных феноменах духовно, приходит свыше, а что относится к душевным эмоциям, к работе воображения, в мотивах которых нет ничего не от мира сего. С другой стороны, нередко утрачивалось понимание того, что предмет религиозных переживаний реален. Феномен терял смысл, если исследователь решал, что феномен важен не собственным содержанием, а тем, что за ним скрывается. А следовательно, нужно определенным образом допросить этот феномен или его носителя, чтобы добиться нужных результатов.

Это особенно характерно для фрейдистов. **Зигмунд Фрейд** (1856–1939) — широко известный основатель психоанализа, исследователь подсознания и тех путей, на каких подсознание влияет на жизнь сознания и самосознания. Если вспомнить Декарта и его положение *cogito ergo sum* («Я мыслю, я есть»), то Фрейд совершенно справедливо поставил вопросы: а каково это «Я»? Верно ли оно представляет себе са-

мого себя? Не создает ли оно ложный образ себя? Не занимается ли оно нарциссическим самолюбованием? Действительно ли оно мыслит свободно, самостоятельно и реалистично? И насколько оно нуждается в «аксиоме зависимости» от Бога?

§ 1. Зигмунд Фрейд о подсознании и религии



Фрейд привлек имевшееся у психологов и философов представление о подсознании или бессознательном. Это «подполье» души они понимали как совокупность психических процессов, состояний, операций, которые не представлены в сознании человека, находясь вне поля его зрения, вне досягаемости разума и воли. Точного определения подсознания или бессознательного никто не предложит. Методологи считают его конструктом. Психологи относят к бессознательному все то в психике, что вне нашего личностного решения и опыта: оно нами сознательно не выбиралось

и неподвластно нашей воле. Но некоторым образом кое-что из этого «подполья» может давать о себе знать в виде образов или желаний, проникающих в сознание без санкции разума и воли.

Фрейд отказался признавать «Я» субъектом свободного мышления и действия. Декарт и философы-феноменологи ответили бы, что Фрейд заговорил не о мышлении и его субъекте, а о повседневном эго¹. Опираясь на обширный опыт наблюдений и практику работы с клиентурой, Фрейд дал решения, многих обескураживающие. Человеческое «Я» не свободно, на него постоянно давят отвратительные страсти из подсознания, человек не желает их признавать и не способен от них избавиться. Нечто постоянно вытесняет их за пределы сознания и всячески маскирует. Человеческому «Я» остается непрестанно лавировать, сохраняя более или менее приличный вид и убеждая себя и других в приверженности высоким идеалам. Но психоанализ успешно вскрывает несостоятельность таких заявлений,

¹ Теоретики психоанализа проглядели «возможность рассмотрения мышления как наиболее активной силы, гораздо более активной... чем сила инстинктов и эмоций» (Ля-тигорский А.М. Избранные труды. М.: Языки славянской культуры, 2005. С. 132).

поскольку потаенная глубина остается грязной. Он выявляет, что человек не в ладах с собой, а от этого невротические расстройства или психопатология.

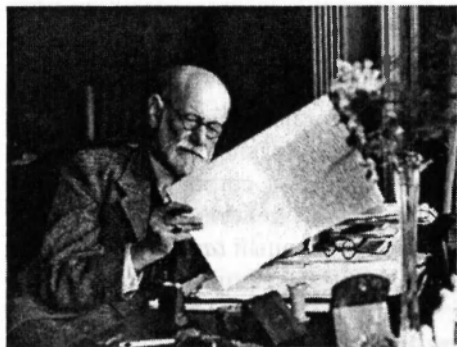
Фрейд изобразил человека жалким: его поведение рационально только на поверхности, а в глубине иррационально, предопределено его анатомией и низменными желаниями, насчет согласуемости которых ясности нет: это — блудная страсть *libido*, действующая согласно «принципу удовольствия», и темный деструктивный *tanatos*. На это накладываются невротические амбиции и страхи. Например, боязнь нарушить моральные правила, страх, что темное подсознание, наращивая энергию, взорвет нормальную жизнь, и пр. Человек постоянно озабочен самосохранением, внутренне конфликтен. Он не хочет признавать факт конфликта между нравственным законом и постыдным желанием, не справляется с ним, «вытесняет» его в подсознание. Ему нужна помощь поддержания душевного равновесия.

К. Ясперс писал, что в психоанализе человек выглядит марионеткой иррационального бессознательного, которым он овладеет, если высветит его разумом. Обещается освобождение, которое придет, если клиент не побоится пройти пусть мучительную, но облегчающую жизнь терапию. Но, по Ясперсу, это невыполнимо, потому что психоанализ «абсолютизирует человеческое существование в его низменных проявлениях», а в результате «ему уже больше не нужно быть человеком»². Чтобы противодействовать низменным проявлениям, нужно опираться на что-то более высокое, в частности, на религиозные ценности и святыни, а это-то у Фрейда подозрительно как средство маскировки низменного. Опора на разум, на науку тоже выглядит ненадежной: бессознательное у Фрейда иррационально, оно детерминировано скрытыми механизмами и неподконтрольно разуму, но метод предписывает, что разум должен его понять и им овладеть. Если предлагаются рациональные схемы понимания иррационального, то либо схемы неадекватны, либо иррациональное не так уж и иррационально.

Сторонники психоанализа оправдывают его как методически продуманную помощь несчастному, которая, как утверждают, практически успешна, а если успешна, то и научно основательна. Но что считать успехом — исцеление или временное смягчение симптоматики? Судя по всему, исцеления нет. Тогда остается практика регулярного или полурегулярного посещения клиентом аналитика, который будет время от времени смягчать его душевные страдания.

Одним из средств улучшения душевного состояния страдающего клиента признается сублимация. Это преобразование желания с воз-

² Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. С. 382–383.



ведением его энергии на более высокий уровень работы — целесообразной и безопасной для психики.

Термин «сублимация» (от лат. *sublimus* — возвышенный) означает возведение естественной жизни на более высокий уровень, одухотворение, преобразование низшего в высшем. Сублимация — не силовое по-

давление энергичного желания, что признается в психоанализе невозможным и не нужным, а переключение психической энергии, чтобы она отработала себя на чем-то полезном. К примеру, аскет переключает энергию страстей на духовные цели, художник — на творческое достижение высоких результатов в искусстве, спортсмен — на рекорды, военный — на победу над врагом, социальный деятель — на целенаправленное созидание. Возведение к более высокому предмету предполагает также очищение энергии для соответствия этому предмету.

Однако в силу упорного атеизма и беспросветно подозрительного отношения ко всему высокому и чистому Фрейд не увидел в культурах и религиях тех высоких уровней, на которые должна сублимироваться энергия подсознания. Поэтому сублимация представлена результатом воображения несчастной души. Отсюда оценки: поэзия — это топкий наркотик, философия — сравнительно пристойный способ снятия эротического напряжения и пр. По его схеме, сублимация иллюзорна, но ее результат должен быть реальным.

Карл Густав Юнг объяснял неудачу фрейдизма тем, что «ведущей идеей толковательной психологии фрейдовского психоанализа является хорошо известный рационалистический материализм минувшего XIX столетия»³. Для него нет духовных высот, все низменно, сублимировать некуда. «Сублимации противоположна профанация, в которой часто повинен Фрейд, т.е. низведение высокого, заподозривание священного. Прием научно интересный и ценный, но этически, эстетически и религиозно часто совершенно невыносимый и мешающий сублимации. С этой стороны идут все нападения на Фрейда. Психоана-

³ Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. М.: «Прогресс» — «Универс», 1993. С. 228. И еще: «Если мы стихотворение Гете объясняем его материнским комплексом (инфантильной тоской по матери. — Л.В.), Наполеона как случай мужского протеста, а Франциска — исходя из сексуального вытеснения, то нас постигнет глубокое разочарование. Такое объяснение является недостаточным и не удовлетворяет многозначной действительности этих вещей» (с. 229).

литик, конечно, объяснит позицию нападающего особой психической функцией “цензуры”. Но в ответ на это позицию Фрейда можно охарактеризовать как манию сексуальной профанации, установку весьма распространенную и вредную»⁴. Религиозный человек, напротив, сочтет сублимацию реальной и осуществимой, потому что действительно есть ценности и святыни.

Фрейд дал религии безжалостный презрительный диагноз: религия — это универсальный навязчивый невроз. Универсальный, т.е. присущий всему человечеству. Кроме того, это иллюзия, не нужная людям зрелым и самостоятельным, но необходимая тем многим, кто еще не созрел, кто страдает от всякого рода психологических травм. Научна ли такая оценка? Нет, и она дает основание признать фрейдизм явлением идеологическим.

Фрейд предложил два варианта объяснения происхождения религии.

В первом невротик-инфантил, если не умеет стать взрослым и самостоятельным в эмоциональном, интеллектуальном и социальном планах, сам создает или находит в готовом виде подходящую религию. Будучи ребенком и подростком, он, согласно Фрейду, был сексуально озабочен по отношению к своей матери, но зависел от своего отца в семье. Отец блокировал его порочные сексуальные желания, был суровым и жестким, но одновременно заботился. Сын привык жить под властью давящего покровителя. Став взрослым, он психологически остался подростком. Он уже не имеет покровителя в своем отце, но потребность остается, и тогда он рисует себе воображаемую фигуру небесного отца на воображаемых небесах.

Его религия, по Фрейду, — результат инфантилизма, она иллюзорна. Аналитик проведет с ним серию сеансов, разъяснит, что и как, и освободит от желания иметь небесного покровителя, избавит от инфантильности и религиозности. Клиент станет разумно жить в непоэтичном мире, где нет небесных высот и прекрасных идеалов, нет запредельных покровителей, но зато есть приемлемая проза жизни — государство, социальные институты, фирмы, деньги, удовольствия и пр.

Не раз указывали, что стремление найти покровителя, происходящее от ранних фиксаций на авторитетах, и иллюзорное понимание ситуации совсем не обязательно ведут к религии Отца, могут быть и другие варианты — сектантские, идолопоклоннические, вплоть до атеизма⁵. Но, не соглашаясь с Фрейдом по существу, кое-что полезное у него в этом вопросе можно усмотреть. А именно: воображаемый Бог удобен для того, кто озабочен собой, Он ничего не требует и ни к чему

⁴ Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М.: Республика, 1994. С. 46.

⁵ Геррес А. Вера и неверие с точки зрения психоанализа // Человек. М., 1997. № 1–2.

не обязывает. Напротив, реальный Бог требователен, Он не нужен псевдохристианам, и Бог предоставляет их самим себе. Фрейдист, если он всерьез разъяснит псевдохристианину, что он имеет дело не более чем с воображаемым Богом, быть может, отрезвит его, поставив в ситуацию выбора: либо не слишком трудный уход в неверие, либо нелегкий путь к подлинной вере, если возгорится жажда ее обрести.

Во втором варианте религия описана социалью. Фрейд привлек легенду о первобытной орде, которую возглавлял сильный вождь, великий блудодей и насильник с невероятными «сексуальными аппетитами», он присвоил себе всех женщин орды и их дочерей. Выросшие сыновья, не менее блудливые «сексуальные конкуренты» с криминальным настроением, нагло убивают отца, съедают его тело и разбирают женщин, но зарабатывают на преступлении комплекс вины. Чтобы ослабить его гнет, банда братьев находит тотема, символизирующего убитого вождя, объявляет неприкосновенным, чтит его, время от времени совершает ритуальное убийство тотема, а ритуальная трапеза поддерживает иллюзию единства с чем-то божественным.

Со сменой поколений культ вождя становился культом праотца, который мифологизировался как некий бог. Орду обязали подчиняться моральным запретам, которые установила банда братьев, чтобы их не перебили похотливые сыновья следующего поколения. Мораль нужна для устойчивости общества, религия репрессивна. И вывод Фрейда: религиозные иллюзии так же нужны сообществу, как и отдельному невроту, пока не восторжествует зрелость разума.

Высшим выражением «религии праотца» (неведомо какого) Фрейд считал монотеизм, который, как он не слишком настойчиво уверял, создал Эхнатон в Древнем Египте. Более вдумчив и тщателен Карл Абрахам, который объяснял смену Эхнатоном культа Амона на культ Атона работой «родительского комплекса», его протестом против отца и зависимостью от матери. Он не нашел в деятельности Эхнатона поиска религиозной истины. Был, вероятно, в дополнение к Абрахаму, еще и личный протест Эхнатона против старого язычества, не настолько радикальный, чтобы отменить культ себя как божественного императора⁶.

⁶ Абрахам К. Аменхотеп IV (Эхнатон). Психоаналитический вклад в понимание личности фараона и монотеистического культа Атона. // Религиоведение. 2001. № 1. С. 127 сл. Но можно ли применять психоанализ ко всей жизни человека, если опираться только на косвенные данные, не видеть его самого и не иметь личной истории болезни, если таковая была? Элиаде увидел в деятельности Эхнатона стремление освободиться от контроля верховного жреца в Фивах и поиск религиозной истины *маат*. См.: Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 1: От каменного века до Элевсинских мистерий. М.: Критерион, 2002. § 32.

Абрахам обоснованно полагал, что Эхнатон во многом жил иллюзиями созданного им виртуального мира. Все же исключать поиск истины Эхнатоном не следует, поскольку одним только протестом и зависимостью едва ли объяснима его попытка решительно обновить религию. Она кончилась неудачей. Нужно подчеркнуть также, что дистанция между культом Атона и библейски понятым монотеизмом осталась велика, хотя и можно говорить о некоторых совпадениях, например, гимна Атону и Пс.103. Универсализированный культ Атона можно называть монотеистическим лишь по ассоциации, а не по сути: богов было два, а не один, — это Атон и Эхнатон.

Высокое достижение Эхнатона, уверял Фрейд, удачно заимствовали сообразительные евреи для притязания на особое избрничество. Но древняя вина давала себя знать, а чувство вины нарастало. Из-за этого апостолу Павлу якобы пришлось придумать «фантастическую доктрину» искупления от первородного греха и объявить казненного Иисуса нужным Избавителем. Короче, христианство создал, но Фрейд, религиозно гениальный еврей Павел, понявший, что от проблемы изначальной вины никуда не уйти, и вовремя заметивший окостенение тогдашнего иудаизма.

Приведем пример не поддающегося обоснованию рассуждения Фрейда, где легенда об убийстве евреями своего неизвестного праотца усугублена легендой об убийстве евреями еще и Моисея: «Судьба поставила еврейский народ перед великим и преступным деянием прадревности, отцеубийством, предоставив повод повторить его на личности Моисея, выдающейся отцовской фигуре. В данном случае имел место "по поступок" вместо воспоминания, столь часто происходящего во время аналитической работы с невротиками. На побуждение к воспоминанию, внушенному евреям учением Моисея, они реагировали, однако, отрицанием своего поступка, остались при почитании великого отца и заградили себе тем самым доступ к точке, от которой позднее Павлу предстояло строить продолжение праистории»⁷.

Подобные атеистические объяснения убоги, не говоря о навязчивом стремлении Фрейда видеть в высоких духовных исканиях криминально-блудную грязь. Фрейда успешно критиковали те антропологи, этнографы и историки, которые хорошо знали, насколько реальная религиозная жизнь древнего мира отличалась от произвольной картины Фрейда. Да и по сути ясно, что поклонение тотемам, если оно где-то было, — это ре-

⁷ Фрейд З. Психоанализ, религия, культура. М.: Ренессанс, 1992. С. 213. Примечательна ссылка на судьбу, которая курирует преступления. Другие отсылки к судьбе: ненавистное для феминисток заявление «анатомия — это судьба». Отвернувшись от Бога, Фрейд, как часто бывает, готов все сдать судьбе.

зультат далеко зашедшей религиозной деградации. Но в атеистической атмосфере «сексуально озабоченной» культуры XIX–XX вв. фрейдистские объяснения оказались востребованы. Тем более в атмосфере западной так называемой «сексуальной революции» второй половины XX в., пропаганду которой о. Александр Мень однажды назвал «древнейшей в мире профессией». За этим стоит утрата смысла жизни и подлинных ценностей, возвращать которые людям Фрейд и не собирался⁸.

Сравнивая постхристианскую культуру с древними языческими цивилизациями, признаем ее неоязыческой. Древнее ханаанское язычество ветхозаветные пророки оценили как блуд (блуд на высотах, в рощах и пр.), который втягивал в блудную измену единому Богу большое число представителей богоизбранного народа. Своеобразное подтверждение оценки пророками языческой культуры как блудной дает Платон в скандально известном диалоге «Пир». Платон рисует колоритную картину, согласно которой чуть ли не все виды человеческой деятельности той культуры эротичны: все они — от металлургии и земледелия до музыки, медицины, магии, ведовства и ритуальной практики — пронизаны воздействиями демона Эроса.

Платон справедливо упрекнул бы Фрейда в примитивизации эротики⁹, но его эротическая доктрина озадачит не меньше. Платона в «Пире» хотелось бы назвать «имиджмейкером» и эстетизатором для «демона великого» Эроса, исполнившим дело с большим мастерством, если бы именно это было его задачей. Но нередко его так и воспринимали и с энтузиазмом откликались на предложенное им роскошно упакованное эротическое искушение¹⁰. Но помимо искушения есть в «Пире» и значимые вещи. В современной постхристианской культуре есть немало

⁸ Франкл объяснял это потерей смысла жизни: «В американском журнале можно прочесть: “Никогда в мировой истории не было страны, столь озабоченной сексом, как Америка сегодня”... Это подтверждает гипотезу, что средний американец в еще большей степени, чем другие, охвачен экзистенциальной фрустрацией и потому стремится к гиперсексуальной компенсации. В этом свете понятны и результаты импровизированного статистического исследования, проведенного среди моих студентов в университете Венской медицинской школы, которые показали, что 40% австрийских, западногерманских и швейцарских студентов испытали экзистенциальный вакуум на собственном опыте. Среди американских студентов, посещающих лекции, эта цифра составляла не 40, а 81%» (Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. С. 309).

⁹ Эрот высший — от «Афродиты Урании» (небесной), а низший от блудной «Афродиты протонародной». Платон упрекнул бы Фрейда за отсутствие Эроса высшего, без которого не понять культуру, так что Фрейду достается возня в грязи низшего Эроса (см.: Вышеславцев Б.П. Этика пресображенного эроса. М.: Республика, 1994. С. 45 и сл.). Этот автор идеализирует Платона, как и Эроса (Эрос — психическая энергия в отличие от демона Эроса). Эрос подан как «жажда рождения Богочеловека» (с. 46), что, быть может, и неплохо, чтобы отстраниться от Фрейда и Платона, но звучит все же декларативно.

¹⁰ Пусть читатель не думает, что автор ничего хорошего у Платона не заметил. Речь идет только о соотносимости Платона с Фрейдом для оценки языческой и неоязыческой

подтверждений тому, что Платон описал в «Пире», а именно, ее пропитанность назойливой «сексуальной озабоченностью», как в древнем язычестве, вплоть до оправдания геев. Фрейд по-своему подтверждает такую оценку, правда только в узком плане психопатологии, крепко замутив своими грязными домыслами. Не исключено, что ветхозаветные пророки, если бы они вновь пришли, дали бы современной культуре оценку, аналогичную для Ханаана и для евреев, изменявших Богу.

В наше время мало кто воспринимает всерьез Фрейдовы схемки, кроме разве таких, как Борис Парамонов с радио «Свобода». Не раз писали, что многое из того, что Фрейд подает как «факты», в действительности сильно перегружено его доктриной, идеологизировано и мифологизировано, особенно если факты обобщаются. Когерентность (внутренняя связность доктрины) у Фрейда есть, но этого мало для истинности¹¹. Тем не менее, многим из тех, кто оценивал работу Фрейда как грубую и низкопробную, понравился его рефрен. А именно, религия годится только для психологически незрелых, умственно неадекватных, морально фальшивых, социально неадаптированных лиц и всяких неудачников, чьи неизбывные амбиции и порочные желания не соответствуют их ограниченным возможностям. Немало нецерковных интеллектуалов и поныне считают религию формой психопатологии — то безобидной, то «вялотекущей», то опасной¹².

Сам Фрейд о психопатологичности религии как бы и не говорил — в конце концов его формула «религия — это универсальный невроз» трактует религию как расстройство, как конфликт между скрытыми желаниями и самосознанием человека, его разумом. Но психические расстройства — дело, надо думать, временное, а религия для огромной части рода человеческого существует практически всегда, а это заведомо больше, чем просто расстройство, не уводящее слишком далеко от нормы. В действительности религия связана с глубинным средоточием человека, с его сердцем, куда неврозы не проникают.

Когда Фрейд издевательски писал об отношении невротика к отцу земному и Отцу Небесному, он, сам того не понимая, наткнулся на дей-

культуры. Фрейда сопоставлял с Платоном не только Б. Вышеславцев, но и С. Франк (см.: Франк С. Психоанализ как мирозерцание // Путь. Р., 1930. № 25. С. 36–37).

¹¹ О закрытости психоанализа для критики см. работы А.М. Руткевича.

¹² Подобное встречается и среди церковных либералов с завышенными притязаниями. См., напр., во многом справедливый отклик Н. Павловой на рассуждения о. Александра Борисова о православном благочестии (Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда». М.: Одигитрия, 1996. С. 24–25). По неприятному личному опыту знаю, что в этой среде легко заработать диагноз психопата (бесстыдный и непрофессиональный) за почитание Божией Матери, государя императора Николая II, оптинских старцев и пр. Цель такого «диагностирования» проста — послать подальше «неудобного» человека как «потенциальный источник проблем».

твительно серьезную проблему: человек, у которого в детстве и юности были ущербные отношения с земным («биографическим») отцом или кто и вовсе его не знал, с трудом воспринимает Бога как небесного Отца. Запечатлевшийся в душе образ недостойного, жестокого или изменившего семейному долгу земного отца значительно блокирует готовность сердца открыться Отцу небесному, тогда как образ доброго отца располагает. Понятно, сколь велика ответственность отцов за детей.

Фрейд знал своего отца не с лучшей стороны, чем в основном и объясняется его атеизм. Атеизм Фрейда — не результат серьезной работы разума, напротив, он — всего лишь средство выражения замаскированной и упорной вражды и презрения к собственному отцу. Фрейд, следовательно, не отследил, почему он упорствовал в атеизме. Возможно, что у других атеистов тоже были, как говорят, «дефективные отцы». Подтверждение этого искали в биографиях атеистов, что, впрочем, нуждается в более полных исследованиях. Личность, вообще говоря, достаточно свободна, чтобы принять Отца небесного вопреки неадекватности отца земного, особенно если речь идет о серьезной вере.

Заслуживает внимания вопрос о нравственной ответственности аналитика. Например, действуя по Фрейду, он предлагает клиенту признать, что еще в детстве он имел блудные желания к матери и ненависть к отцу (так называемый «комплекс Эдипа»). Чтобы убедить клиента, аналитик «помогает» ему «вспомнить» свои грязные кровосмесительные желания, чтобы клиент «убедился», что еще ребенком он был блудлив и зол, как закоренелый «бабник». Метод, разумеется, мерзкий. Аналитик действует здесь как развратитель.

Юнг возражал, что сыну естественно идентифицировать себя с отцом, дедом или другими предками, а не разжигать в себе похоть к матери и ненависть к отцу. Аналитик может искусственно вызывать псевдовоспоминания о том, чего не было, стимулируя воображение клиента, неосознанно склонного выдать ожидаемое. Психика человека может порождать образы. Эксплуатируя генерирующую способность, аналитик влагает свое и делает его зависимым от себя. Клиент не становится нравственно зрелой личностью, а может дойти до худшего состояния.

«Весьма трудно установить, сколько психоаналитик, помимо своей воли, внушает пациенту. Безусловно, это явление играет более значительную роль, чем до сих пор признавали в психоанализе», — писал Юнг еще в 1913 г.¹³ Нужно отметить, что и сам Юнг не может избежать таких же упреков себе, какие он адресует фрейдистам. Но всегда есть возможность противодействовать недопустимому вторжению в свою душу.

¹³ Юнг К.Г. Критика психоанализа. СПб., 2000. С. 230-31.

Фрейд смотрел на психику глазами психопатолога и видел ее состояние жалким и убогим: бессознательное давит на сознание, делая волю и разум зависящими от грязных запретных страстей. Личность не знает, зачем ей жить и что делать, она потеряла святыни и подлинные ценности, ее несет неведомо куда, она озабочена лишь собой и своими болями. Это описание душевного развала. Если такой «развальный материал» использовать для конструирования того, какой должна стать психика после ее психоаналитической обработки, то не следует ждать высоких результатов. Это мы и видим у Фрейда. Ю.Н. Давыдов это выразил так: «Фрейд как психоаналитик имел дело прежде всего с больным сознанием, продукты распада которого продолжали жить воспоминаниями об этом сознании, отражая его, как свет угасшей звезды. Таков неизбежный результат «обращения» аналитической проблемы осмысления процесса распада нормального сознания в проблему «метапсихологическую» — проблему реконструкции этого сознания, отправляясь от продуктов этого распада, принятых за воплощение его «глубинно психологической» сущности»¹⁴. Продукты деградации Фрейд принял за чуть ли не норму для всех людей.

И еще один вопрос. Бессознательное не просто создается психологами. Допустимо думать (и христианская аскетика на этом настаивает), что оно вовсе не автономно, но подвержено действию каких-то духов, которые проникают в психику человека помимо его воли. Человек может догадываться об этом и соответственно реагировать, если располагает нужным духовным опытом. Прежде всего, это относится к демоническим инспирациям.

Когда аналитик говорит о безличном бессознательном, он говорит о нем от имени своего профессионального сообщества, далекого от Христа и Церкви. Например, что бессознательное важнее личностного мышления и волевого выбора, что работают такие-то комплексы и архетипы, что есть безличное веление судьбы, от которого не уйти, и с этим клиент должен согласиться, если у него не хватит мужества дать отпор. Если клиент критичен, дорожит свободой духа и защищает свои святыни от грязных посягательств, он не уступит аналитику своего права и долга по главным жизненным вопросам думать и решать независимо от него. Если он не позволит моделировать или переделывать свою душу по непрошеным схемам, то аналитик ничего не сможет сделать.

Неадекватно выраженную правоту Фрейда, нуждающуюся в корректировке, видят также и в следующем¹⁵.

¹⁴ Идеалистическая диалектика в XX столетии. М.: ИПЛ, 1987. С. 287.

¹⁵ Мы привлекаем работу православного американца Дж. Морана «Православие и современная глубинная психология» (в сб.: Православие в современном мире. СПб.: Але-

Во-первых, Фрейд понял, что, вопреки гуманизму, идеализировавшему человека, его природа повреждена в своей глубине. В подсознании гнездится своего рода «змеюшник» блудных желаний, грязных страстей зависти, злобы и властолюбия, лживость, стремление к смерти (тапатос), агрессивность и несокпаемые маскировки всякой дряни под что-то высокое и чистое. Фрейда относят к числу тех, кто в XIX в. успешно похоронил гуманизм — вместе с Марксом и Ницше.

Во-вторых, Фрейд прав, когда говорит о том, сколь упорно и сильно не желает человек дать себе трезвую самооценку, признать, что помянутый «змеюшник» действительно есть, и захотеть по-настоящему стать другим. Фрейд предъявил светской культуре то, что она отрицала в борьбе с христианством: первородный грех существует. Уродлива лишь форма проявления.

В-третьих, Фрейд прав, что страсти порождают интенсивную работу воображения, которое приносит человеку сомнительные удовольствия, например, наслаждение блудными образами и мечтами, упоение картинами злобной мести обидчикам и пр. Работа греховного воображения давит на разум и волю человека. Страсти и образы группируются в долгоживущие комплексы, установить разумный контроль над которыми человек не в силах. (Образы святости как дисциплинирующие и переориентирующие работу воображения, таинства и благодать — не Фрейдовы темы.)

В-четвертых, по Фрейду, человек обречен на душевную расколотость, например, между мерзкой глубиной и внешней благопристойностью. Психоанализ не избавляет от раскола, а пытается — не очень эффективно — научить жить пристойно, лавируя в опасной ситуации и регулярно смягчая давление снизу через терапию¹⁶. Обречена на расколотость также и цивилизация.

В-пятых, когда Фрейд говорит об изначальной вине, он не ставит вопроса о ее прощении или наказании, а говорит только о терапии, которая исцеления не обещает и не приносит. Божье прощение греха при этом не рассматривается.

В-шестых, не лишне вспомнить о Фрейде, когда речь идет о темных формах религиозного опыта, о неудачных попытках вырваться из-под их власти, о прельщениях, когда духовные переживания (или то, что ими считается) замутнены оккультизмом и эротикой. В таких случаях допустимо говорить о психологических проекциях на небеса образов

тейя, 2005). Автор не бесспорен, поэтому, не занимаясь детальным разбором, мы используем его статью избирательно.

¹⁶ Задачу психоанализа Фрейд трактовал так: истерическое бедствие превращать в нормальное несчастье.

из глубин непросветленной психики, скажем, у нецерковного или мало воцерковленного визионера. Фрейд говорил о примитивных проекциях образа авторитарного земного отца как о продуктах псевдорелигиозного воображения. Бывают проекции другие. Например, при отсутствии чистоты сердца душевная тоска одинокого мужчины по женскому восполнению себя (или соответствующая у женщины) может ассоциироваться с образами любящей «неземной Девы», а то и «богини» (или, соответственно, «небесного возлюбленного»).

О. Сергей Булгаков писал об А.Н. Шмидт, имевшей подобные видения: «Она, по духовной или философской неопытности, или же в состоянии “прелести”, свою женскую мистику, имеющую имманентно человеческое антропологическое значение, неправомерно и без достаточной критики проецировала в область трансцендентного»¹⁷. Он писал и о видениях «Девы радужных ворот» у Соловьева, отмечая, что его постоянно сопровождала мутная «астральная атмосфера». Булгаков допускал демоническое влияние, когда визионерские образы не просто «генерируются» психикой, а сочетаются или наполняются от тьмы внешней. Все это за пределами Фрейда.

В-седьмых, Фрейд мог не понимать, что блудная эротика *libido* — это падшая любовь, но не любовь подлинная. Но даже в падшей форме любовь остается многоплановой, а не такой примитивной, как у Фрейда, и тут есть известная правота Платона, который понимал, что важнее любовь к истине, к подлинному благу, к подлинной красоте. Человек, в конце концов, сильнее своей сексуальности, вопреки Фрейду. Любовь ценна сама по себе, а сексуальность — только одно из ее средств. И есть любовь к Богу — глубинная душевная сила, основа всех видов любви, которые Бог готов поднять и очистить.

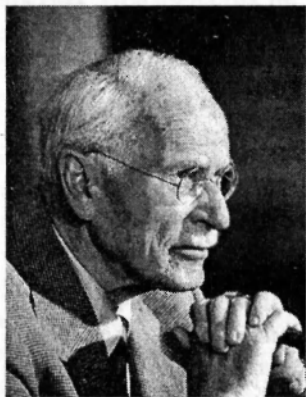
С точки зрения феноменологии Фрейдово *libido* следует характеризовать как результат его редукционистской установки сводить любовь к сексуальности, с переводом в русло порока. Экзистенциалист скажет, что в психоанализе клиент считается объектом, а не экзистенцией. Любовь, если говорить философски, — онтологична, вводит в глубины Бытия, в сопричастность Бытию. В персоналистических терминах, любовь — самый ценный вид отношений между личностями, а также между личностями и Богом. А христианам и без философии ясно, что если Фрейд принял искушение считать блудную страсть определяющей в человеке все, то слушать его не стоит. Кто нашел силы отвергнуть искушение, лучше понимает его суть, чем тот, кто принял.

¹⁷ Булгаков С. Тихие думы. М.: Республика, 1996. С. 81.

И тем не менее Мераб Мамардашвили писал: «...Есть все-таки в психоанализе и нечто в принципе невоспроизводимое, несообщаемое»¹⁸. Другие авторы отмечали, что Фрейд знал не только грязную эротику, но и возвышенную любовь, что он расчищал душу от всего, что лишает ее способности к возвышенной любви, предлагал «исцеление через любовь».

На исцеление рассчитывать не стоит. Быть может, сам Фрейд был глубже и серьезнее распространившегося после него фрейдизма. Известны его слова Бинсвангеру: «Я остановился лишь на первом этаже и подвале всего здания». И о религии: «Я уже нашел в моем невысоком домике место, куда поселить религию». «Домик» он оценил как невысокий, а в других письмах он его называл еще «маленьким подземным». С наследием Фрейда могло произойти то, что Бердяев назвал объективацией. Мамардашвили сначала назвал «феномен Фрейда» чудом¹⁹, а затем процитировал слова Фрейда своим коллегам, когда они сходили с корабля, приехав в Штаты пропагандировать свою доктрину: «Они (американцы — Л.В.) еще не знают, что мы привезли чуму»²⁰. Многие признают, что Фрейд не любил Бога и людей, не ценил достоинства личности. Но не будем исключать, что возможен другой психоанализ, мотивированный любовью к Богу и ближнему.

§ 2. Карл Густав Юнг об архетипах и дэймонах



Швейцарский психиатр Карл Густав Юнг (1875–1961) поставил своей целью объяснить духовные переживания, религиозные чувства и видения через работу коллективного бессознательного. Дистанцируясь от одиозного Фрейда и поставив ему диагноз невротика высшего класса, Юнг обратил внимание на то, что подсознание у Фрейда — это просто свалка всякой дряни — грязных запретных желаний, психологических травм и пр. В действительности в подсознании есть немало другого. В подсознании могут уходить или вытесняться

¹⁸ Мамардашвили М. Необходимость себя. М.: Лабиринт, 1996. С. 347.

¹⁹ «По-моему, когда читаешь Фрейда, то ясно видишь, что это некое чудо. А чудо, как известно, невоспроизводимо и непередаваемо. И нас спасает только то, что чудо все же случается. Что бывают подобные чудеса» (там же).

²⁰ Там же.

расположенность сердца человека к Богу при атеистическом выборе воли, жажда смысла жизни, которая не умирает в увлечениях деньгами и удовольствиями, жажда истины и нравственной правды. Но не всякое забывание следует приравнивать к вытеснению постыдного в смысле Фрейда, тем более, что сами забывания и воспоминания относятся к тому, что понято, а понимание формируется в общении.

Юнг отмежевался от Фрейда также в вопросе, как понимать *libido*: для Фрейда это блудная страсть («сексуальная энергия»), для Юнга — психическая сила, которая совсем не обязательно работает на похоть.

Кроме того, Юнг заявил, что обнаружил в бессознательном тот глубинный слой, который является общим для всего человеческого рода. В нем таятся «архетипы» (греч. первоформы) — скрытые глубинные структуры коллективного бессознательного, которые влияют на сознание. Это «формы без содержания», весьма активные, вызывающие интенсивные переживания непроизвольного характера²¹. Они безличны, т.е. одинаковы для всех людей. Они мотивируют поведение человека, активизируются, когда встречаются подходящие ситуации. Эта активизация, считал Юнг, неподвластна воле и разуму человека, она ведет его по нужному ей пути, если человек ей отдается, или же доводит его до невроза и более тяжелых душевных состояний, если он сопротивляется.

Архетипы поданы как «вещи-в-себе» Канта. Они ненаблюдаемы, но порождают в сознании определенные образы, типичные для представителей самых разных времен, народов и культур, и поэтому их можно исследовать. Архетипические образы могут осознаваться при сновидениях, при воздействии наркотических средств, в критических жизненных ситуациях, на творческом подъеме, в религиозных переживаниях (или тех, которые считают религиозными), в визионерском опыте у мистиков. Они характерны для мифов народов мира. Их содержание — космогонического, антропологического и эсхатологического характера. Они направляют фантазию поэтов, писателей, художников, о чем те могут не догадываться.

Приведем ряд примеров архетипических образов. «Второе рождение», которое в языческих религиях связывается обычно с работой кого-то из богов (фараон дважды рожден, Геракл усыновлен Герой и пр.). Младенец-старец, обладающий божественной мудростью. Двойник (или близнец), который постоянно следует за человеком (например, отвратительный Горлум с Фродо у Толкиена — от него не

²¹ Архетипы Юнга ни хороши, ни плохи, их качество определяется, когда они соединены с каким-то содержанием. «Архетип формален, он есть форма, феноменологическая структура» (Аверинцев С.С. «Аналитическая психология» К.Г. Юнга и закономерности творческой фантазии. // О современной буржуазной эстетике. Сб. ст. Вып.3. М.: Искусство, 1972. С. 127).



избавишься, пока не победишь). Есть еще архетипы анимы и анимуса. Анима — нечто бессознательно женское в душе мужчины, соединяющее черты разных женщин (матери, сестры, дочери, любовницы, жены), анимус — бессознательно мужское у женщины, идеальный образ мужчины. Визионеры-мужчины, когда видят «нездешних» дам, получают их эротичные образы, с точки зрения Юнга, от анимы²², а визионеры-женщины, соответственно, — от анимуса. Идеалом Юнг считал сбалансированное сочетание женского и мужского — с преобладанием в мужчине мужских черт, а в женщине женских, но так, чтобы нечто от

другого пола не подавлялось. Иначе, если человек это не примет с пониманием, будет односторонность его характера, невыраженность творческих возможностей и пр.

Есть еще архетипический образ «тени», темной стороны каждого человека, его сумрачной, как предписывают думать, животной стороны, унаследованной в ходе эволюции. Человек не может от нее избавиться, но склонен оставаться в иллюзии, что он прав, непогрешим, как если бы тени не было.

Особо важны круг или округлые формы, которые символизируют целостность души. С ними связан архетипический образ первочеловека, изначального великого существа, Антропоса, человекобога или сверхчеловека. Юнг говорил об архетипе самости (нем. *das Selbst*), придавая ей принципиально важное значение. Путь от эго к самости он назвал «индивидуацией». Личность он понимал, как «маску», считая, что она является не более чем выражением социальной принадлежности. Развитие личности означает раскрытие самости. При этом эго и самость взаимно согласовываются.

Архетипические переживания, по Юнгу, «высоко эмоциональны», они «нуминозно властвуют» над сознанием. У Рудольфа Отто нуминозность означала как светлое чувство благоговейного страха и трепета, так и сумрачно-дионисийское, демоническое. Юнг взял от Отто худшее. Красота и величие сочетаются в архетипических образах с мраком гнетущей силы. Они вторгаются в сознание без ведома и согласия человека, отстраняют его разум и волю и превращают в жертву архетипов.

²² Именно так он и интерпретировал бы видения «нездешних дам» у Вл. Соловьева, А. Блока и др. Больше оснований считать эти видения демонически-эротическими, инициированными извне психики.

Если прорывы архетипических действий слишком часты, чувство реальности заметно ослабляется и психика дестабилизируется. «Нет такого безумия, жертвой которого не становились бы люди под властью архетипа»²³. Несмотря на опасности, Юнг оценивал архетипические силы как благотворные. Если вдумчиво и осторожно выводить их в план сознания, тогда, утверждал он, давление бессознательного ослабляется и психика становится устойчивее.

Нужно, по Юнгу, грамотно себя вести, когда вторгаются превосходящие нас силы, а этому лучше всего учиться у религий, далеких от христианства. Мировые религии хранят тщательно наработанный опыт правильного расходования и нейтрализации энергии бессознательного в ритуально-культовой, аскетической и молитвенной практике. И чем сложнее и богаче внутренний мир религии, тем эффективнее она справляется с давлением бессознательного. Мир ритуалов, символов, мифов и доктрин упорядочивает энергетику архетипов, стабилизирует психику и дает возможность идти по наработанным религиями путям в стороне от зон высокой степени риска.

Религиозные образы возникают, как он считал, при понижении интенсивности сознания, при отсутствии контроля со стороны разума и воли. Так было, думал Юнг, у древнего человека, так же должно быть и теперь: «...При помрачениях сознания — во сне, при душевных недугах и т.п. — на поверхность выходят такие психические продукты, которые несут на себе все приметы дикарского состояния души»²⁴. Религия, тем самым, архаична, но архаику эту нужно принимать максимально всерьез, иначе она заставит уважать себя странными и безжалостными способами.

Религиозные ритуалы выросли из архетипического опыта и воспроизводят его менее интенсивно и регулярно. Гарантий успешности воспроизведения, конечно, нет. Но если отказываться, результат будет, по Юнгу, ужасным — невроз и другие формы патологии. С ритуалами тесно связаны мифы и религиозно-мистические доктрины. Символически-ритуальный мир создает защитную стену против архетипической

²³ Юнг К.Г. Аналитическая психология. Прошлое и настоящее. М.: Мартис, 1995. С. 77. Юнг связал фашизм с «архетипом Вотана», одного из демонов («героев») германской языческой мифологии. Фашизм — национальное безумие. Гитлер — пациент, а Европа — семья пациента, «власть Гитлера не политическая, она *магическая*», «он подобен человеку, который внимательно прислушивается к потоку внушений, нашептываемых голосом из таинственного источника, и затем действует *в соответствии с ним*» (с. 175–177). Итог довоенных рассуждений Юнга: «Я предлагаю направить его на Восток. Переключить его внимание с Запада и, более того, содействовать ему в том, что удержит его в этом направлении. Послать его в Россию. Это логичный курс *лечения* для Гитлера» (с. 188). В высшей степени криминальная терапия для политического преступника такого масштаба!

²⁴ Там же. С. 125.

жути. Входя в защищенный и упорядоченный мир религиозной культуры, человек получает относительную безопасность.

Религиозный опыт, по Юнгу, не является опытом освобождения человека от давящих демонических сил. Религия — это продуманная и упорядоченная форма зависимости человека от бессознательного. Вопрос, истинна ли религия, Юнг замещает на вопрос ее психологической успешности для созидания защитной стены. Христианство он не считал лучшей религией.

Запад, согласно Юнгу, постоянно рвал свои связи с бессознательным, следствием чего стали социально-психологические катастрофы XX в. Для их подготовки в Германии многое сделали Реформация и Просвещение. Отвергнув старую католическую традицию, богатую символизмом, Реформация резко упростила духовную жизнь протестантов, лишив их большей части былых возможностей справляться с архетипами. А Просвещение перекрыло те немногие оставшиеся пути сброса давления снизу, которые еще пощадила Реформация. А раньше, как он думал, христианские церкви пытались монополизировать всю работу с бессознательным, отвергая то, что, с его точки зрения, хорошо зарекомендовало себя в язычестве, гностицизме, оккультизме, алхимии и астрологии. Понятен призыв вернуться к забытому.

Внутренний опыт, ставший для Юнга источником его идей, сводится, как он сам описывал, к следующему:

— Расставшись с Фрейдом, он решил «открыться бессознательному», отдал ему свой внутренний мир и позволил ему говорить через сознание. «Я был принужден пропустить через себя весь этот поток бессознательного, который нес меня куда-то, и я не имел ни малейшего представления — куда»²⁵.

— Мощный «раскаленный поток» нес его через зоны экстремального риска. Его спас от развала психики личный даймон по имени Филемон (Филемон у нынешних переводчиков)²⁶. Даймон научил Юнга, как правильно себя вести, когда риск запределен.

— Цель пути — это самодостаточность и цельность души, «замкнутая самость»²⁷. Признав «целительную силу» этого открытия, Юнг завершил поиск. «Самодостаточность, самость — архетипический смысл

²⁵ Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Киев: AirLand, 1994. С. 198.

²⁶ «Филемон был язычником и принес с собой какое-то египетско-эллинское настроение с оттенком гностицизма... Психологически Филемон представлял для меня некий высший разум... Затем Филемона сменил другой образ. Я назвал его Ка. В древнем Египте «король Ка» был существом, принадлежащим стихии земли, ее духом... В выражении Ка было что-то демоническое, я бы сказал: мефистофельское... Он представлял себя так: «Я тот, кому боги назначили хранить золото» (там же. С. 184–186).

²⁷ Там же. С. 198.

и принцип определения себя в этом мире»²⁸. К самости и идет, как он решил, «религиозный инстинкт», с содействием даймонов.

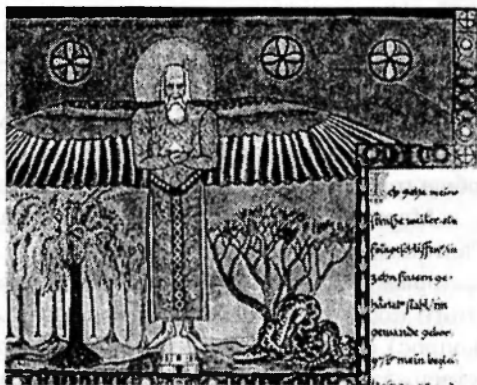
— Открыв самость, Юнг принимает и предлагает другим принять известное предложение «будете как боги». Она и есть, заявил он, некое «внутреннее божество», которое притязает на всего человека и нужно вступить в «новейший завет» с ним для восстановления изначальной цельности души, утраченной на заре истории.

— Религиозная вера означает, согласно Юнгу, принятие нуминозной его власти, власти его как архетипа, чье действие невозможно преодолеть разуму и воле человека.

— Прохождение этого пути имело для самого Юнга судьбоносный характер. Это был путь, «которого мне не миновать», это веление судьбы, за послушание которого ждет «гнев богов и устранение непослушных голов».

Итог этого пути Юнг считал самым важным в своей жизни. Прочие 45 лет его жизни были посвящены обработке полученного опыта. Юнгианский путь следует признать демонизированным. Юнг презирал «малых сих», тех, кто не идет путями экстремального духовного риска²⁹.

Юнг считал Бога (или, точнее, то, что люди думают о Боге), результатом работы определенного архетипа, который заставляет думать, что Бог — это двойственная реальность, в нем есть свет и тьма, начало Хрис-



²⁸ Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. С. 200.

²⁹ Вот свидетельство о себе: «Побуждаемый своим даймоном... поистине достигнет «нехоженого, недоступного», где его не поведет ни единый надежный путь, где ни единый дом не раскинет над ним свой спасительный кров (дом Церкви. — Л.В.). Не найдется также никакого закона, если он вынужден будет очутиться в такой ситуации, которую не предусмотрел (например, коллизию долга), от чего так просто не отделашься. Обычно экскурсия в «no man's land» (англ. ничья или нечеловеческая страна) длится до тех пор, пока коллизия такого рода (между личным поиском и общепринятыми нормами. — Л.В.) не заявит о себе, и скорехонько оканчивается, как только се удалось почувствовать загода. Если затем кто-то пустится наутек, я не смогу поставить это ему в вину. Но и то, что он собственную слабость и малодушие вменит себе в заслугу, — этого я тоже не одобряю. А поскольку мое презрение не доставит ему в дальнейшем никаких неприятностей, я могу спокойно высказать его» (Юнг К.Г. Феномен духа в искусстве и науке. М.: Ренессанс, 1992. С. 291). Юнг изображает себя свободно идущим по высокому пути. Но состояние его души бедственно.

тово и начало Люциферово. Тому, как Бог Сам открывает Себя, а именно, что «нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин. 1.5), Юнг не придал значения. Задана установка не искать Бога вне архетипов и на то, что не важно, идет ли речь о едином Боге или же о любом языческом боге. Критическую функцию мышления Юнг свел на нет, хотя сохранение бдительности, вообще говоря, не считается в религиях задачей неосуществимой.

Мартин Бубер, цитируя Юнга, писал, что Юнг понимает Бога «как «автономное психическое содержание», т.е. не как бытие или сущность, которым соответствует психическое содержание, а только в качестве этого последнего»³⁰. Юнг мог говорить (верно или неверно — особый вопрос) о том, каков образ Бога в психике человека, но он не вправе утверждать, что нет Бога за пределами психики. Бог — «совершенно Иной» для психики. «Юнгу также известно, — продолжает Бубер, — «взаимное и неизбежное отношение между человеком и Богом»; однако при этом он считает, что человека следует рассматривать как «психологическую функцию Бога», а Бога — как «психологическую функцию человека». Сознаюсь, я не в состоянии в «психологической функции Бога» — когда Бог на самом деле перенесен в сферу души и психологии, — видеть нечто хотя бы наполовину осмысленное»³¹.

Когда Юнг это утверждает, он переступает границы научной компетенции и совершает выбор против Бога во имя самости. Это Юнг выразил в словах как бы и не о себе. Бубер считал, что, по Юнгу, «современное сознание убегает от веры, а потому и от основывающихся на ней религий, как от чумы». То, что Юнг... отождествляет себя с «убегающим» от веры, «как от чумы», современным сознанием, несомненно для всякого внимательного читателя. И вот современное сознание обращается, согласно Юнгу, со своими «интимнейшими и глубочайшими надеждами» к душе. Это невозможно понимать иным образом, нежели так, что сознание не желает иметь ничего общего с исповедуемым в религиях Богом»³².

Юнг отошел далеко от понимания религии как живой и реальной связи с Высшим, а также от понимания основанности этой связи на истине³³. Далек он и от философского понимания мышления. Цель

³⁰ Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 388.

³¹ Там же. С. 388-389.

³² Там же. С. 391. Это соответствует часто цитируемым словам Юнга, что «Церковь — это место, куда не следует ходить», что Иисус — всего лишь человек, «не та личность, за которую мы Его принимаем».

³³ Отошел и был отведен. Вот его свидетельство об одержимости «демоном творчества»: «Во мне сидел некий демон, и в конечном счете это определило все. Он пересилил меня, и если я иногда бывал безжалостен, то лишь потому, что находился в его власти. Я никогда не мог остановиться на достигнутом. Я должен был спешить вперед, чтобы поспеть за моими видениями... Демон творчества был со мною неутомим и безжалостен... Я удивлен, я разочарован, и я доволен собой. Я несчастен, я подавлен, и я с надеждой

мышления — истина, а истина — сверхпсихологична. Стремление к истине и бескомпромиссность к ее искажениям и подменам — призвание и долг как философа, так и христианина. Согласно же Юнгу, мышление лишено внутренней свободы, это явление скорее душевное, чем духовное. «Спонтанность мысленного акта каузально зависит не от его сознания, но от его бессознательного»³⁴. Поиск истины, преодолевающий давление архетипов, не является для него призыванием разума и нравственным долгом личности. Мышление ли это?

Несколько слов о связи архетипа и мифа. По Юнгу, связь здесь прямая. В действительности, содержание мифов имеет разное происхождение. Творческая работа, создавшая мифы, при всей ее анонимности для нас, внесла в них те серьезные и высокие (даже у язычников) смыслы, которые невозможно редуцировать к принудительному действию низовой энергии архетипа. Тем более это относится к личностно развитому творчеству, которое обращается к вопросам, далеким от архаики, сколь бы ни был прав Юнг в том, что архаические образы присутствуют в творчестве писателей, художников и поэтов.

В частности, в мифах есть, например, то, что демоны или бесы — это нездешняя вражья сила, она приходит к нам извне и искушает нас, отвращает от истины, вводит в грех и подталкивает душу к гибели. По Юнгу, бесы — часть психики, их невероятно много, они архетипичны, и надо грамотно строить с ними отношения. Не случайно идеи Юнга нашли применение в трансперсональной психологии, в исследованиях так называемых «измененных состояний сознания», в New Age. Пропагандисты New Age широко распространили заявление Юнга, что кончается «век (эон) Рыб», к которому он отнес христианство, и наступает «век Водолея», где христианство уже не нужно, а переход к новому эону ведет через всеобщий «день гнева».

Вера означает у Юнга подчинение нуминозной (в худшем смысле слова, если вспоминать Отто) власти архетипа — власти гнетущей и превращающей человека в жертву чуждых сил³⁵. Благодаря Юнгу

смотрю в будущее. Я — все это вместе, и я не могу сложить все это воедино. Я не способен определить конечную пользу или бесполезность; я не знаю, чего стою я и чего стоит моя жизнь. Я ни в чем не уверен до конца. У меня нет определенных убеждений — собственно, ни о чем. Я знаю только, что я родился, и что я существую, что меня несет этот поток. Я не могу знать, почему это так. И несмотря на всю эту неуверенность, я чувствую некую прочность и последовательность в своем самостояньи и своем бытии» (там же. С. 351–353). Юнг в сумрачном духовном состоянии воспринимался как гуру-наставник чуть ли не для всей западной культуры.

³⁴ Самосознание культуры и искусства в XX в. М.; СПб., 2000. С. 133.

³⁵ Юнг К.Г. Архетип и символ. С. 133. Юнг считал себя ревнителем свободы личности, заявлял, что после разрушения древнего религиозно-символично-ритуального космоса государство становится на место Бога и строит систему социального рабства с культом

становится понятнее темноватая сторона концепции Рудольфа Отто и недооценка им того, что в религиях важны прежде всего подлинная духовность, светлая вера и надежда, религиозно-нравственное отношение к Высшему, духовное возрождение личности.

Не случайно Поль Тиллих настаивал, что христианская вера — это не результат действия бессознательного, вера является осью работы сознания, где воля человека должна утвердиться в следовании воле Божьей³⁶. Слово и заповеди Божьи обращены свыше к воле, разуму, вере, надежде, нравственной ответственности, к сознанию человека, а не к бессознательному. Они даны для конкретного исполнения, как подлинная опора для чувства реальности в духовных вопросах. Юнг же полагался на сумрачные нуминозные образы. Фрейд и Юнг совершили серьезную ошибку: сверхрациональное религиозное содержание они подали как субрациональное.

К сожалению, этого не учел католический автор Д. Даурли, когда написал: «Всякая теология, нацеленная на восстановление связи верующего с его божественными корнями, должна пойти на некоторую степень принятия юнговской антропологии, смело признав внутренний мир человека исходной точкой, из которой боги выходят на горизонты исторического сознания»³⁷.

Беда фрейдистов и юнгианцев в том, что они сдают мрачному духу судьбы, как язычники и гностики всех времен и народов. И это вновь повторяет постхристианская западная цивилизация и постмодернистская культура, совершившие измену Господу и Церкви. От мрачного духа освобождает подлинное поклонение единому Богу в Духе и истине. Напротив, Фрейд и Юнг увеличивают зависимость от языческого прошлого. Действительно, если мы позволяем образам бессознательного влиять на наши жизненные пути и выборы, мы налагаем на себя цепи и сокращаем свои возможности служить Богу и следовать Его путем.

преступного диктатора. Религии этому противодействуют. Платить за свободу приходится, однако, тем, что человек отдается во власть демонической судьбы.

³⁶ «Вера — это сознательный акт, и бессознательные элементы соучаствуют в создании веры лишь в том случае, если они приняты в личностный центр, трансцендирующий каждый из этих элементов. Если этого не происходит, если бессознательные силы определяют душевное состояние помимо централизованного акта, то вера не возникает, а ее подменяют принуждения. Ведь вера — это дело свободы» (Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: Юристъ, 1995. С. 135).

³⁷ Даурли Д., Эдинггер Э., Зеленский В. К.Г. Юнг и христианство. СПб., 1999. С. 27. Даурли принял юнгианское понимание христианства как отсталого и подлежащего переработке. Он не разобрался, не дал отпора аналитикам. Это тем более печально, если он священник и религиовед. Однако католический мир не лишен тех, кто лучше искушен в таких вопросах.

Фрейд, схематически говоря, сообщил нам, что духовная атмосфера постхристианской культуры насквозь блудная. Юнг добавил, что она еще и сильно демонизирована, и предложил отдаться демонам³⁸. Так и будет продолжаться в русле той великой измены Богу, которая совершена постхристианской культурой. Фрейд не хотел забираться в то, что он назвал «черной грязной ямой оккультизма». Юнг охотно погрузился в «яму» магии, алхимии, астрологии, каббалы и пр. и уверял, что нашел немало полезного. Сербский православный публицист и педагог Вл. Димитриевич оценил религию Юнга как «обновленное язычество»³⁹ и в этой оценке прав. Я не считаю, что такой оценкой перечеркивается все, что сделал Юнг. Для сравнения укажем на то, что языческие философы привлекли серьезное внимание древних апологетов, учителей и отцов Церкви. Какова ценность работ Юнга для психологии, психиатрии и психотерапии, пусть решат сами психологи. Но есть один вопрос: эффективна ли терапия там, где явна демонизация, и не слишком ли связана такая терапия с культивированием эго?

Целью аналитической философии Юнг считал обретение самодостаточности и цельности души. Этой цели соответствует у Юнга архетипический образ круга: круглое символизирует самодостаточность и цельность. Целостность у Юнга — это преодоление фрагментации души, от которой страдает современный человек, не способный внутренне собраться (собрать себя) и стратегически определить свой жизненный путь. Но в действительности этого мало. Как заметила Симона Вейль, нужно говорить о восстановлении цельности души как о подлинном духовном исцелении в древнехристианском смысле: «Исцеление в том, чтобы на нас снова снизошел дух истины»⁴⁰.

О. Георгий Флоровский обратил внимание, не имея в виду именно Юнга, на то, что символ округлости в «Пастыре» Ермы характеризует состояние душ, ориентированных на себя, на свою самодостаточность. Башня Церкви создается, напротив, из тех душ, которые хорошо пригнаны друг ко другу и образуют соборное единство. Округлые не согласуются между собой и с планом башни, они не годятся для дела Церкви: «В древнем символизме "округлость" была знаком отъединения, самодовольства и самоудовлетворения... И как раз этот дух самоудовлетворения и мешает нам войти в Церковь. Чтобы войти в соборность Церкви, мы должны "отвергнуть себя". Нам нужно справиться со своим себялюбием в духе соборности, дабы смочь войти в Церковь. И

³⁸ Франк признал мировоззрение Фрейда демоническим, опираясь на то, что Фрейд в одном из своих сочинений сам назвал демоническими садизм и стремление к самоубийству (Франк С. Психоанализ как мирозерцание // Путь. Р., 1930. № 25. С. 41).

³⁹ О психологии К. Юнга и прозе Г. Гессе. Пермь, 2001. С. 43.

⁴⁰ Вейль С. Укоренение. Письмо клирику. Киев: Дух і Літера, 2000. С. 235.

в полноте церковного общения *осуществляется соборное преобразование личности*⁴¹. И тогда человек освобождается от самости.

Феноменологи характеризуют подходы Юнга и Фрейда как редукционизм, который сводит высшее к низшему, объясняет духовное через душевное, а религиозный опыт — через психологию бессознательного или психопатологию. Редукционизм легко становится средством извращения и дискредитации религии и достоинства человека, ее сути, предмета и содержания, как это имеет место, например, в марксизме и фрейдизме.

§ 3. Поль Рикер и психоанализ



Поль Рикер (1913–2005) — выдающийся французский философ-герменевт. Он не считал Фрейда во всем неправым. Фрейд встречал немало псевдорелигиозных лиц, страдавших от неврозов, чья встреча с Богом не состоялась и кто действительно воображал Бога. Если работа с ними освобождала их от ложных представлений о Боге, Рикер считал это улучшением, даже если клиент превращался в атеиста. Действительно, зачем карикатурить образ Отца? Но такой человек был, по Рикеру, практическим атеистом и до сеансов. Он не искал единства с живым и истинным Богом, не искал Высшей правды, не думал об исполнении воли Божьей, а хотел пайти нездешнего покровителя и присоединиться к религии как социальному институту или подходящей тусовке.

Согласиться с Рикером, в общем, несложно, хотя остается сомнение в том, действительно ли мы вправе считать любого «клиента» тем, кто никак не озабочен вопросом об истине и спасении души. Карл Ясперс писал о нередко встречавшемся тогда фальшивом и циничном отношении психоаналитиков к своим клиентам⁴². Оно не исчезло и поныне. Не все аналитики, разумеется, таковы, но многие из них не смогут отклонить следующий упрек. Они создают видимость дружеского расположения, уважения и взаимного доверия, чтобы пациент открылся, поверил и позволил далее вести и обрабатывать себя. Они не намерены

⁴¹ Флоровский Г., *прот.* Вера и культура. СПб.: РХГИ, 2002. С. 530.

⁴² О настороженном отношении к подобным психологам см. интервью о. Андрея Лоргуса «Причины недоверия» и прот. Аркадия Шатова «Духовник и психолог: в чем разница?» («Нескучный сад». М., 2004. № 1(8). С. 22–25, 30–31).

быть друзьями своих клиентов, оценивают их как «ненормальных», а себя, разумеется, «нормальными», и если клиент это заметит, он заподозрит обман и вся их методика окажется безуспешной. Тем самым коммуникация исключается, вместо нее будут отношения, особой ценностью не отличающиеся.

Рикер напомнил старую (от Аристотеля и Гегеля) проблему господина и раба: «Для фрейдиста все состоит в жесткой детерминации со стороны фундаментальных символов, включая диалектическое отношение между Рабом и Господином. Эта сверхдетерминация совершеннейшим образом реализуется в отношении психоаналитика к своему пациенту, так что курс лечения можно истолковать как борьбу за признание, ведущуюся в неравных, неодинаковых условиях»⁴³.

Рикер заметил, что Фрейд, стараясь быть верным идеалам научности конца XIX в., говорил о механизмах бессознательного, об энергиях, законах, функциях, фактах. Но Фрейд не хотел быть просто ученым и сознательно пошел на мифологизацию, когда стал интерпретировать симптомы как символы бессознательного, а символы говорят о смысловых значениях, об интенциях, а не о механизмах и пр. Собственно, интерпретация и привлекла внимание Рикера.

Бессознательное, согласно Рикеру, не есть объект прямого наблюдения, к нему идут через сознание, через интерпретацию, которую создают воля и разум. Например, через факт вытеснения мы идем к признанию бессознательного. Но содержание того, что вытеснилось, это предмет воспоминания, а воспоминание уже не буквально факт, а его след, по которому факт воссоздается, конструируется и истолковывается. Поэтому сознание выступает как диагност бессознательного, его герменевт и терапевт: «...Бессознательное есть объект в том смысле, что оно “конституировано” совокупностью герменевтических приемов, которые его расшифровывают; оно не абсолютно, оно существует благодаря герменевтике как методу и как диалогу. Вот почему в бессознательном нельзя видеть некую фантастическую реальность, которая обладала бы чрезвычайной способностью мыслить вместо меня»⁴⁴.

Это означает следующее. Одним сторонам душевной жизни человека аналитик придает главное значение, а другим — вторичное. С этим должен согласиться клиент. Психоаналитик создает ему модель его бессознательного, он интерпретирует, конструирует и излагает ему, каково

⁴³ Рикер П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М.: Искусство, 1996. С. 25.

⁴⁴ Там же. С. 13. Психологи иногда говорят: бессознательное — это «конструкт» (Б.С. Братусь). Они привлекают его для объяснения своих наблюдений в соответствии с теми ценностями, которые приняты в их кругу.

его бессознательное. Придумывать он должен профессионально, а не по субъективному произволу. Но субъективизация здесь неустраима.

Вернемся, однако, к Рикеру. Сознание человека, писал он, ориентировано на будущее, пронизано *надеждой и доверием к будущему*, осмысливает прошлое в свете представлений о будущем. Здесь дух и свобода. Бессознательное же связано с образами прошлого, оно работает на зависимость от прошлого, отдает во власть судьбы. Бессознательное и, добавим к Рикеру, силы, действующие под видом бессознательно-го, искушают броситься в омут язычества, далеко не изжитого после 2000 лет возвещения Евангелия. Может быть, за это и нужно сказать спасибо Фрейд и Юнгу — за раскрытие неприглядной правды о том, сколь много от грехов старого язычества остается в людях несмотря на все великие культурные достижения.

В частности, Фрейд и Юнг не раз высказывались за судьбу и языческое послушание судьбе. Нынешняя постхристианская культура уважает судьбу, презирая Церковь, где Бог освобождает от власти судьбы. Согласно Рикеру, сознание — это история, а бессознательное — судьба⁴⁵. История открыта к будущему, она — не завершена ни на каком этапе. Судьба закрывает перед человеком цель и смысл, которые открываются ему в истории.

С этим нужно согласиться в первом приближении к истине. Негативную роль исследований бессознательного Рикер соединил с негативной оценкой прошлого, а также роли детства в жизни человека: «Человек — единственное существо, являющееся жертвой своего детства: человек — это существо, детство которого постоянно тянет его назад; бессознательное в таком случае выступает принципом всех движений назад и всех застойных явлений»⁴⁶.

Рикер, критикуя Фрейда, имеет в виду сведение психоаналитиками причин проблем взрослого человека к действию травмирующих впечатлений в детстве. Во многих случаях это оправдано, но нередко таким приемом незаметно или явно приписывается тому, что было у ребенка, тех смыслов, которые не соответствуют ребенку. Взрослые исследуют себя как взрослых, кивая при этом на детство. Но не напрасно ли «вешают» на ребенка свой негатив? Не «монтируют» ли ненастоящего «ребенка» из псевдовоспоминаний?

Рикер противопоставил прошлое будущему, на которое ориентирует история. Но разве прошлое только поработает? Да, по Фрейд и Юнгу, поработает. Однако никто не обязан их слушаться. Во-первых, прошлое неоднородно — в нем есть гнет древнего язычества, но есть и борьба с по-

⁴⁵ Рикер П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. С. 24.

⁴⁶ Там же. С. 20.

рабощением, которую совершает Промысел Божий, есть спасающее домостроительство. Во-вторых, как выразился Виктор Франкл, «прошедшее — это тоже вид бытия, и, быть может, самый надежный»⁴⁷. Никто не отменит то, что уже произошло. И если состоялось нечто кардинально важное для жизни человека, например, опыт спасения от греха, духовные свершения и победы, на это всегда можно опереться как на надежную поддержку ответственности человека, его верности Богу.

Психоанализ и аналитическая психология совсем не на это ставят свой основной акцент, они дают богатую символизацию описания зависимости от прошлого, от судьбы, от ее демонического духа. У сознания, справедливо возразил Рикер, есть другая символика, относящаяся к перспективе будущего. Рикер считал идеалиста Гегеля великим выразителем символики Духа. Можно это и оспорить. Едва ли Гегель — лучший ее выразитель. Были и другие. Но на фоне Фрейда и Юнга Гегель будет восприниматься, разумеется, именно как выразитель символики Духа (не Святого). Юнг, а тем более Фрейд, по Рикеру, не понимали, что есть две разных символики, разных по происхождению, по содержанию и по назначению, и списывали, каждый по-своему, символику Духа на символику бессознательного, некорректно редуцировали.

И здесь появляется еще одна проблема, выходящая за рамки оценки психоанализа и аналитической психологии. Прочитав Рикера: «Бессознательное — это источник, начало; сознание — завершение истории, апокалипсис»⁴⁸. Рикер предложил соединить начало и конец, преодолеть противостояние судьбы, где давит необходимость, и истории, где реализуется свобода. Это значит соединить символику бессознательного с символикой, раскрывающей духовную жизнь человека. Конкретнее, объединить Фрейда и Гегеля, но не по принципу дополнительности (Фрейду отдать нижнее в человеке, а Гегелю — верхнее), а по принципу их глубинного внутреннего единства: символика бессознательного и символика Духа на последнем пределе предстают у Рикера одним и тем же.

Рикер произнес слово «апокалипсис». Но это не относится к эсхатологии св. Иоанна Богослова. Здесь всего лишь Гегель. Напрашивается возражение: Христос есть Альфа и Омега, начало всех начал и конец всех концов. Это в метаистории. Рикер говорит не об этом, признавая к тому же, что он и сам не ведает, как объединить две символики: «Такое понять трудно, и я сам едва ли смогу понять это»⁴⁹. Гегель нигде не выходит в метаисторию, он не увидел Христа в качестве Альфы и

⁴⁷ Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. С. 164.

⁴⁸ Рикер П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. С. 24.

⁴⁹ Там же.

Омеги. Дух в понимании Гегеля повязан с мировой судьбой, а религию Гегель понимал как «несчастное сознание», как образно-эмоциональное мышление, которое не доросло до зрелости разума.

Символику Духа в понимании Гегеля следует отделить от эсхатологической символики. В конце концов, суд Божий и судьба — совершенно разные вещи, они не синтезируются. Или тогда нужно уйти из христианства куда-нибудь в феноменологию Sacrum'a, как у Мирчи Элиаде, где синтезировать эти две символики, наверное, удастся под знаком доктрины вечного возвращения в русле утонченно-языческого миропонимания высокого класса. Но Рикер призывает к другому — к профетической вере, место для которой, как он настаивал, расчищают такие, как Фрейд и Ницше. Они освобождают современного человека от ложных верований, сомнительных образов Бога и благочестивых маскировок непросветленной психики. Профетическая вера, пусть Рикер ее понимал протестантски, несет в себе ту эсхатологичность, от которой Гегель был весьма далек.

Вопрос, который тут нужно поставить Рикеру, таков: действительно ли Ницше и Фрейд хорошо расчищают? Не слишком ли много у них хулы на все святое, чтобы усомниться в качестве их работы? Не надо ли расчищать после них от того, что наворотили уже они? Не случайно Макс Шелер писал еще в 20-е гг., что их нужно рассматривать вместе с иррационализмом, антиинтеллектуализмом, ницшеанским панвитализмом, эротизмом, распространением темной мистики, «восстанием масс», фашизмом и «политикой Советской республики» как часть общемирового тренда к «де-сублимации», при которой дается ход низшим влечениям человека и примитивному менталитету против высоких образцов духовной работы. «Контркультуру», «сексуальную революцию» и New Age второй половины XX в. Шелер назвал бы дальнейшими этапами все того же тренда.

Почему это произошло? Шелер отвечает: в силу односторонности и несостоятельности западного религиозного идеала, в рамках которого задача сублимации не была поставлена и решена должным образом. В результате «застой инстинктов» (на нынешнем языке — «отстой») должен был взорваться. «*Восстание природы в человеке* и всего, что есть в нем темного, порывистого, импульсивного, — ребенка против взрослого, женщины против мужчины, масс против старых элит, цветных против белых, всего бессознательного против сознательного, самих вещей против человека и его рассудка — оно *должно было* когда-нибудь начаться!»⁵⁰

⁵⁰ Шелер М. Человек в эпоху уравнивания // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 112.

Шелер не считал, что этот процесс нужно хвалить или проклинать. Его надо пережить, как бы он ни был отвратителен, не теряя надежды на грядущее духовное возрождение. Задача этого процесса — довести дело дискредитации идолов Нового времени до того пункта, когда можно будет вернуться к тем вечным ценностям, которые были Новым временем отвергнуты, и тогда они вновь обретут жизненно важное значение для человека. А за ними, по Шелеру, стоит институт католичества. (Точнее, по раннему Шелеру.) В итоге дилемма Рикера и Шелера относительно того, где спасение Европы — в протестантском профетизме или традиционном католичестве. Дилемма эта, однако, не разрешима, если не ставить вопрос об истинном христианстве по ту сторону дилеммы. Поздний Шелер отказался от нее в пользу пантеистического представления о незримой солидарности сущих в вечном Духе.

§ 4. Измененные состояния сознания

«Измененные состояния сознания» (ИСС) издавна привлекают внимание психологов и являются предметом серьезного научного интереса. Вопрос, что относить к таковым состояниям, решается отчасти по некоторым психологическим критериям⁵¹, но больше путем сопоставления с тем, что следует считать нормальным состоянием, а норму (или набор нормальных вариантов) определяют как то, что получает общепринятую положительную оценку в определенной социальной среде или культуре в целом. Некоторые из ИСС в ряде культур, заметим, тоже получают положительную оценку, несмотря на то, что к норме их не относят. У нас, к сожалению, нет возможности разбирать здесь непростой вопрос, все ли, что «нормально», является хорошим во всех отношениях, и все ли, что «ненормально», следует считать плохим. Мы ограничим наш предмет рассмотрения.

Тот вид исследований ИСС, который стал широко известен в последние десятилетия и который затрагивает вопросы философии религии, — это исследования бессознательного с помощью психоделических средств, холотропного дыхания⁵² и некоторых других методов. Эти со-

⁵¹ «ИСС для каждого индивида — это то состояние, в котором он ясно чувствует характерные *качественные* изменения паттерна своего ментального функционирования» (Тарт Ч. Измененные состояния сознания. М.: ЭКСМО, 2003. С. 6). Критерий Тарта не бесспорен, потому что опирается на слова «ясно чувствует», т.е. на субъективную оценку индивида.

⁵² Термин «холотропный» скомбинирован из греческих *holos* («целое») и *tropain* («двигаться в определенном направлении»). Речь идет о движении к самости. Гроф считал холотропную технику средством решить эту задачу без наркотиков.



стояния близки тому, что раньше называли неопределенным словом «транс». Одним из наиболее известных сильнодействующих веществ, относимых к галлюциногенам, является ЛСД. Станислав (Стен) Гроф характеризует это вещество как «неспецифический усилитель ментальных процессов, выносящих на поверхность различные элементы из глубин бессознательного»⁵³. ЛСД, следовательно, это активизатор бессознательного, далеко не единственный из известных.

Работа с подобными препаратами, как и с техникой холотропного дыхания, дело рискованное, которое требует, как говорят сторонники их использования, «минимизации риска и максимизации нужного позитивного результата». Микродозы этого вещества, если они принимаются «с надлежащей супервизией» (а она нужна и для постановки холотропного дыхания), приносят, как утверждают те, кто этим занимался, «энергоемкий и высокопозитивный опыт», который они интерпретируют как религиозный. Работа с измененными состояниями сознания, как утверждают, важна для науки тем, что получаемый «религиозный опыт», столь редкий в былые века, стал легко воспроизводим в лабораторных условиях.

Легкая доступность этого опыта, вообще говоря, не свидетельствует в пользу его основательности. Все настоящее в мире требует серьезных трудов. Грофа и его последователей этот вопрос, похоже, не заботит. Содержанием того, что Гроф счел «религиозным опытом», явились разного рода видения, родственные архетипическим у Юнга. Эти видения стали для Грофа источниками тех прозрений, исходя из которых, он сформировал свое понимание человека и его отношений с иными реальностями. Гроф безусловно является продолжателем Юнга. Это хорошо видно из следующего его высказывания: «В свете этих прозрений совершенно очевидно, что, если мы хотим улучшить ситуацию в мире и уменьшить воздействие элементов зла на наши повседневные дела, нам нужно найти для архетипических сил, которые в ответе за эти элементы, менее разрушительные и менее опасные формы выражения. Назрела необходимость создавать ситуации, в которых мы могли бы выразить архетипическим силам свое почтение и дать им альтернативную

⁵³ Гроф С. Области человеческого бессознательного. Опыт исследований с помощью ЛСД. М.: МТМ, 1994. С. 17.

возможность выражения, не разрушающего нашу жизнь, а, наоборот, оказывающего ей поддержку»⁵⁴.

Насчет «совершенной очевидности» философ вправе усомниться. Очевидно, что «чувство очевидности» достигается здесь просто — изначально задаваемым предписанием отказаться от критической оценки видений. Сторонники погружения в ИСС одобряют подобные предписания в силу того, что в ИСС слабеет контакт с реальностью, ослабевает волевая способность рационально отслеживать и контролировать этот контакт. Они предлагают воспринимать видения и переживания «с полной открытостью», «без всякой цензуры», «уходя полностью в переживание». Субъектом таких переживаний, их «приемником», как пишут, оказывается обычное эго, и насчет сохранения его тождественности с эго повседневного сознания сомнений не высказывается. Иногда могут сказать и о пробуждении некоего «незнакомого эго», единого с той реальностью, которая открывается в ИСС, если таковые представляются достаточно глубокими.

К «цензуре», разумеется, относят не только предрассудки старого всем надоевшего околонаучного рационализма и материализма, но и церковное поимание. Критическая оценка увиденного откладывается. Важно «войти в контакт с духовными измерениями вселенной» и двинуться туда, куда поведут духи, которые там действуют. Почему эти энтузиасты готовы идти, куда поведут, тоже понятно: если в ИСС фактически происходит потеря рационального отслеживания ситуации, то ее компенсируют, например, руководством опытного, как думают, лидера или некоего «духа оттуда». Но если что-то совсем не поправится, можно «выйти из игры».

Эти видения, вообще говоря, приходят не сразу, а после того, как схлынет грязный «бапальный материал» (из Фрейдových подвалов и прочего), а также пока не кончатся отвратительные проявления психики, связанные с повторным переживанием родовых и других травм («перинатальный опыт»). Их считают нужным пройти «в безопасном терапевтическом контексте», чтобы перейти к следующему этапу. Кто дошел до «подъема» нетривиального визионерского материала, те оцепялись ярким, прельстительным и «энергетически насыщенным» содержанием, о котором раньше не подозревали. Они, как думают, наполняют душу невероятно глубоким смыслом, великими метафизическими прозрениями. Они придают им явно завышенное значение, которое внешний наблюдатель часто оценивает как тривиальность.

⁵⁴ *Граф С.* Космическая игра. Исследования рубежей человеческого сознания. М.: Изд-во трансперсон. ин-та, 1997. С. 126. Книгу эту называют суммой и итогом всех его разработок.

Но бывают и нетривиальные вещи, которые человек в состоянии ИСС воспринимает как повторение чего-то из религий мира. Вот, например, зороастрийский вариант: «Первые три часа моего сеанса ЛСД были прожиты в фантастической битве сил Света и Тьмы; это явилось прекрасной иллюстрацией к тому месту древнеперсидской Зенд Авесты, где описывается борьба Ахура Мазды и Ахримана. Битва шла на всех постижимых уровнях: в клетках и тканях моего тела, на поверхности нашей планеты на протяжении истории, в космическом пространстве и на метафизическом трансцендентном уровне»⁵⁵.

А теперь буддийский вариант: «В бытии разверзлась зияющая пропасть. Сначала у меня от этого ощущения перехватило дух — и в прямом, и в переносном смысле, — и я замер в ожидании, когда возобновится движение. Но движение не возобновилось. Я был в полном сознании, только завис в абсолютной неподвижности. Как долго это продолжалось, сказать невозможно. Погруженный в это переживание, я осознал, что то была пустота, из которой происходят все формы. Живая Неподвижность, дающая начало всему движению»⁵⁶.

Еще пример переживания, столь милого сердцу многих современных экологов, которое Гроф назвал опытом самоотождествления личности с «внеличностной вселенной», с забвением себя в единстве с ней. «Вселенная» здесь — некое сверхсущество, вобравшее в себя того, кто переживает ИСС. Психологи пишут, что к этому самоотождествлению располагает характерное для ИСС размывание границ между собой и миром, деперсонализация, утрата понимания того, что душа человека сверхприродна. И все это — под видом «расширения сознания», погружения в «океан бытия», «забвения себя». Конкретнее, в данном случае, — это отождествление себя с жизнью на земле, биосферой, или просто с горой, лесом и пр. («думай как гора», «сознавай себя гранитом»), с итоговым чувством сострадания всему живому: «Мне казалось, что я на очень глубоком уровне соединилась со всей жизнью на планете. Сперва я прошла длинный ряд отождествлений с животными разных видов, но мало-помалу это переживание становилось все более всеохватным. Моя личность распространялась в пространстве не только по горизонтали, включая в себя все формы жизни, но и по вертикали, во времени. Я стала дарвиновским эволюционным деревом со всеми его ответвлениями. И сколь бы невероятным это ни казалось, по я являла собой всю полноту жизни! Я ощущала космическое качество энергий и переживаний, присущих всем формам жизни, бесконечное любопытство и желание экспериментировать, а также стремление к самовыражению

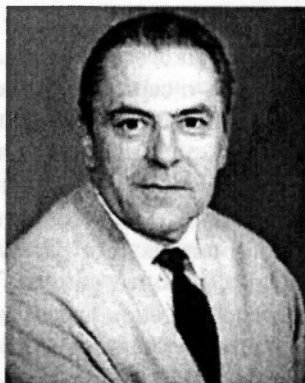
⁵⁵ Гроф С. Области человеческого бессознательного. С. 184.

⁵⁶ Гроф С. Космическая игра. С. 38.

и самосохранению, действующее на различных уровнях. Я осознала, что мы сделали с жизнью и землей, развивая и совершенствуя технику. А поскольку техника тоже продукт жизни, передо мной встал пасущий вопрос: сохранится ли жизнь на нашей планете?»⁵⁷

Есть посещения преисподней: «Когда мы пересекли порог жизни и смерти, я оказалась в сверхъестественном страшном мире. Он был наполнен флуоресцирующим эфиром страшной мрачной природы. Не было способа узнать, было ли это пространство бесконечным или конечным. Бесчисленные души умерших человеческих существ пребывали во взвешенном состоянии в светящемся эфире; в атмосфере особого бедственного положения и лихорадочного возбуждения они направляли мне бессловесные просьбы по каким-то неидентифицируемым экстрасенсорным каналам. Они выглядели необычайно требовательными, казалось, они чего-то хотят от меня» и т.д.⁵⁸

Встречи с Богом при этом никогда не происходят, хотя и могут быть видения, в которых переживается в воображении нечто подобное таким встречам, в русле воспоминаний детства, например, связанных с позабытыми посещениями мессы. Экзистенциалист заметит, что здесь нет трезвого понимания Бытия и живой соотнесенности своей экзистенции с Высшим. Гроф, впрочем, возразил бы, что происходят встречи с «Абсолютным Сознанием», со «сверхкосмическим и трансрациональным Высшим разумом», а этого как бы и достаточно. Габриэль Марсель высказывал, пусть по другим поводам, серьезные сомнения в том, что духовно значимые встречи могут иметь место при утрате чувства экзистенциальной осмысленности: субъект «словно *выбывает в некую неопределенную сферу, откуда* — не имея собственного существования — *наблюдает анонимную игру вселенского механизма*»⁵⁹. Действительно, здесь нет встреч как событий полноценного личностного общения. «Абсолютное сознание» (чье, не ясно) позволяет, согласно Грофу, отождествиться с ним⁶⁰. Это сопровождается ярко выраженным



⁵⁷ Гроф С. Космическая игра. С. 66–67.

⁵⁸ Гроф С. Области человеческого бессознательного. С. 192.

⁵⁹ Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы. М.: Изд. гуманитарной лит-ры, 1995. С. 64.

⁶⁰ Коплстон писал по другому поводу: «Первичным фактом является индивид, и достаточно смешно, если этот индивид пытается слиться с универсальным сознанием или космическим разумом» (Коплстон Ф. История философии. XX век. М.: Центрполиграф, 2002. С. 163).

экстатическим подъемом, своего рода «духовным кайфом», не имеющим никакого отношения к страху Божию, без которого невозможно говорить о серьезности религиозного опыта.

Притязание исследователей на то, что они лабораторно воспроизводят религиозный опыт, следует считать несостоятельными. Но есть встречи демонические. Вот пример: «Я неожиданно почувствовал сверхъестественное влияние злых сил и прикосновение чего-то вроде “черномагического”; казалось, что я ставлю на карту свою душу»⁶¹. Вероятно, это опыт самого Грофа. Встречают тех, кого, уклоняясь от христианских оценок, именуют, по словам А. Дворкина, на нью-эйджевском новоязе «сверхчеловеческими или духовными существами с более высоких планов сознания или более высоких энергетических уровней»⁶².

Эти существа берут на себя роль «духовных гидов» по опасным «высшим мирам». Они обещают предоставить «интеллектуальную и духовную поддержку и защиту» тем, кто вышел из тела после принятия ЛСД и бездумно «гуляет по вселенной», не разобравшись, в какой из темных углов их могут затащить. Эти «гиды» — того же рода, что и «даймоны» Юнга.

Особенно охотно о таких «гидах» писал Джон Лилли, уверявший, что все взрослые люди являются «запрограммированными биокомпьютерами», способными перепрограммировать себя и других. «Программирование», особенно если оно от «гидов», нередко подается как что-то не слишком навязчивое и довольно привлекательное. Впрочем, «гиды» там — явно не главные персонажи. Есть некие «владыки», которым «не сможешь не поклониться», если на их дорогу приведет «гид». Во «вселенной», как он утверждал, действуют также и намного более мощные «супер-биокомпьютеры» — «пегуманоидные существа», которые управляют людьми. Это «целые новые вселенные с разнообразными сущностями, большими, чем он, равными ему и меньшими, чем он». Они «заставляли субъекта почувствовать себя пылинкой в их солнечном луче, одиноким квантом энергии в их временном масштабе. Мои сорок пять лет — лишь мгновение в их жизни, я — только отдельная мысль их громадного биокомпьютера, лишь частица в их ансамблях, состав-

⁶¹ Коплстон Ф. История философии. XX век. С. 186.

⁶² Вот пример: «Я видела величавые антропоморфные фигуры, женские и мужские, облаченные в великолепные одеяния и излучавшие невероятную мощь. Все это напоминало древнегреческие описания горы Олимп, где пировали боги, вкушая нектар и амброзию. Но это переживание было намного грандиознее всего, что я прежде связывала с этим образом. Эти сверхчеловеческие существа находились как бы в некоем социальном взаимодействии, но, казалось, их отношения имели огромную значимость. Я чувствовала, что все происходящее тесно связано с нашей повседневной реальностью и определяет события материального мира» (Гроф С. Космическая игра. С. 72).

ленных из живых познающих единиц... Мы — муравьиная колония в их лаборатории»⁶³.

Ясно, что здесь речь идет о демонических видениях. Для их описания использованы представления, взятые из научной культуры второй половины XX в. Напоминает это сомнительные иерархии духов, описанные древними гностиками.

Апостол Иоанн дал бескомпромиссную оценку таким иерархиям: «глубины сатанинские» (Откр 2.24). Подлинно чистые духи, как известно, любят Творца, служат Ему и воздают на небесах славу, хвалу, честь и благодарение Богу. А здесь мы видим совсем другую картину. Свт. Игнатий (Брянчанинов) справедливо писал, что «открытое общение с духами для неопытного есть величайшее бедствие или служит источником величайших бедствий»⁶⁴. Христианская вера не связана с таким визионерским опытом. Из евангельских текстов ясно, что встречи с воскресшим Господом, после которых ученики Христовы уверовали и стали бесстрашными апостолами, — совершенно другие. А те видения Христа, которые имели место после Пятидесятницы, — это видения в Духе Святом.

Вернемся к теме. Гроф пишет, что воля и критическая работа разума, вообще говоря, не отключаются при переходе в ИСС. Например, в его книге «За пределами мозга» сказано, что если благодаря психоделику у кого-то «пошел» реинкарнационный опыт («воспоминания» о былых жизнях), то человек всегда может оценить его как не относящийся к нему лично. Он не обязан считать себя тем субъектом, который «напрашивается» на то, чтобы отождествиться с ним и думать, что он сам был индийским раджей, китайским чиновником или средневековым рыцарем. Некоторые настаивают, что если есть «реинкарнационный опыт», то есть и сами реинкарнации. Возможно, некий опыт есть (как бы ни было сложно его объяснить⁶⁵), но нужно помнить, что в научном плане

⁶³ Lilly J.C. The Center of the Cyclone: An Autobiography of Inner Space. N.Y.: Julian Press, 1972. Его же: Programming and Metaprogramming in Human Biocomputer: Theory and Experiment. N.Y.: Julian Press, 1972. Цитата взята из раздела «Основное допущение № 2». Нечто подобное на нетехнизированном языке и не в столь мрачном духе есть и у Грофа, который считал «вселенную» не «метапрограммой», а «божественной игрой», начатой «Абсолютным Сознанием» и вовлекшей в себя все существующее: «Мы — коллективно и индивидуально — суть и драматурги, и актеры в этой космической драме» (Гроф С. Космическая игра. С. 46).

⁶⁴ Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о чувственном и духовном видении духов, гл. 1.

⁶⁵ Н. Лосский отклонил «стандартное» объяснение «реинкарнационного опыта»: душа умершего целиком переходит в другое тело. Он сравнил смерть с «внезапным очень сильным исхуданием», суть которого такова. Душа человека — это сложное иерархически организованное целое, где есть главный «субстанциальный деятель» и множество подчиненных. После смерти подчиненные могут перебраться в структуру личности другого человека и принести с собой ту информацию о прежней личности, которая и осознается

он ничего не доказывает. Он не дает прямых аргументов за, а предлагает только материал, который легко ложно истолковать. Реинкарнация — предмет языческой веры, а не надежно обоснованного знания. Гроф, если судить по его поздней книге «Космическая игра», принял доктрину реинкарнации, хотя в более ранних работах для соблюдения научного реноме предпочитал говорить о ее гипотетичности.

Но хотя воля и разум не отключаются до конца, все же ошибкой будет считать, что они функционируют нормально у того, кто перешел в «паранормальное» состояние. Духовная ориентация, если она была, теряется сразу или начинает теряться. В ИСС происходит регрессия, которая выражается в виде архаизации мышления, в переходе к более примитивным эмоциям, когда утрачен или ослаблен контакт с реальностью, а то и в сползании в какое-то субчеловеческое состояние. Воля и разум в ИСС уже не отслеживаются, сколько еще осталось от бывшего контакта с реальностью и в каком историческом времени мы должны жить и действовать. Обычные нормы поведения представляются необязательными условностями опротивевшей цивилизации. Этика отстраняется ради видений. Под видом так называемого «расширения сознания», его «расковывания», утрачивается трезвость восприятия и мысли, если она была, которая выражается в устойчивости внимания к смысловой стороне реальности, верности основополагающим ценностям.

Чтобы убедить в желательности подобных изменений сознания, Гроф ссылается на видения духов и соответствующие переживания: «Одно из существ выступило с интригующей идеей. Оно предложило попробовать создать игру, включающую реальность со множеством всяческих существ различных размеров и форм. Они будут якобы плотными и твердыми и существовать в мире, наполненном объектами, различными по форме, структуре и содержанию. Эти существа будут рождаться, развиваться, вступать друг с другом в сложные взаимодействия, а затем прекращать свое существование. В каждой из этих групп существ различных порядков будут две формы — мужская и женская, дополняющие друг друга и участвующие в воспроизведении. В этой реальности будут существовать пространственно-временные координаты

как реинкарнационный опыт. Полной реинкарнации нет, есть только частичная (Лосский Н.О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М., 1992). Лилли после ЛСД-опытов утверждал, что человек — крайне сложная структура, составленная из большого числа духов. Странно близок автор православный к «паранормалу». Более трезв поздний Юнг: «Я считаю достаточно относительными многочисленные свидетельства тех, кто безоговорочно верит в переселение душ. Вера сама по себе доказывает собственно феномен (очевидно, в смысле Канта. — Л.В.), но не предмет веры. Предмет веры должен быть обнаружен эмпирически, чтобы стать фактом» (Юнг К.Г. Воспоминания, размышления, сновидения. С. 314–315).

и время в ней будет течь только в одном направлении — от прошлого через настоящее к будущему, а последующие события определяться предыдущими. Там будут огромные исторические периоды, отличные друг от друга. В этой реальности нужно будет разными способами путешествовать, чтобы добраться из одного места в другое. Как и во всех играх, этими событиями, происходящими в мире, будут управлять разнообразные жесткие ограничения, правила и законы. Вхождение в эту реальность и принятие в ней различных ролей обеспечит уникальное и изысканное развлечение»⁶⁶.

Вся «вселенная», тем самым, — это большая игра больших деятелей, где людям отводятся роли «на подхвате». Участникам игры обещают высший «духовный кайф», а законы природы и нравственные принципы подаются как «правила игры» на космической сцене, правила, которые условно обязательны, но могут меняться. Рядовые участники «космической игры», впрочем, должны верить в их непреложность и их соблюдать, но игроки «продвинутые», вышедшие на «трансперсональный уровень», относятся к ним свободно.

Вопрос о мировом зле решается просто: оно включено в «правила игры», искоренять его не следует. Разумеется, нужно бороться с насилием в самых наглых формах, сдерживать зло, но не заходить слишком далеко. Достаточно процитировать без комментариев названия разделов главы «Проблема добра и зла» в книге «Космическая игра»: «Относительность критериев добра и зла», «Зло как неотъемлемая часть творения», «Божественные корни зла», «Роль зла во вселенском порядке» (положительная там, где оно «на своем месте»), «Два Лица Бога» и пр. Характерна цитата: «Существование теневой стороны творения усиливает его светлые аспекты, обеспечивая контраст и придавая вселенской драме необычайное богатство и глубину. Конфликт между добром и злом во всех сферах и на всех уровнях бытия служит неистощимым источником множества захватывающих историй»⁶⁷. Искупление Христово полностью игнорируется.

Приведем некоторые рекомендации Грофа. Они не представляют ничего нового по сравнению со старым язычеством и производят впечатление примитива: «Для уменьшения воздействия потенциально разрушительных архетипических сил в нашем мире могло бы послужить отыскание безопасных каналов для их выражения в холотропных состояниях сознания. Сюда могли бы войти программы систематических духовных практик различной ориентации, разнообразные формы эмпирической психотерапии, обеспечивающие доступ к перинатальным и трансперсональным переживаниям, а также центры, предлагающие

⁶⁶ Гроф С. Космическая игра. С. 177.

⁶⁷ Там же. С. 110.

психоделические сеансы под наблюдением специалистов. Весьма важно было бы также вернуться к санкционированным обществом ритуальным действиям вроде тех, что существовали в древних и туземных культурах. Современные версии ритуалов перехода могли бы обеспечить сознательное переживание тяжелых энергий, направленных на разрушение и саморазрушение, предотвращая тем самым их неблагоприятное воздействие на общество. Дополнительными интересными альтернативами могли бы стать новые, динамичные формы искусства и развлечений, использующие технологию виртуальной реальности»⁶⁸.

Дополним сказанное еще несколькими цитатами, из которых ясно, что Гроф предлагает нам (от имени науки!) пусть модернизированное, но в сущности индуистское (с даосскими и буддийскими обертонами) миропоимание вместо христианского: «Абсолютное Сознание, несмотря на безграничность и совершенство своего состояния бытия, чувствует свое одиночество. Это Одиночество находит выражение в беспредельной жажде партнерства, общения и соучастия — своего рода Божественной Тоске. Самая мощная сила, стоящая за творением, описывается тогда как потребность творческого пачала в даянии и получении Любви»⁶⁹. «Божественное ничего не создает вне себя, оно творит из себя, преображая то, что находится в нем самом»⁷⁰. «До пачала творения Космическое Сознание являет собой безграничное недифференцированное поле с исполинским творческим потенциалом. Творение пачинается внутри этого поля подобно возникновению ряби на воде — как нарушение изначального единства, выражающееся в виде игры воображения и порождения различных форм»⁷¹. Вселенная — это «бесконечно изощренная “виртуальная реальность”, божественная игра, созданная Абсолютным Сознанием и Космической Пустотой. Наша Вселенная, содержащая мириады отдельных существ и элементов, по своей глубочайшей природе является одним-единственным существом исполинских размеров и невообразимой сложности»⁷².

§ 5. Эрих Фромм о духовной радости, благоговении и идолах

После Юнга и Грофа Фромм и Франкл производят впечатление большей близости христианству. Эрих Фромм (1900–1980) связывал религию со стремлением человека обрести полноту жизни, ее осмыс-

⁶⁸ Гроф С. Космическая игра. С. 126–127.

⁶⁹ Там же. С. 53.

⁷⁰ Там же. С. 55.

⁷¹ Там же. С. 58.

⁷² Там же. С. 45.

ленность, систему ориентации в мире и подлинный объект поклонения в перманентном состоянии изгнанности человека из рая, одним из следствий которой является фундаментальная внутренняя дисгармония человека. Мышление не может ее преодолеть, для этого необходима преданность человека Высшему, преклонение перед Ним. Это и принесит, согласно Фромму, полноту жизни. Тем самым религия психологически оправдана, но только, разумеется, если она не извращена идолопоклонством.



В работе «Психоанализ и религия» (1950) он писал, что религия — это «любая система взглядов и действий, которой придерживается какая-то группа людей и которая дает индивиду систему ориентации и объект поклонения»⁷³. Фромм признает, что религия, во-первых, имеет реальный объект поклонения, нужный для нормальной душевной жизни человека и его личностного развития. Во-вторых, она имеет социально-психологический характер, т.е. тесно связана с включенностью человека в межличностные отношения и с объективными основами этих отношений, выражающимися в общности социальных задач и судеб, и, в-третьих, с системой ориентации человека в мире, с тем, что придает его жизни в мире осмысленность и цель.

Роль психоанализа в изучении религии, согласно Фромму, может трактоваться по-разному в зависимости от поставленных целей. Если в качестве цели принимается улучшение социальной адаптации, то результатом будет не более чем приспособление человека к тем условиям и требованиям, которые предъявляются к нему со стороны «мира сего» — со всеми его идолами и пр. Психоанализ улучшит «способность индивида вести себя так, как ведет себя большинство людей его культуры»⁷⁴, т.е. сделает его «нормальным» (или «ближе к норме») с точки зрения социального окружения и цивилизации в целом. Перестанет ли человек страдать своей душой? Нет, но психотерапия позволит снизить меру его страданий до среднего уровня в данном обществе, если вопрос об истине, святыне и нравственной правде не является для данного человека первостепенным.

⁷³ Фромм Э. Иметь или быть? М.: Прогресс, 1990. С. 236. Название этой книги выражает дань уважения Габриэлю Марселю, написавшему «Быть и иметь».

⁷⁴ Там же. С. 274.

Такой результат не будет иметь серьезного религиозного значения, хотя и поможет человеку как-то вписаться в сложившиеся духовно погасшие религиозные организации с их бюрократией, примитивной кодификацией образцов поведения и пр. (Фромм, заметим, прошел через сумрачную среду талмудического иудаизма, которую оставил, отдав симпатии ранним хасидам, он же нелестно отзывался затем о католическом авторитаризме и видел варианты профашистского благочестия у немецких протестантов, так что примеров сомнительной религиозности получил достаточно). Адаптационный результат является целью весьма многих психотерапевтов и психиатров, которые просто востребованы на выполнение соответствующего социального заказа.

Если же человек страдает сердцем от того, что существует серьезное и неустранимое расхождение между истиной и той духовно фальшивой жизнью, которую ведет большая часть общества, тогда подобная адаптационная терапия не сработает даже для смягчения его страданий. Зато вступает в свои права терапия «исцеления души». Она не обещает, что человек прекрасно приспособится к тому, что вызывает его моральную тошноту, но переориентирует его на истину как цель и смысл жизни. «Лечение души» успешно, когда человек постигает истину и делает ее источником и содержанием своих действий. Оно означает реализацию его как личности, обретение силы духа, развитие его способностей, достижение творческой результативности, способности мыслить и решать самостоятельно и здраво, отличать подлинный предмет поклонения от ложного, давать себе трезвую критическую самооценку, а также, что особенно важно, восстановление способности к любви. В итоге Фромм убедительно обосновывает, что для того, чтобы справиться с душевными проблемами, одной только психологии и психотерапии недостаточно, нужны еще религия и этика.

Любовь Фромм понимал как любовь к Богу и ближнему. Эта цель достижима, настаивал Фромм, только в том, что он назвал «гуманистической религией», но не в религии авторитарной. Эти виды религий Фромм различал не по доктринальному содержанию, а по отношению к человеку. Признак этот выбран, разумеется, односторонне. Прочитируем: «Авторитарной религию делает идея, согласно которой эта высшая сила, помимо власти над человеком, *имеет право требовать от него* "подчинения, почтения и поклонения". Я выделил слова "имеет право требовать", так как они показывают, что причина поклонения, подчинения и почтения коренится не в нравственных качествах божества, не в любви или справедливости, а в том факте, что эта высшая сила осуществляет контроль, т.е. власть над человеком. Более того, эти слова

показывают, что высшая сила имеет право заставить человека поклоняться ей и что недостаточное почтение и подчинение является грехом»⁷⁵. Пример авторитарного христианства Фромм увидел у Жака Кальвина, пример авторитарной светской псевдорелигии Фромм увидел в фашизме и коммунизме: «В одном случае фюрер, в другом любимый “отец своего народа”, или Государство, или Раса, или Социалистическая Родина становятся объектом поклонения»⁷⁶.

«Гуманистическая религия, напротив, сосредоточена на человеке и его способностях. Человек должен развивать способности своего разума, чтобы понять самого себя, свое отношение к своим собратьям и свое место в мире. Он должен знать правду о своей ограниченности и своих возможностях. Он должен развивать свои способности любви к ближним и к самому себе и чувство солидарности со всеми живыми существами... Целью человека в гуманистической религии является достижение величайшей силы, а не величайшего бессилия, добродетелью — самореализация, а не покорность. Вера представляет собой твердое убеждение, основанное на собственном опыте размышлений и чувств, а не на принятии суждений какого-то авторитета. Преобладающим настроением здесь является радость, тогда как основным настроением авторитарной религии обычно бывает печаль и чувство вины. Если гуманистические религии являются теистическими, Бог в них — символ *собственных сил человека*, которые он стремится реализовать в своей жизни, а не символ насилия и господства, *власти над человеком*. Примерами гуманистических религий являются ранний буддизм, даосизм, учения Исаяи, Иисуса, Сократа, Спинозы, некоторые направления иудаизма (Фромм имеет в виду хасидов. — Л.В.) и христианства (особенно мистицизм), религия Разума времен Французской революции»⁷⁷.

В порядке комментария отметим, что «Бог как символ собственных сил человека» и «религия Разума» не лишены черт идолопоклонства, которых не должно быть в «гуманистической религии». Невместимо в гуманистическую религию и древнехристианское исповедание «Иисус



⁷⁵ Фромм Э. Иметь или быть? С. 246.

⁷⁶ Там же. С. 247.

⁷⁷ Там же. С. 248.

есть Господь», которое не следует считать «авторитарным» в смысле Фромма.

Человек — существо сотворенное, он имеет глубинную потребность в том, чтобы превзойти себя и выйти к Высшему, совершить то, что экзистенциалисты называли трансцендированием. Другая его потребность, не менее фундаментальная — это стремление творить жизнь. В творчестве человек преодолевает себя, обретает свободу и полноту жизни. Когда он творит жизнь, он одновременно и создание Божье и творец. Подлинное творчество в свою очередь тесно связано с любовью, с забвением себя в любви. Любовь — глубинная мотивация творческой деятельности человека.

«Слова, что человек способен развивать в себе изначально потенциально присущие ему любовь и разум, не означают наивной веры в человеческую доброту. Разрушение — вторичная потенциальная возможность, коренящаяся в самой сути человека и обладающая такой же интенсивностью и силой, какую может иметь любая страсть»⁷⁸. И когда способности человека любить и творить не развиты или блокируются, тогда энергия души идет на разрушение и несправедливость. Став разрушителем, человек дает ложное направление своей жажде трансценденции. Разрушая, человек преступным путем преодолевает внешние ограничения.

Религия может как содействовать достижению человеком полноты жизни, так и блокировать или разрушать. Она может приводить разум и совесть человека в состояние паралича, блокировать развитие личности, если подменяет истинный предмет поклонения — единого Бога — на ложный, на идола. Фрейд называл религию «универсальным навязчивым неврозом человечества», диагностировал религиозность как инфантилизм. Фромм возражал: если в религии есть невроз, то это относится к деградировавшей религии, в которой не осуществилось подлинное религиозное призвание человека — быть с Богом и с радостью служить истинному Богу. Невроз имеет место, когда человека постигает неудача в достижении полнокровной религиозной жизни. Полнокровность означает творчески состояться, обрести духовную свободу и зрелость мышления, ответственность в поступках и действиях, подлинную любовь и осмысленные взаимоотношения с людьми, восстановить целостность души.

Религиозные чувства могут быть травмированы. Когда религиозность ущербна, она не удовлетворяет человека и неубедительна для окружающих. Невроз возникает от болезненного чувства одиночества страдающего человека, который может пытаться скомпенсировать его чем-то при-

⁷⁸ Фромм Э. Человеческая ситуация. М.: Смысл, 1995. С. 29-30.

митивным, но дающим чувство стабильности и безопасности. В такой ситуации возникает риск переключения с высшего на низшее, например на фетишизм, ритуализм, культ предков, культ чистоты, на послушание лидерам разного рода, требованиям сектантских групп и пр.

Как психолог, Фромм описал ряд вариантов ухода человека от подлинной религии и оценил их как результат его нежелания становиться взрослым и брать на себя ответственность, нежелания или неспособности выработать для себя разумную систему ориентации в мире, нужную для основательного контакта с реальностью. Это непосредственно относится к правильному решению фундаментального вопроса — быть созидателем с любовью в сердце или же разрушителем с ненавистью в душе. Особенно важным среди этих уходов Фромм считал возврат (или желание вернуться) под «всеобъемлющую защиту чрева» матери, к «всепитающей груди». На этом пути значителен риск потери разумности или смерти.

Привязанность к природе, крови и почве (расовой или национальной), поклонение женственным божествам, погружение в матриархальные культуры, в родовое сознание — характерные признаки такого ухода. Развитие личности при этом блокируется. Воля, разум, совесть, чувство долга и трезвое понимание иерархии ценностей остаются слабыми. Государство, нация и Церковь тоже могут оказаться такими реальностями, от которых подобный человек будет ждать материнских забот. Национализм, коммунизм и расизм Фромм оценил как новое идолопоклонство, кровно-почвенное по характеру, блудное, если привлекать библейские оценки идолопоклонства у пророков. «Национализм — наша форма кровосмешения, нашей идолопоклонство, нашей безумие»⁷⁹. Соответственно, тоталитаризм — «проявление инцестуозной фиксации»⁸⁰.

Это вовсе не значит, что сознание своей национальной принадлежности непременно должно рассматриваться как блуд в смысле измены единому Богу. Национальная, религиозная, социальная или профессиональная принадлежность служат обретению чувства идентичности, укорененности, соотносённости себя с другими в сообществе, что необходимо для полнокровности человеческой жизни. Но эти чувства должны быть, по Фромму, непременно личностными, а не стадными, не примитивно-коллективистскими. Стадная идентификация ведет к отказу от любви, творчества, свободы, ответственности, личностного достоинства.

Человеку необходима разумная система ориентации в мире, чтобы иметь прочный контакт с реальностью и результативно действовать в

⁷⁹ Фромм Э. Человеческая ситуация. С. 58.

⁸⁰ Там же. С. 57.

жизни. «Любая удовлетворительная система ориентации содержит не только интеллектуальные элементы, но и элементы чувства и ощущения, выраженные в отношении к объекту поклонения»⁸¹. Последний «придает смысл его существованию и положению в мире»⁸².

В работе «Иметь или быть?» (1976) Фромм пишет о радости как хорошем признаке правильно поставленной душевной жизни (радость — это «ровное горение бытия») и о хорошем качестве соответствующей религии. Для подтверждения этого он цитирует немало текстов как ветхозаветных, так и новозаветных. «В Новом Завете радость — это результат отказа от обладания, тогда как печаль сопровождает всякого, кто цепляется за собственность (см., напр., Мф. 14.44 и 19.22). Во многих высказываниях Иисуса радость понимается как чувство, сопровождающее бытие. В самой последней речи, обращенной к апостолам, Иисус так говорит о радости: “Сие сказал Я вам, да радость моя в вас пребудет и радость ваша будет совершенна” (Ип. 15.11)»⁸³.

Сказанное Фроммом о радости прекрасно, но его нужно уточнить, вспомнив, что, согласно М. Шелеру, радость, как и всякое духовное чувство, интенциональна. Она направлена на тот духовный предмет, который вне ее самой, направлена на ценности и святости, которые, собственно, и вызывают радость. Как писал Виктор Франкл, «радость может сделать жизнь осмысленной, только если она сама имеет смысл»⁸⁴. Так в общем виде, но должна быть и конкретизация. Фромм приводит слова разных деятелей в мировых религиях, которые говорили о радости, а также и некоторых деятелей культуры, не акцентируя внимания на то, что у них разный предмет радости, разное ее содержательное наполнение. Христос говорил о «радости совершенной», которую Он и только Он может даровать и какой больше нет нигде в мире. «Уравнивающий» подход Фромма закрывает возможность понимания этого.

К сожалению, отношение Фромма к христианству не вышло за пределы типично негативного для постхристианской культуры, хотя он и высказывался с некоторой симпатией об Иисусе. Его работа «Догмат о Христе» опирается всего лишь на идеи К. Каутского, А. Гарпака, М. Дибелиуса и пр. Пролетаризированные массы Римской империи нуждались, как он писал, в мифе о спасении. Так он объяснял то, что он назвал «возвеличением Иисуса до Бога», а также широкое распространение христианства в древности. Марксистские демагоги навязывали это России несколько десятилетий и не стоит тратить время и место на

⁸¹ Фромм Э. Человеческая ситуация. С. 68.

⁸² Там же. С. 69.

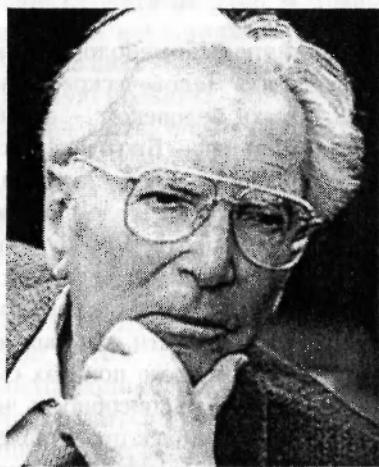
⁸³ Фромм Э. Иметь или быть? С. 126.

⁸⁴ Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. С. 169.

разбор их доктрины. Фромм добавил к этой жалкой социологической схеме объяснения, некритически заимствованные у Фрейда, — «эдиповы желания», «бессознательную враждебность к божественному Отцу», которые якобы были у ранних христиан, и придуманную им «фантазию о распятом сыне», имевшую «чарующую власть воздействия на массы»⁸⁵. Большой ум Фромма сделал большую ошибку. Такое бывает.

§ 6. Виктор Франкл о религиозной вере и смысле жизни

Виктор Франкл (1905–1997) — психолог и профессор Венского университета, специалист по вопросам развития личности. Как и Бинсвангер, Франкл признавал существование серьезной жизненной правды экзистенциализма. В частности, то, что наше понимание бессознательного существенно зависит от того, как оно воспринимается и оценивается сознанием. А это восприятие неотрывно от стратегических смысло-жизненных решений, в свете которых мы и трактуем значимость того, что может к нам прийти от бессознательного, да



и не только от него. Бинсвангер увидел путь духовного и душевного возрождения личности в восстановлении способности человека быть открытым к миру, к любви как утверждению бытия: важен прежде всего мир смыслов и ценностей, конституирующий личность, а не мир слов и произвольных ассоциаций, как у Фрейда. Франкл предложил «логотерапию» или «психотерапию в духовном смысле», понимаемую как обретение душевной и духовной экзистенциально-смысловой опоры. «Логотерапия» — это переосмысление проблем психологии в русле фундаментальных духовных вопросов, из которых главный — это вопрос о смысле человеческой жизни, об ответственности человека, связанной с творчески-созидательным осуществлением этого смысла.

Под логосом Франкл понимал мир тех жизненных смыслов, ради которых человек живет и действует в мире. Пройдя фашистские лагеря, Франкл убедился, что лучше всего выдерживали нечеловеческие условия не самые здоровые и физически сильные, а те, кто знал смысл

⁸⁵ Фромм Э. Догмат о Христе. М.: Олимп, 1998.

своей жизни и был устремлен к высшим ценностям, к духовному миру, к святыням. Логос некоторым образом укоренился в их сердцах. Источник смысла жизни следует понимать, разумеется, не иначе как религиозно, хотя Франкл воздерживается утверждать это прямо. Он предпочитает говорить, что есть вера в смысл бытия, которая опирается на веру в бытие смысла, и вера в смысл несет в себе определенное «предзнание» смысла бытия. Предзнание или более зрелое знание смысла может не выражаться в религиозной форме. Но если человек подавляет в себе жажду смысла, «вытесняет в подсознание» обращенность сердца к смыслу (а мы скажем — к Богу), тогда он душевно страдает, вплоть до патологии.

Влияние феноменологии и экзистенциализма на психологию Франкла очевидно. Человеческое бытие всегда устремлено за пределы самого себя. «Быть человеком — это быть осознанным и ответственным, — писал Франкл. — Быть человеком означает быть обращенным к смыслу, требующему осуществления, и ценностям, требующим реализации. Это значит жить в поле напряжения, возникающего между полюсами реальности и идеалов, требующих материализации. Человек живет идеалами и ценностями. Человеческое существование не аутентично, если оно не переживается как самотрансценденция»⁸⁶. Смысл следует искать при помощи совести, которая неустанно бодрствует. «Совесть руководит человеком в его поисках смысла. Совесть может быть определена как интуитивная способность человека находить смысл ситуации»⁸⁷.

Франкл привлек представление о «самотрансценденции» человека, чтобы выйти за рамки феноменологического понимания интенциональности, которое ограничивается теоретико-познавательными вопросами. Самотрансценденция означает мужественное «стремление к смыслу, который ждет осуществления»⁸⁸. Акт самотрансценденции — это не самообман, так как духовный предмет, на который он направлен, объективно существует. Но важно не только это, но и открытость любящего сердца к другому человеку, открытость под знаком смысла, готовность сделать ставку на любовь, риск полюбить. Самотрансценденция не чисто субъективный акт, потому что там, где ставится вопрос о смысле, а смысл является сверхличным, там же и выход за пределы субъективности, как и в случае с интенциональностью. Сверхличный логос, согласно Франклу, участвует в самотрансценденции, он персонализируется, становится составной частью внутреннего мира личности, когда в ней есть любовь, становится ее «внутренним логосом». Все это напоми-

⁸⁶ Франкл В. Человек в поисках смысла. С. 285.

⁸⁷ Там же. С. 294.

⁸⁸ Там же. С. 323.

пает *ordo amoris* Макса Шелера, который существует как сверхличная реальность и одновременно иптериоризируется личностью.

Если считать исток смысла жизни религиозным, — а Франкл так и делает, — то он, разумеется, сверхличен, становится своего рода сверхсмыслом или «конечным смыслом». «Очевидно, что вера в сверхсмысл — как в метафизическом, так и в религиозном смысле — имеет огромное психотерапевтическое значение. Подобно истинной вере, основанной на внутренней силе, такая вера делает человека гораздо более жизнеспособным. Для такой веры в конечном счете нет ничего бессмысленного»⁸⁹.

Логотерапия дает возможность человеку «утвердиться в трансцендентном», вернуться «к давно утраченным источникам изначальной, подсознательной, вытесненной религиозности»⁹⁰, сформировать спокойную и уверенную жизнеутверждающую позицию. Логотерапия, разумеется, не берет на себя задач спасения души, она занимается ее исцелением и, что примечательно, если психотерапевт и пациент встречаются на почве общей веры, то врач уже перестает быть врачом и обращается с пациентом уже не как с пациентом.

В психоанализе, писал Франкл, нет исцеления, в нем описываются влечения, которые понуждают, а смыслы, напротив, привлекают свободного человека. Душа человека, вопреки Фрейду, не должна считаться безнадежно подвластной диктату *libido*, потому что личность сильнее сексуальности, а дух — и это важный принцип Франкла — сильнее психосоматики и способен от нее «отстраиваться». Личность — это бытие свободное и ответственное, принимающее решения, это бытие, ориентированное на смысл и способное конструктивно действовать в сообществе других лиц. По предположению Франкла, Фрейд, вероятно, сам сильно страдал от гнета *libido*, если он столь назойливо уверял, что его — не хозяин в собственном доме. Да и общество у Фрейда предстало в виде какой-то убогой блокирующей инстанции «сверх-я», что экзистенциалистски нужно оценить как отчуждение и деперсонализацию. К.Г. Юнг тоже не так уж и хорошо разобрался в бессознательном, если не ввел различия инстинктивного бессознательного и того духовного бессознательного, с которым Франкл связывал веру. Вместо серьезной и осмысленной личностной психотерапии мы видим у Фрейда и Юнга работу с энергетикой бессознательного, ее переключения с одного на другое и пр. Нет исцеления и у Грофа с его ИСС, в которых достигается субъективно воображаемый смысл. Поэтому Франкл — критик тех психологов, которые игнорируют жизненно важные вопросы смысла,

⁸⁹ Франкл В. Человек в поисках смысла. С. 163.

⁹⁰ Там же. С. 334.

ценностей и святынь, без которых человеческий мир перестает быть собственно человеческим.

Вот, например, его возражение против типичной для психоаналитиков редукции духовных проблем к психопатологическим: «Ни в коем случае духовные проблемы нельзя описывать как “симптомы”. В любом случае они являются “достоинством”, выражающим уровень осмысленности, достигнутый пациентом, или тот ее уровень, которого он с нашей помощью должен достичь»⁹¹. Сомнения в смысле жизни «никогда нельзя рассматривать как проявления психической патологии; эти сомнения в значительно большей степени отражают истинно человеческие переживания, они являются признаком самого человеческого в человеке»⁹². Тем самым душевные страдания, духовные потрясения и кризисы не являются «клиникой». Хотя, вообще говоря, могут быть душевные расстройства, связанные с такими кризисами.

И по поводу столь излюбленного фрейдистами «принципа удовольствия», типично редукционистского, который они считают определяющим поведение человека: «Принцип удовольствия является искусственной психологической конструкцией. Удовольствие — это не цель наших стремлений, а следствие их удовлетворения. В свое время это отмечал еще Кант. Также и Шелер, обсуждая гедонистическую этику (эвдемонизм), заметил, что удовольствие не вырисовывается перед нами в качестве цели нравственного действия; скорее напротив — нравственное действие влечет за собой удовольствие. Теория, основанная на принципе удовольствия, упускает из виду важное качество всей психической деятельности — интенциональность... Стоит определить поведение человека таким образом — и вы обесцените в человеке любой его истинно нравственный порыв... Если весь смысл жизни свести к удовольствию, в конечном итоге мы неизбежно придем к тому, что жизнь покажется нам лишенной смысла»⁹³.

Еще пример. Фрейд не смог вразумительно решить вопрос о норме, поскольку, с его точки зрения, каждый человек — либо явный, либо скрытый невротик. Фромм заметил, что Фрейду ничего не оставалось делать, как только принять социальный критерий нормы, характерный для того социального слоя, которому он принадлежал, т.е. для среднего класса, по принципу: будь как все в нашем кругу, и мы будем считать тебя нормальным.

⁹¹ Франкл В. Человек в поисках смысла. С. 160.

⁹² Там же. С. 157.

⁹³ Там же. С. 165–167. Для сравнения: М. Шелер тоже отвергал принцип удовольствия, потому что человек ищет не буквально удовольствия, а той ценности, которую он с ним связывает.

Такой критерий не убедителен, хотя многие считают его приемлемым за отсутствием лучшего. Но на этом пути не миновать релятивизации нормы. Франкл отвечал, что нормой следует считать «соответствие этическим нормам»⁹⁴, а они сверхсоциальны, они приходят из сверхчеловеческого мира. Норма означает соответствие тем задачам осуществления жизненного смысла, которые человек должен исполнить. Тем самым верующего человека следует считать психологически, интеллектуально и социально нормальным вопреки многим современным психологам и другим представителям постхристианской культуры, которая, отвернувшись от Бога, лишилась критерия нормальности.

Нужно сказать также, с чем согласился бы и Франкл, что норма создается личностью, что в рамках нормы велико разнообразие характеров и жизненных стратегий. В конечном счете нормой следует считать наше соответствие тому замыслу о нас, который есть у Бога. Критерий, разумеется, «сверхпсихологичен», но если Франкл поставил на столь важное место в психологии то, что он назвал «самотрансценденцией», то он, наверное, согласился бы со сказанным⁹⁵.

Там, где есть межличностные отношения и общение, там есть предмет общения, который подразумевается всеми участниками. Это «интенциональный референт». Он имеет смыслообразующее значение для тех, кто вступил в такие отношения. В межличностных отношениях может раскрываться то таинственное духовное богатство, которое по своему значению больше самих этих отношений. Психолог Виктор Франкл писал, что основополагающий смысловой предмет может быть не один, и что все вместе такие предметы образуют своего рода «мир смыслов»: «Эту необъятность смыслов уместно назвать “логосом”»⁹⁶. Можно спорить, насколько удачно привлечение здесь слова «логос». Но важнее воспроизвести здесь, что писал Франкл в полемике с Бубером. Позволим себе длинную цитату: «Бубер и Эбнер не только обнаружили центральное место, занимаемое общением-встречей в жизни человеческого духа, но также и определили эту жизнь как по своей сути диалог между “Я” и “Ты”. Однако я убежден, что никакой истинный диалог невозможен, если не затрагивается измерение логоса. Я бы сказал, что диалог

⁹⁴ Франкл В. Человек в поисках смысла. С. 159.

⁹⁵ Отклик нашего архипастыря: «Канонизация святых, в сущности, есть признание человека нормальным. Если вы не причислены к сумасшедшему дому (к миру неверных и быстро протекающих ценностей), значит вы, до известной степени, “канонизированы” с точки зрения психиатрического канона. В Церкви, где реальность мира до предела обострена, человек признается нормальным, только если он праведен» (Иоанн Сан-Францисский (Шаховской), архиеп. Избранное. Собр. соч. В 2-х тт. Нижний Новгород: Изд. Братства во имя св. кн. Александра Невского, 1999. Т. 2. С. 404).

⁹⁶ Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. С. 322.

без логоса, диалог, в котором отсутствует направление на интенциональный референт, — это в действительности взаимный монолог, всего лишь взаимное самовыражение. Здесь отсутствует качество человеческой реальности, которое я называю “самотрансценденцией”, обозначая тот факт, что быть человеком, по сути, означает находиться в отношении к чему-то и быть направленным на что-то иное, нежели он сам. “Интенциональность” когнитивных актов, которая всегда подчеркивалась феноменологической школой, составляет лишь один аспект более широкого человеческого феномена, самотрансценденции человеческого существования. Диалог, ограниченный только самовыражением, не входит в самотрансцендирующее качество человеческой реальности. Истинное общение-встреча — это модус со-существования, открытый логосу, дающий партнерам возможность трансцендировать себя к логосу, даже способствующий такой взаимной самотрансценденции.

Не следует также недооценивать или забывать, что самотрансценденция означает стремление не только к смыслу, который ждет осуществления, но и к другому человеку, которого можно полюбить. Без сомнения, любовь идет дальше общения-встречи, поскольку общение-встреча осуществляется на человеческом, а любовь — на личностном уровне. Общение-встреча в самом широком смысле слова дает нам возможность осознать партнера как человека, любовь же к нему показывает нам больше — его сущностную уникальность. Эта уникальность — основополагающая характеристика личностного бытия»⁹⁷.

Проблема ясности и надежности человеческих взаимоотношений в XX в. осознавалась как одна из самых важных, поскольку слишком широко распространены неподлинны отношения, трактуемые персоналистами как псевдоличностные. Современная цивилизация стимулирует на них немалый спрос, на который даются соответствующие ответные предложения. Причина этого, как писал Франкл, — одиночество современного человека в толпе таких же одиноких («одинокой толпе»), а также желание, чтобы кто-нибудь о нем позаботился. Такие люди жаждут интимности любой ценой, «ее ищут даже на *безличном* уровне, на уровне чисто *чувственной* интимности»⁹⁸. Надо иметь мужество оставаться в одиночестве и не соглашаться ни на какие подделки, которых полно на рынке услуг. И не думать, что «чувство Мы» в группах решает все проблемы. Эти «мы» бывают разного качества. Впрочем, встречаются и неплохие, в них решен вопрос смысла и есть взаимная ответственность и созидательная устремленность: «Правильно понятая группа общения не довольствуется созданием условий для

⁹⁷ Франкл В. Человек в поисках смысла. С. 322–323.

⁹⁸ Там же. С. 328.

самовыражения ее участников, но также обеспечивает их самотрансценденцию»⁹⁹.

К сожалению, в понимании религии Франкл пошел на снижение уровня, решив, что будущее должно принадлежать не церковному христианству («конфессионально ограниченному», «близорукому» и пр.), а неопределенно понятой универсалистской религии: «...Разнообразие религий подобно разнообразию языков. Никто не может сказать, что его язык выше других языков: на любом языке человек может прийти к истине, к единой истине, и на любом языке он может заблуждаться и даже лгать. Так же посредством любой религии может он обрести Бога — единого Бога»¹⁰⁰. Это, очевидно, чрезмерное упрощение проблемы.

Несмотря на это, Франкл ценен тем, что смог убедительно показать прямую связь решения психологических проблем с тем, что подлинный смысл жизни — религиозен. Архиеп. Иоанн благожелательно писал о логотерапии Франкла как о терапии, позволяющей справляться с проблемами больной части человеческой души путем мобилизации сил здоровой ее части, где вера в Бога играет самую важную роль. «Подавление в себе мыслей о Боге — явление распространенное. Д-р Франкль считает, что приблизительно три четверти населения Европы страдает этим недугом — внутренним отъединением себя от духовной жизни и подавлением в себе, в том или ином виде, мысли о Боге, веры в Бога. Это подавление человеком своей духовной, главной стороны Франкль называет "подлинной патологией нашего времени"»¹⁰¹.

⁹⁹ Франкл В. Человек в поисках смысла. С. 332.

¹⁰⁰ Там же. С. 337.

¹⁰¹ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской), архиеп. Указ. соч. Т. 1. С. 23–24.

Глава 13.

Философские вопросы социологии религии

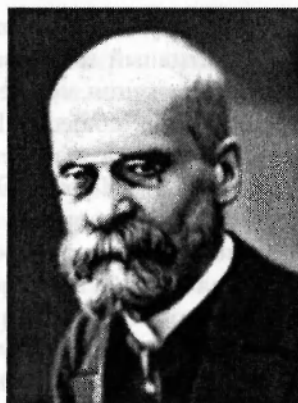
Феноменолог религии Иоахим Вах уделял социологии религии много внимания, поскольку религия — это явление социальное, активно проявляющее себя в сложной сети взаимосвязей с обществом как целым и разными социальными институтами. В этой системе связей религия принимает на себя воздействия со стороны общества и сама оказывает на него влияние. Вах тщательно изучал, например, социальные вопросы становления вероучительных доктрин, мифов, культовых практик, пути передачи традиции, а также роль разных социальных групп в жизни религиозных сообществ¹. Игнорировать существование социального измерения религиозного опыта, конечно же, невозможно.

Религии существуют в виде общин, тем или иным образом включенных в жизнь обществ или же в некоторых случаях охватывающих те или иные сферы общественной жизни. В современной социологической литературе о религии говорят как о социальном феномене, акцентируя главным образом ее отношения к общественным институтам, ее влияние на социальные процессы, на мышление, поведение и деятельность разных социальных групп, на формирование культуры. Влияние религии здесь рассматривается с точки зрения ее сакрализирующей роли в обществе, социально-нравственных функций верований, роли культа и ритуала, традиции как источника смыслополагания и основы выбора целей и ценностей в деятельности человека. Вместе с тем рассматривается также и социальное конституирование религии и связанное с ним обратное воздействие социальной жизни на религию. В частности, тут возникает немало вопросов о значении процессов секуляризации для переосмысления религиями своего места в мире, а также о том, какие ответы предлагают религии на вызовы обезбоженного мира.

¹ Wach J. The Nature and Aims of a Sociology of Religion // Wach J. Essays in the History of Religions. N.Y.: Macmillan, 1988.

§ 1. Эмиль Дюркгейм

Трудившийся во Франции социолог религии Эмиль Дюркгейм (1858–1917) сформировался, вопреки первоначальному талмудическому воспитанию в семье раввина, в атмосфере атеистической европейской культурной среды. Стажировался у В. Вундта по тематике национальной психологии в ее связи с языком, религией и искусством. Религию Дюркгейм понимал поначалу как мифологическую форму сознания, как псевдознание, связанное с воображением и мифологической формой его выражения. Но не следует, впоследствии настаивал он, считать это псевдознание ненужным или вредным, оно социально необходимо, оно имеет практическое значение в общественной жизни. Религия как социальный институт ни в коем случае не должна рассматриваться как заблуждение. Религия, писал он, социально эффективна независимо от реального существования чего-либо сверхъестественного и независимо от того, верны ли человеческие представления о последнем. Она символична, а значит, говорит о потаенной глубине социальной реальности, и неважно, что религиозные представления могут выглядеть странно с точки зрения повседневного здравого смысла. Задача науки — выявить те мотивы и ту социальную основу религиозных представлений верующего, о которой здравомыслящий человек сам, быть может, и не догадывается.



От этнографа Робертсона Смита Дюркгейм некритически воспринял простоватую идею, что тотемизм является элементарной и самой древней формой религии. Эта идея понадобилась для доступа к глубинной социальной реальности, которая, как он предполагал, скрыта в религии. Понятно, что религия рассматривалась как социальный институт и социальный продукт. Дюркгейм обратил особое внимание на австралийский тотемизм, сочтя его самым древним и наиболее значимым для объяснения того, почему члены какого-либо клана чувствовали себя реально связанными между собой. Они, как он считал, думали, что в основе межчеловеческих взаимосвязей лежит таинственное единство со своим тотемом. Тотем важен как собирательный и связующий символ группы, очевидный для всех ее участников. Он же морально конституирует эту группу, поскольку каждый считает его наделенным некоей силой, поддерживающей определенные образцы поведения. А в социально более развитых обществах осознание единст-

ва уже не нуждается в опоре на слишком примитивный тотемизм. Но и примитивный тотемизм заслуживает, с точки зрения Дюркгейма, не меньше уважения, чем те виды религий, которые характерны для высококультурных обществ. В действительности тотемизм не был универсальным явлением в Древнем мире. Таковым его уже тогда не считали, например, Дж. Фрэзер, Э. Эванс-Причард, М. Элиаде и др.²

В 1912 г. Дюркгейм публикует свою наиболее известную работу «Элементарные формы религиозной жизни» с подзаголовком «Тотемистическая система в Австралии». В этой работе он утверждал, что в центре научного понимания религии должна быть социальная реальность как особое самостоятельное бытие, где действуют свои специфические закономерности. Для объяснения социального бытия не нужно искать ничего сверхъестественного. Любое божество, как он думал, — это по сути то же самое общество, но только преобразованное и мыслимое символически. Религия, утверждал Дюркгейм, порождается обществом для своих функциональных нужд. Это нужды смыслообразования для членов общества и признания ими своей принадлежности данному обществу. Религия предоставляет каждому члену общества общие святыни и связанные с ними нормы отношений и деятельности, а также ритуалы, которые позволяют каждому участнику идентифицировать себя со своей социальной группой. Иначе говоря, она дает возможность каждому участнику решить вопрос «кто я» и кто те «мы», к которым я отношу себя, с кем я солидарен и кто солидарен со мной и принимает меня в качестве полноправного участника общего дела.

Религия, утверждал Дюркгейм, нужна также для интеграции и обеспечения устойчивости самого общества. Природа и тем более какое-либо сверхприродное бытие, а также связанные с ними необычные переживания человека не следует считать источником религии. Короче, ни космизм, ни индивидуальные религиозные переживания, ни поиски высшей истины с неизбежными при этом критериями подлинности не имеют особого значения для религии как общественного явления. Религия прежде всего социальна, она не является частным делом граждан или подданных.

При этом Дюркгейм, разумеется, не отрицал, что религия говорит также и о каких-то высших духовных существах, с которыми связана общность верований той или иной группы. Но, согласно Дюркгейму, важна и социально функциональна прежде всего именно общность верований, а не их собственное духовное содержание, а также общность принятых всеми форм ритуального поведения и нравственности. Бла-

² Мнение о тотемизме как элементарной форме религии, нужной для осознания членами общностей своей принадлежности им, все еще встречается у некоторых авторов. См., напр.: *Гараджа В.И.* Религиоведение. Гл. 2.

годаря общности верований и норм поведения любой член общества получает нужную ему систему социальных ориентаций и приводит в порядок свою жизнь и деятельность социально приемлемым образом. Ритуалы в свою очередь связаны с мифами и символами. Тем самым религия описывает общество символически и тесно связана с культурой, ее мифами, верованиями, нравственными нормами, правилами деятельности и ритуалами. Символы, собственно, и соотносят с той реальностью, которая осознается в обществе как священная, смыслозначимая, а ритуалы вводят в соприкосновение с нею. Они индивидуальны и наделены моральной силой, приходящей от общества, поэтому не должны списываться только на конвенциональность и тем более на недомыслие, заблуждение или субъективный произвол.

Религия отличается от других форм социальной жизни тем, что вводит противопоставление священного и профанного (мирского). Священное появляется из профанного, когда общество своими санкциями, авторитетом и коллективным сознанием наделяет обычные вещи необычными свойствами. «Религиозные силы суть представления, инспирируемые группой у ее членов, но проектируемые вовне сознанием, их воспринимающим, и объективируемые»³. Это и делает их священными. Общество, как думал Дюркгейм, настолько властно над человеком, что легко может возбудить в нем нужные религиозные чувства и переживания. Разные религии по-своему оформляют эту социальную нужду, а значит, их следует считать видами одного и того же рода.

Шлейермахер, разумеется, живо оспорил бы все эти идеи, если бы дожил до начала XX в., справедливо возразив, что суть религии не сводится к моральным санкциям и социальным функциям, потому что имеет неземное происхождение и отвечает жажде вечной жизни. И все же некоторую правоту Дюркгейма приходится признавать, имея в виду, во-первых, существование общественного религиозного сознания, с которым индивид координируется не по Шлейермахеру, а во-вторых, известный социологам принцип: если в обществе нечто считается реальным, оно и становится реальным по своим последствиям. Убеждение в реальности предмета, будь то на основе веры или суеверия, социально конституирует этот предмет. Когда он идентифицируется людьми в качестве реального, он получает ту или иную интерпретацию в соответствии с возможностями культуры данного общества и вводится в социальные отношения и деятельность.

Конкретный пример: если в нынешней атмосфере New Age многие думают и постоянно убеждают себя и других, что колдуны или ведьмы

³ Дюркгейм Э. Священные объекты как символы // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа и Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 470.

(«экстрасенсы высокого класса») обладают великой магической силой («энергией»), то действия последних по отношению к суеверным людям могут привести к тем самым результатам, которых эти люди боятся или к которым стремятся⁴.

Другой пример: если среди религиозного сообщества думают, что разгромленный в начале XIV в. орден тамплиеров тайно сохранился и много веков готовится осуществить великий план мирового господства, вполне могут появиться узкие, конспиративные, беспринципные и амбициозные группы, которые возомнят себя наследниками дела тамплиеров и будут действовать соответственно⁵.

Еще пример: если в обществе широко распространено убеждение, что расположения планет влияют на события в мире и на индивидуальные судьбы, это повысит если не реализуемость по крайней мере некоторых из астрологических прогнозов, то рейтинг таковых. Так и у Дюркгейма: если в обществе нечто считают святыней, оно и будет функционировать в нем в этом качестве, и только духовно опытные увидят, что в действительности здесь чаще всего бывают мирские подмены.

Критика социологии религии Дюркгейма, высказанная в XX в. социологами религии, сводится к нескольким основным пунктам.

1. Неудовлетворительность понимания религии. Ее содержание задано столь неопределенно, что, например, светская идеология, в функции которой могут входить социальная интеграция и самоидентификация индивидов, по критериям Дюркгейма, от религии существенно не отличается⁶. Кроме того, разные религии не должны считаться разными видами одного и того же рода (некой «религии вообще»), как полагал Дюркгейм, потому что в действительности их смысловые различия слишком велики и несводимы к какой-либо единой общей основе.

2. Упрощенность в понимании общества состоит в следующем:

а) Общество у Дюркгейма выглядит идиолом, от которого — всякая святость, а по содержанию понятия общество довольно расплывчато и многозначно. Оно предстает сомнительно целостным вопреки тому, что реальные общества далеко не просты.

б) Дюркгейм слабо акцентировал роль ритуала, целью которого является поддержание общественной солидарности и чувства принадлежности участников. В. Тернер (†1983) видел в ритуале социально конструктивный институт, содействующий общественной стабильности.

⁴ Точнее сказать, могут привести поначалу, а какие потом будут расплаты, это уже другой вопрос.

⁵ Это стало сюжетом известного романа Умберто Эко «Маятник Фуко» (СПб.: Symposium, 2005), где интеллектуальная поначалу игра с этой темой кончается трагически для некоторых ее участников.

⁶ Гараджа В.И. Социология религии. М.: Инфра-М, 2007.

в) Солидарность в обществе, с которой он связывал основную функцию религии и морали, предстает у Дюркгейма искусственной — скорее желаемой, чем действительной. К. Манхейм писал в «Духовной ситуации времени»⁷, что она была достижима в доиндустриальных обществах, но неосуществима в модернизированных, где культивируется частный интерес без долгосрочной ответственности и где либерализм не предлагает никаких других вариантов общественной интеграции, кроме согласования интересов разных групп. В демократических обществах большая степень солидарности бывает (не во всех и ненадолго) лишь перед лицом такого общего врага, как фашизм, когда может проявить себя решимость пожертвовать частным интересом ради свободы и будущего нации. В тоталитарных обществах встречаются столь отвратительные виды солидарности, которые не имеют ничего общего ни с моралью, ни с религией⁸.

г) Энтони Гидденс отмечал, что в работах Дюркгейма религиозные представления и предписания, а также моральные нормы поданы так, как если бы все участники религиозной и общественной жизни были солидарны между собой, понимали их одинаково и не находили бы поводов для конфликтов разных интерпретаций. В действительности так не бывает⁹.

3. Религиозные символы, согласно Дюркгейму, являются результатом социальных санкций и несут в себе сверхиндивидуальную авторитетную силу коллективного мышления, а значит, сделаем вывод, они не от Бога, т.е. символы не дают никаких реальных знаний об иных реальностях, но важны тем, что они инициируют глубокие переживания участников ритуала, что и придает им убедительность. Но это не соответствует трактовке символов как участвующих в том, как являют себя иные реальности, а это позволяет говорить и об их некоторых познавательных возможностях Высшего бытия. Из западных авторов нужно назвать П. Тиллиха.

4. Введенное Дюркгеймом противопоставление священного и мирского, как заметил Т. Парсонс¹⁰, по сути ничем не отличается от дихотомии морального авторитета и утилитарных интересов мирской сферы. Священное у Дюркгейма ассоциируется с разумом и моралью, с кодами культур, являющимися основой общения в социальной среде, а не со святынями в собственном смысле слова. Соответственно, и церкви предстают у Дюркгейма чем-то вроде моральных сообществ, где этика ассоциируется с верованиями и ритуалами, с обеспечением основ и рамок коммуникации, и не более того. Разумеется, это есть и это по-

⁷ Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994.

⁸ См.: Гофман А.Б. Дюркгейм вчера и сегодня // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М.: Канон, 1995.

⁹ Giddens A. Durkheim. London: Fontana, 1986.

¹⁰ Парсонс Т. Современный взгляд на дюркгеймову теорию религии // Религия и общество... С. 172.

своему важно, но нельзя к этому сводить суть дела. Коды и символы культур сверхиндивидуальны, но религиозные символы связаны с духовным опытом не от мира сего. Как писал Р. Белла, священное — «это нечто самое сокровенное, самое высокоочтимое, самое заветное для тех, кто видит в нем святыню»¹¹.

5. Мифы, верования, ритуалы и нормы поведения Дюркгейм отнес к факторам, обеспечивающим стабильность общества. Это, во-первых, означает принятие не всегда оправданного допущения, что религиозная общность совпадает с общностью социальной. Во-вторых, это связывает религию главным образом с задачами поддержания существующих порядков с точки зрения опасностей дестабилизации. При этом пренебрегается вопрос, все ли эти порядки заслуживают поддержки. В-третьих, такое понимание религии не ориентирует на задачи социального оздоровления и развития. Оно не принимает во внимание духовного качества религии и приносимых ею плодов. Например, в Евангелии мы видим, что подлинная вера в Бога, с которой связано действие Царства Небесного, конструктивно работает в духовном и социальном плане по принципу закваски (Мф.13.33), тогда как «закваска фарисейская и саддукейская» (Мф.16.6), «которая есть лицемерие» (Лк.12.1), напротив, вредна.

6. Когда вера (религия) понимается прежде всего как средство социальной самоидентификации, это, во-первых, принижает ее подлинное значение в жизни верующих. А во-вторых, на практике религиозная самоидентификация нередко срастается с национальной, с требованием разделять всех на своих и чужих. В целом это, с одной стороны, открывает дорогу к примитивизации веры и ее понимания, располагает к архаизации понимания и поведения, к репрессиям по отношению к неудобным. А с другой — когда человек критически относится к происходящему в обществе, затрудняется его самоидентификация.

Например, если человек ищет истинной веры, он не найдет ее в языческом, сектантском, теплохладном или еретическом сообществе. Он не найдет в нем «референтную группу», выпадет «в никуда» и станет социально «никем» и будет страдать от этого. Дюркгейму нечего будет сказать такому человеку, кроме как предложить сдаться, вернувшись обратно в качестве того, кто кается в совершении «духовного преступления» (у Оруэлла — «мыслепреступления») и заведомо согласен на предоставление статуса хотя бы какого-нибудь «человека второго сорта» внутри сообщества, непоколебимая правота которого уже никогда не будет поставлена под вопрос.

¹¹ Белла Р. Религия как символическая модель, формирующая человеческий опыт // Религия и общество... С. 190-191.

Другой пример: в условиях современной секуляризации, выводящей религию за пределы основных областей общественной жизни, омертвляется положительное восприятие традиционных символов, святынь и ритуалов, которые «перестают работать». И тогда личность, скептически воспитанная и привыкшая к индивидуальной свободе, чувствует себя потерянной в чуждом безликом и опустошенном «мы» (любимая тема экзистенциалистов). В таком случае духовно ищущий человек может просто не заметить, что вопреки секуляризации Церковь жива, и не найдет разумного сочетания социальной, национальной и религиозной самоидентификаций. Но без положительного решения каждым вопроса «кто я и кто мы» нет социальности хорошего качества. Дюркгейм слишком просто рассмотрел этот круг вопросов.

Британский социолог Энтони Гидденс говорит об идентичности как о личностном проекте, который в «посттрадиционном обществе» не получают в готовом виде, а создают творческим усилием, не считая главным социальный порядок и принадлежность ему¹². А если говорить о «самоидентификации христианина», то отметим, вспомнив слова Христовы из Нагорной проповеди, что ее невозможно и не нужно сводить к социальной идентичности, поскольку в существе своем она — не от мира сего: «Да будете сынами Отца вашего Небесного» (Мф.5.45).

7. Многие современные авторы пишут о том, что если говорить о санкционировании святынь обществом и самоидентификации личности, нужно придать мифу намного более важное значение, чем у Дюркгейма¹³. Вопреки Дюркгейму, общество не придумывает, а скорее открывает и обретает нужные для себя жизненно важные мифы. Миф не просто выразитель и интерпретатор, он вносит в общество единство и солидарность. (Это, разумеется, при условии социальной жизненности мифа.) Благодаря мифу святыни, ритуалы, моральные нормы и образцы деятельности приобретают взаимосвязанное смысловое единство, понятное (не рационально, а скорее экзистенциально) каждому участнику. Мифами святыни, собственно, и опознаются, и конституируются. Каждый человек, признавая мифы общими для себя и других, с помощью мифа интерпретирует решение вопроса «кто я и кто мы» и тем самым получает ясность относительно самоидентификации и того, как дальше действовать в обществе понятным и приемлемым для всех образом. Вопрос, однако, в том, насколько это относимо к христианству, которое основано не на мифах, а на реальных событиях священной истории.

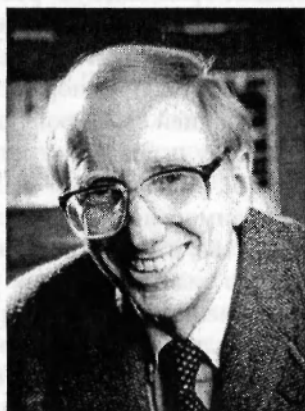
¹² Giddens A. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in Late Modern Age*. Cambr.: Polity Press, 1991. Giddens A. *Durkheim on Politics and the State*. Cambr.: Polity Press, 1996.

¹³ Подробнее см.: *Ионин Л.Г.* Социология культуры: путь в новое тысячелетие. М.: Логос, 2000. Гл. 3. Светские авторы часто игнорируют, что ни один из НЗ текстов не относится к мифам.

тельного, предусмотрительного и заботливого; загробная жизнь, счастье праведных, наказание злых, святость Общественного договора и законов, — вот догматы положительные. Что касается отрицательных догматов, то я ограничусь одним-единственным: это нетерпимость... Теперь, когда нет уже и не может быть религии одного только народа, которая исключала бы все остальные, должно терпеть все религии, которые и сами терпимы к другим, если только их догматы ни в чем не противоречат долгу гражданина. Но кто смеет говорить: «Вне Церкви нет спасения», тот должен быть изгнан из Государства, если только Государство это не Церковь, и государь это не Первосвященник. Такой догмат хорош лишь при теократическом Правлении; при всяком другом он пагубен»¹⁶.

Сказанное означало, во-первых, что атеизм не может занимать место гражданской религии в обществе, как это пытались сделать, например, коммунисты. А, во-вторых, Руссо придал ей антицерковный характер, поскольку религиозная вера апеллирует к высшей истине, а не к социальной целесообразности и государству. Руссо в своем антихристианском пафосе вел дело к тому, чтобы государство «приватизировало» гражданскую религию, используя ее для себя. Примеров подобного рода поползновений в истории можно найти немало. Но сильный социально-критический пафос Руссо, если его сочетать с установкой на недоверие к государству, которое склонно претендовать на роль идола в публичной сфере, а также с признанием важности религии для социальной активности граждан, легко может привести к другому пониманию гражданской религии.

Американский социолог Роберт Белла (Беллах, Bellah, р. 1927) говорил о гражданской религии (англ. civil religion)¹⁷ в другом — коммуникативном — смысле. В религии Белла увидел «символическую модель, формирующую человеческий опыт — как познавательный, так и эмоциональный»¹⁸, опыт, функционирующий в обществе как предмет обмена, общения и взаимного согласования. Что здесь важно? Во-первых, Белла видел особую роль религии для осуществления гражданами своей заинтересованности в вопросах социальной жизни, национального



¹⁶ Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права. М.: КАНОН-пресс — Кучково поле, 1998. С. .

¹⁷ Bellah R. Varieties of Civil Religion. N.Y.: Harper & Row, 1980.

¹⁸ Белла Р.Н. Социология религии // Американская социология: Перспективы, проблемы, методы. М.: Прогресс, 1972. С. 267.

будущего, нравственного воспитания. Во-вторых, он подчеркивал, что ее существование не противоречит демократическим принципам свободы вероисповедания и отделения церкви от государства, поскольку объединяет верования, общие для всего гражданского общества или, по крайней мере, его большинства. А в-третьих, он считал гражданскую религию наиболее подходящей для США, где никогда не было государственной церкви, как религиозно-идеологическую основу для взаимного согласования разных религиозных конфессий в плюралистическом обществе в духе общности социально общепринятых верований и нравственных принципов.

В США основные верования гражданской религии получили свое выражение во многих документах национальной истории, начиная с Декларации независимости и кончая речами последних президентов и их клятвами верности конституции, где говорится о Боге-Творце и неотъемлемых правах человека, как имеющих религиозную санкцию. Великая миссия американской нации, великие события и герои американской истории, соответствующие тексты и национальные праздники нашли в гражданской религии свое весомое место. Все это поддержал протестантский тип благочестия, он отверг традиции исторического христианства, апеллировал к древней Церкви, признавал общность ценностей, национальных задач и ответственности разных религиозных общин, признавал республиканский гражданский идеал и решительно ориентировал на будущее¹⁹.

Белла показал себя во многом наследником дела Дюркгейма, когда описал гражданскую религию как принятую гражданским обществом систему религиозных представлений, верований, образов героических деяний и великой борьбы, ценностей, святынь, нравственных принципов и ритуальных норм, связанных с национальной историей и пониманием нацией своей роли в мире. Гражданская религия придает единство обществу и позволяет конфликтующим группам — социальным, этническим, религиозным — находить общий язык и решать проблемы своих взаимоотношений. Она обосновывает, какой должна быть власть в обществе, и дает основные идеи для ее критики, не исключая и первых лиц во власти. Она, как утверждается, возвышает дух нации и делает осмысленной жизнь гетерогенного общества.

Беллу, разумеется, критиковали. Особенно за непомерную идеализацию американской истории, деятельности ее героев и американской миссии, претендующей нести миру свободу и демократию. Где велики

¹⁹ На долларах мы видим слова «In God We Trust». Этим словам, которые при первом чтении можно понять как выражение веры, скорее имеют смысл деловой ставки на Бога как заслуживающего доверия в бизнесе. См. об этом: *Легойда В. In God we trust? — религиозность по-американски // Психология религиозности и мистицизма / Сост. К. Сельченко. <http://www.aquarun.ru/psih/relig/relig9.html>*

идеализации, там не обходится без фальсификаций. Мы вправе считать гражданскую религию чем-то не от Бога, а от людей: конкретно — от социальных нужд и национального воображения. На ней есть печать искусственности, а если так, то ее может поставить под вопрос или отстранить что-то другое, тоже сделанное людьми, столь же или более искусно. Контркультура 60–70-х гг. как альтернативный проект апеллировала не к гражданской религии, а к «революции сознания», к восточным религиям, к не особенно церковным мистическим практикам и течениям в христианстве и иудаизме. Контркультура — явление мутное, она работала на то, чтобы New Age потеснил гражданскую религию.

В России иногда говорили о полезности идей гражданской религии для постатеистического общества. Одни — чтобы демократический плюрализм не был духовно пустым, а имел хотя бы какой-то набор общепринятых ценностей, не слишком связанных с традиционным Православием. Другие — чтобы оттеснить Православие в какой-то маргинальный социальный анклав. В конце концов, от этого выиграл бы все тот же New Age, который может попытаться взять на себя роль гражданской религии. Ислам тоже может претендовать на роль интегратора нации, но совсем по-другому. Но дело это вязнет из-за того, что нет, как теперь говорят, убедительного для всех российского гражданского национального проекта, с которым предполагаемая российская гражданская религия и должна бы сочетаться. Проект этот должен решить вопрос, что означает быть россиянами для имеющих российское гражданство, а также чем это отличается от того, чтобы быть русскими. Или иначе: должна ли быть российская нация, наподобие американской, такой единой нацией, которой считают себя принадлежащими граждане России всех ее национальностей, которые приняли бы общую систему культурных ценностей, политических и правовых принципов и религиозных верований. Эта российская нация, как думают, охватила бы всех — русских, татар и др.

Весь вопрос в том, по каким признакам идентифицировать принадлежность. Решать нужно, опираясь на систему общенациональных ценностей, без которой трудно говорить о нации. Но сложилась ли эта система ценностей? Указывают на единство государства, культуры и языка, единство норм поведения и деятельности, что некоторые полагают достаточным для того, чтобы считаться россиянами. На единство веры никто при этом не рассчитывает. И не определилось решение вопроса, быть ли нации в форме империи или быть ей гражданским обществом или возможно ли гражданское общество в рамках недемократической формы правления.

§ 3. Макс Вебер о протестантской этике и духе капитализма



Социолог религии **Макс Вебер** (1864–1920) обратил внимание на то, что между общепринятыми, социально санкционированными нормами и верованиями и личностью есть посредующее звено — тот смысл деятельности, который не только субъективно переживается как нечто, убедительное по своей сути, но и принимается личностью как соотношенное с таким же смыслом в понимании окружающих, что позволяет строить совместную деятельность, становящуюся социальным фактом. Субъективный смысл деятельности становится более чем субъективным в качестве активно осуществляемого социального и культурного дела — он приобретает типичность.

Вебер поставил своей целью понять мотивацию социальной и экономической деятельности в ее взаимосвязи с религией и культурой, имея в виду, что эта связь формируется на основе того, как члены общества понимают смысл своей деятельности. Этот смысл в свою очередь связан со святынями и ценностями, принимаемыми согласно религиозной традиции и культуре данного общества. Если Дюркгейм хотел понять социальную роль и «сущность» религии через ее гипотетически-предположительное происхождение из неких «элементарных» форм, то Вебер предпочел иное — внимательно изучать, как реально действуют верующие люди в своих общинах и в обществе в целом, приняв, что их деятельность целенаправлена и достаточно рационально организована, чтобы ее научное понимание и описание были обоснованными и убедительными.

Особое внимание Вебер уделил влиянию раннепротестантского вероучения и связанной с ним установки на то, чтобы организовывать мир во славу Божию, и соответствующей этики на становление капиталистической предпринимательской практики. Ранний капитализм (западноевропейский и североамериканский), в интерпретации Вебера, не только сформировал характеры типичных для него предпринимателей и исполнителей, но сам оказался сформирован «духом» капитализма, появившимся раньше самого капитализма, — благочестием и практической этикой труда и предпринимательства у социально активных протестантов²⁰. Главные работы Вебера: «Протестантская этика и дух

²⁰ Заметим, что В. Зомбарт в своей книге «Буржуа» предпочитал думать наоборот: «дух» капитализма порожден уже состоявшимся капитализмом. Судя по всему, он прав в

капитализма» (1905); «Экономическая этика мировых религий» (1917); незавершенная «Социология религии (типы религиозных сообществ)» (1922) и др.

Поводом для построения Вебером своей концепции послужил тот факт, что среди владельцев капитала, среди высшего коммерческого и технического персонала предприятий, а также среди высококвалифицированных рабочих наблюдалось заметное преобладание протестантов. Особенно это характерно для кальвинистов. Там, где готовили молодежь к технической, торговой, промышленной деятельности, католики встречались сравнительно реже, поскольку они предпочитали выбирать классическое образование или же становиться высококвалифицированными мастерами в старых ремеслах. М. Вебер увидел за подобными фактами различие складов психики, прививаемой религиозным воспитанием в семьях и церковной среде. Протестанты явно имели (прежде всего в Германии) больше склонности к предпринимательству и экономическому рационализму, а католиков они воспринимали как аскетически отчужденных от мирской жизни и деятельности. Католик предпочитал жить устойчиво и обеспеченно с малой долей риска, а протестант готов больше рисковать, чтобы большего добиться.

Кальвинисты, кроме того, настаивали, что прежняя (католическая) вера была не очень обременительна для прихожан, поскольку не особенно последовательно и систематично подчиняла повседневную жизнь христианина высоким духовным задачам. Католическому благочестию кальвинисты противопоставили призыв к труду и предпринимательству, соединив это со строгой и систематической регламентацией повседневного поведения. Тягостность регламентации не помешала ей получить поддержку в протестантской среде. Те, кто становились виртуозами деловитости и предприимчивости, соглашались на «тиранический религиозный идеал», резко ограничивавший и узко направлявший их личную жизнь под знаком интенсивной религиозности. Это отбирало для капиталистической деятельности определенного рода организаторов и исполнителей, самоотверженных и преданных делу.

отношении более позднего капитализма, который вызывал моральное отвращение как у Зомбарта, так и у Вебера. Но Вебер настаивал, что становлению западного капитализма (именно и только западного) предшествовало появление «духа капитализма», который «утвердился лишь путем тяжелой борьбы против целого сонма враждебных ему сил» (Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Иваново-Франковск: Ист-вью, 2002. С. 38). «Дух» капитализма определен не особенно четко, он описывается рядом этических и культурных черт, средоточием которых является установка на непреложность для протестанта целенаправленно и организованно исполнять свой профессиональный долг как долг перед Богом, конструктивно сотрудничая с другими участниками дела и считая свой личный бизнес частью высшего замысла.

Капитализм Вебер трактует не просто (и не только) как стремление к экономическому успеху, к наживе, а как систему, в которой это стремление, во-первых, включено в систему жесткой регламентации протестантского благочестия и, во-вторых, включено в организацию капиталистического предприятия, работающего на максимизацию доходов в условиях рынка. «Дух» капитализма выражается в установке на приумножение капитала как на самоцель в сочетании с неиссякаемой предприимчивой энергией, рациональной организацией деятельности, соблюдением законов и верностью идеалам благочестия. «Дух» капитализма не имеет ничего общего с потребительством, и Вебер не относит капиталистическое хозяйствование к числу тех экономик, которые ориентированы на потребление. Беспринципность, безудержная алчность, беззаконие, криминал, коррупция, согласно Веберу, также не имеют ничего общего с капитализмом протестантского типа.

Сформировавшись, капитализм стал безжалостно навязывать каждому участнику свои нормы деятельности, образ жизни, поведение и типы отношений между людьми: «дух капитализма» стал создавать и воспитывать своих субъектов²¹. Но на самом начальном этапе своего становления капитализм должен был найти достаточно большое число представителей с подходящим характером, уже сформированных протестантством, — сильных и мужественных, способных успешно противопоставить себя католичеству, преодолевать сопротивление традиционной социальной среды и побеждать в борьбе. В тех европейских странах, где протестантов было мало или практически не было вовсе, где преобладал, по словам Вебера, «традиционализм», становление капитализма задерживалось. Вебер не утверждал, что капитализм всецело порожден Реформацией, но настаивал, что реформационные влияния сыграли принципиально важную роль в его становлении.

Стремление к наживе и успеху, скупость, алчность, наем работников, торговля, вкладывание денег в производство существовали и до капитализма. Капитализм все это включил в систему, придав новое качество. Новизну его Вебер связал с протестантским представлением о

²¹ Вебер далек от идеализации предмета: «Современный капиталистический хозяйственный строй — это чудовищный космос, в который каждый отдельный человек ввергнут с момента своего рождения и границы которого остаются, во всяком случае для него как он входит в индивидуума, раз навсегда данными и неизменными. Индивид в той мере, в какой он попадает в сложное переплетение рыночных отношений, вынужден подчиняться нормам капиталистического хозяйственного поведения: фабрикант, в течение долгого времени которого эти нормы, экономически устраняется столь же неизбежно, как и рабочий, к ним» (Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. С. 37). Современный капитализм, став для многих псевдорелигиозной системой ценностей, отвергает протестантские мотивы для своего оправдания, руководствуясь только денежными интересами.

призвании. М. Лютер, переводя Сир.11.20 на немецкий, привлек слово *Beruf* (призвание) и дал ему трактовку, которая, по оценке Вебера, соответствовала «не духу подлинника, а духу перевода»²². А именно: оставайся «в призвании», т.е. в своей профессии, и выполняй свой долг, понимаемый как профессиональные обязанности, связанные с местом человека в мирской жизни²³. Благочестивый протестант должен считать свой мирской профессиональный труд целью и смыслом своей жизни, непреложным жизненным долгом, тем призванием от Господа, которое он обязан осуществить с полной самоотдачей. Так же и с 1 Кор.7.24, где «звание», понимавшееся ранее как социальное положение, тоже было интерпретировано как «призвание» в смысле мирского профессионального жизненного дела²⁴. Вебер цитирует наставление известного кальвиниста — одного из «отцов американской нации» Бенжамина Франклина: «Если ты увидишь человека дельного в выполнении своего призвания, то поставь его превыше королей».

Важность труда как призвания Лютер обосновывал своей верой в то, что мирской порядок угоден Богу и охвачен Его высшим планом, где профессиональный труд каждого участника включен в высший замысел и должен быть выполнен наилучшим образом. Мир и все люди созданы для славы Божией, их профессиональный труд в сочетании с моральной безупречностью служит той же славе, причем даже любовь к ближнему служит прежде всего славе Божией и лишь во вторую очередь самому ближнему. Богу угодна та деятельность, которая улучшает мир, в том числе и социальную жизнь.

Бог в кальвинизме трансцендентен, самовластен, абсолютно свободен. Его действия едва ли будут когда-либо понятны людям. Но кое-что из Его дел может проясниться, насколько Он соизволит. Протестант, хотя и не гарантирован от ошибок, но должен распознать волю Божию о себе и своей деятельности. Активно улучшая несовершенный греховный мир, он исполняет угодное Богу. Его труд мотивирован благочестием, а не стремлением заработать больше денег ради личного потребления. Социальная активность и предпринимательство не должны быть работой на себя, иначе земные дела превратятся в идолов. Бог ценит его работу. Это не значит, что спасение в вечности зависит от успехов, оно ничем не зарабатывается. Но успех является признаком того, что он вышел по верный путь ко спасению. Возникающее в ходе успехов «иррациональное чувство хорошо исполненного долга» Вебер

²² Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. С. 57.

²³ В синодальном тексте читаем: «Пребывай в труде твоём».

²⁴ В синодальном тексте: «В каком звании кто призван, братия, в том каждый и оставайся пред Богом».

трактует как что-то вроде премии, предваряющей финальную награду в виде жизни вечной по завершении земного пути.

В пастырском плане это обычно так и трактовалось. Но в вероучении с этим невозможно согласовать кальвинистскую доктрину о предопределении, которая звучит так: «Для проявления своего величия Бог одних предназначил к вечной жизни, а других к вечной смерти. Тех людей, которых Бог предназначил к жизни, Он избрал еще до основания мира для вечного блаженства во Христе, и сделал Он это по вечным и неизменным основаниям, во исполнение Своего таинственного решения и свободного хотения Своей воли» («Вестминстерское исповедание», 3.3.5). Предопределение Божие особым актом благодати дает человеку спасение. Это решение Божие совершенно необъяснимо для разума, оно, быть может, иногда лишь отчасти приоткрывается, но в целом судьба человека покрыта мраком. Ясно лишь то, что, согласно Кальвину, заслуги и успехи людей никак не влияют на высшее решение, иначе получилось бы, что человек способен повлиять на совершенные высшего плана, а это неприемлемо для доктрины.

Вопрос о том, избран ли ты и как убедиться в избранности, не может не поставить любой кальвинист. В ответ ему предлагается абсолютное доверие к Богу, непоколебимая надежда на Божье спасение, готовность быть орудием Божьего действия в мире, решительная борьба со всякими сомнениями по поводу своей избранности как с дьявольскими искушениями, полное предание себя в руки Божии, а также служение делу прославления Бога с забвением себя. Нужно жить так, как если бы ты был избран, и верить в это как в непреложную истину. Предпринимательская инициатива, упорный и успешный труд, принадлежность «истишной церкви», гарантирующей социальный, нравственный и религиозный статус, любовь к наживе, которая никому лично не принадлежит, а функционирует в рамках «плана Божия», минимум личного потребления — таковы, согласно Веберу, черты протестанта, создававшего капиталистическую цивилизацию.

Спасение в вечности он прямо связывает с мирским успехом, нравственной безупречностью и наживой. Следует полностью сосредоточиться на главном — на борьбе с косностью и злом окружающей жизни и на профессиональном труде для улучшения мира. Труд должен быть тщательно продуман, безупречно организован и осуществляться не в одиночку, а в единстве с сообществом верных. Не должно быть никаких послаблений в трудовой деятельности, бесплодных разговоров о загробном мире, лишних вопросов, кто записан в книгу жизни, а кто нет. По поведению людей на земле невозможно отличить одних от других: избранные внешне не отличаются от отверженных, а субъективное

чувство избранности, если оно у кого появилось, ничего не говорит о спасенности.

Религиозным чувствам и переживаниям, с точки зрения подобного благочестия, незачем придавать серьезное значение. Важны дела во славу Божию, выполненные максимально ответственно, компетентно и успешно. Вера — прежде всего практична и деятельна, а деятельность должна быть рационально организована, как четко продуманная система — и в профессиональной работе, и в личной жизни. Эту систему Вебер назвал «мирским аскетизмом». Его не было в средневековом католицизме. Мирской аскетизм формирует нравственный склад протестантской личности: она отвергла старые традиции, максимально ответственно действует для приумножения славы Божией на земле, согласна на лишения в полной самоотдаче в профессиональном труде (*hard work* — упорный труд), умеет постоянно контролировать и тестировать себя согласно доктрине.

В итоге Вебер представил дело так, что в протестантстве (особенно кальвинизме) мотивация социальной деятельности и трудовой практики соединилась с мотивацией служения Богу для приумножения Его славы, с дальним прицелом на спасение в вечности, которое, впрочем, деловыми успехами не гарантируется, но предзнаменуется. Отвержение старых традиций совершалось ради новых общин с упрощенным пониманием жизни по Библии и подвижнического труда, истолкованного как «мирской аскетизм»²⁵. И в трактовке служения Богу оказалось затенено повеление Христово о любви к Богу и ближнему как первичном мотиве любой деятельности христианина. Не то чтобы любовь была забыта, но главный акцент поставлен на мирском успехе и наживе, па мирском профессиональном долге и упорном труде. Секуляризация, уничтожив связь с религиозными корнями, превратила их в идолов западной цивилизации.

Заданные ранним капитализмом установки на максимальный успех работали на разрушение прежних социальных и культурных традиций. Капиталистическая рационализация не считалась с ценностями и святынями «докапиталистических» культур и религий и с их собственной рациональностью. Рациональность традиционных культур апеллировала к разумной достаточности, к принципу «ничего сверх

²⁵ Сопоставление «мирского аскетизма» с православным пониманием подвига есть у С. Булгакова в статье «Народное хозяйство и религиозная личность» (в сб.: *Булгаков С. Два града. Исследования о природе общественных идеалов*. М., 1911). Он же отмечал, что ответственное отношение к труду и религиозная дисциплина характерны и для православной этики, когда нет упадка в благочестии. Здесь стоило бы назвать иосифлян, но это уже тема Г.П. Федотова. См. также: *Давыдов Ю.Н.* Вебер и Булгаков (христианская аскеза и трудовая этика) // *Вопросы философии*. М., 1994. № 2.

меры», обладала умением «вовремя остановиться». В древнегреческой и раннехристианской культурах серьезное значение придавалось идеалу рассудительности или благоразумия (греч. *fronesis*, лат. *prudencia*), трезвенному отношению к жизни. Характерна в этом отношении известная притча о богаче (Лк.16.20). У Вебера же на первом месте не традиционная рассудительность, сдерживающая индивидуалистическое самоутверждение и нескончаемое приобретательство, а полная самоотдача делу ради того, чтобы, «расколдовав» мир, заново организовать его виртуозной успешностью своего профессионального мирского труда согласно тому, что неясно считается «планом Божиим».

Критиком Вебера стал Макс Шелер, который как феноменолог увидел, что описание Вебером раннего капитализма не свободно от идеализации. Остался в тени важный мотив в деятельности ранних предпринимателей, а именно ресентимент, который Шелер считал тем медленно действующим ядом души, без учета которого невозможно понять суть и исторические судьбы буржуазно-капиталистического духа. Едва вышедшие из традиционного общества или только вырывающиеся из социального унижения деятели добиваются успеха, не преодолев мучительного чувства обделенности, ожесточения и злобы. Они образуют свою социальную среду или субкультуру, где формируется и закрепляется соответствующее страстное состояние.

Ресентимент как устойчивая страсть означает ненависть и зависть новоявленного предпринимателя к традиционным ценностям аристократической культуры, гневное желание взять реванш, устранить из игры ее представителей, растоптать их честь и красоту, обесценить созданный ими мир и все переделать по-своему. Зависть эта не бытового, а экзистенциального характера, она не выносит самого факта существования традиционных культуры, религии и авторитетов, воспринимаемых не иначе как источники неизбежного унижения собственного достоинства. В мотивации ресентимента, в гонке за успехом и наживой нет любви и радости, нет верности и ответственности, нет подлинной духовной силы, но есть перспектива перерождения в мстительность, агрессивность, деструктивность, вероломство. Система капиталистической конкуренции только закрепляет это и загоняет в духовный тупик ее участников.

После Вебера немало авторов занималось вопросом, нет ли чего подобного протестантской трудовой этике в западных религиях. Отмечали, например, что старообрядцы (по Соловьеву, «протестанты местного предания») многое унаследовали от иосифлян в отношении предпринимательства и трудовой этики. А также, что зороастрийцы в Иране и индусы в африканской диаспоре отличались повышенной де-

ловитостью и конкурентоспособностью, хотя невозможно найти в их доктринах и этике что-либо, даже отдаленно напоминающее протестантство. Немалую роль играет самоорганизация и внутренняя взаимная поддержка в их общинах, если они борются за самосохранение в неблагоприятном социальном окружении.

§ 4. Секуляризация, модернизация и десекуляризация

Секуляризацией обычно считают длительно идущий со времен Просвещения — поначалу на Западе, а затем и во всем мире — процесс отделения религии от других социальных институтов, распространения в обществах приверженности светской культуре, ее основным нормам и представлениям, светскому образу жизни. Этому предшествовала дискредитация взаимно отвергавших друг друга протестантских и католической церквей, в результате чего церковность и ее ценности были отвергнуты обществами. Авторитет церквей при этом утрачивался. Они оказались вне сферы публичности. Бог скрылся из поля зрения. Мораль, культура, политика, экономика и правопорядок стали пониматься внерелигиозно. А религии, как писал, например, Харви Кокс, отказались в «пострелигиозную эпоху» от былых теократических амбиций, а клирики — от притязаний на элитарность, что он оценивал положительно²⁶.

Он понимал, что далеко не все, считавшееся «духовным», было хорошим, при всей верности того, что секуляризация значительно опустошила внутренний мир человека, культуру и общественную жизнь. Она стала, по его оценке, опасным освобождением от неоправданной репрессивности старых религий. Она принесла с собой сильное искушение навязывать более жесткий порядок организации жизни вместо того, который прежде казался невыносимым при старых религиях.

Широкомасштабным процесс секуляризации стал тогда, когда было снято государственное принуждение в отношении религиозных верований и когда капиталистическая индустриализация и модернизация вынудили многие социальные группы отказаться от традиционного образа жизни вместе с его религиозно-нравственными основами. Процесс этот привел к появлению так называемого «современного человека», о котором вслед за Бульгманом нередко говорят как о не способном поверить в то, что говорит Новый Завет, как, впрочем, и в то, что говорят священные книги других религий.

²⁶ *Сох Н.* The Secular City. L.: Macmillan, 1965. Рус. пер.: *Кокс Х.* Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. М., 1995.



Классическое для многих социологов понимание секуляризации выразил американский исследователь **Питер Бергер** в ранний период своего творчества. А именно: секуляризация, понимаемая в единстве с социальной модернизацией и проектом Просвещения, означает освобождение разных сфер общественной жизни — в первую очередь политики, экономики, культуры и образования — из-под влияния религий. Они потеряли социальную подтверждаемость и поддержку, религиозные представления для многих утратили убедительность, а религиозные символы перестали быть знаками идентичности и социальной интеграции. Общество уже не видит в религиях тот «смысловой космос», в котором каждый человек находил бы опору. В результате оно вынуждено теперь искать средства понимания реальности и выражения своего единства в чем-то ином. Секуляризация ведет к созданию плюралистического общества²⁷. Все это означает следующее.

Во-первых, возникла (или была создана) ситуация религиозного плюрализма, в которой взаимное отрицание религиями друг друга (при отказе признавать, что критерий истины может существовать) означало неубедительность каждой.

Во-вторых, верующие оказались в качестве маргиналов на социальной обочине, вне тех социально и творчески активных и влиятельных групп, где принимаются основные решения. Религия стала делом частного выбора, решения и убеждения, произошла ее «приватизация». Религия как социальный институт пусть и сохранилась, но утратила былое значение не только для неверующих, но и для многих верующих.

В-третьих, в ситуации плюрализма и отсутствия общезначимого смысла многие верующие перестали считать свою религию настолько достоверной и жизненно важной, чтобы «говорить о ней по-настоящему» с людьми не из среды своих. Все пошло по схеме: «эти другие» не захотят признавать правду того, во что ты веришь и что для тебя ценно, поэтому, если желаешь быть понятым и принятым ими, переходи на их язык. Религию многие стали относить не к основополагающим истинам, святыням и ценностям, а к мнениям, чувствам, «вкусам, о которых не спорят», «религиозным предпочтениям» или «ориентациям»,

²⁷ Бергер П. Секуляризация и проблема убедительности. // Неприкосновенный запас № 32 (6/2003) <http://www.nz-online.ru>. (Глава из кн.: *Berger P. The Social Reality of Religion*. L.: Faber, 1967).

которые меняют в случае нужды. Нередко общий язык ищут на основе общепринятых социальных идеологий.

В-четвертых, религиозные лидеры многих деноминаций все больше напоминают менеджеров солидных форм, которые озабочены главным образом брэндами, fundrising'ом, пиаром, капиталовложениями, эффективностью, администрированием, лоббированием, экспертизами, разграничением сфер влияния с другими общинами. Эти функционеры однотипны для разных деноминаций, работают по сходным моделям, легко понимают друг друга, готовы к межконфессиональному сотрудничеству по общим программам и создают атмосферу «делового экumenизма». Они не конфликтуют из-за догматики или канонов, а тщательно изучают соотношение сил и социальную ситуацию, финансовые возможности и степень риска в том районе, где планируют экспансию своей деноминации. И подбирают подходящий исполнительный персонал из числа перспективных религиозных активистов.

В-пятых, соответственно подается и та «духовная продукция», которую религиозные лидеры и эксперты предлагают обществу: религия важна как источник полноты жизни, удовлетворенности жизнью, серьезной нравственности, душевного оздоровления, решения межличностных проблем, социальных инициатив в борьбе с алкоголизмом, наркоманией и пр., успешности в профессиональной деятельности и повышении статуса и пр. Лицам, имеющим «частный религиозный интерес» или «религиозные потребности», сбывается правильным образом упакованный «религиозный продукт»²⁸. Они падают на предлагаемом супермаркете идентичностей то, что им нужно и что не ставит под вопрос их индивидуализм.

Для углубления веры и поддержания жизни по вере каждый верующий должен в условиях плюрализма лично предпринимать серьезные духовные усилия, чтобы противодействовать сомнениям, критике оппонентов и общей атмосфере религиозных разговоров об устарелости церкви, неубедительности религиозных доктрин и необязательности религиозной морали. Вера теперь требует мужества личности, она не достигается на путях бегства с холодных ветров жизни в теплые социальные анклавы.

Неверующие же оказались религиозно дезориентированы и представлены самим себе. Дезориентировано и общество, что, как призвал Бергер, опасно для него и для его членов. Равнодушие к истине, святностям и нравственной правде, характерное для секуляризованного общества, ведет к отказу от высшего призвания и подлинного достоинства

²⁸ О своеобразной «приватизации» религии и ее вовлечении в рыночные отношения писал в связи с Бергером В.И. Гарджа. Вследствие такой коммерциализации многие ведут свой духовный поиск вне старых организованных религий и их структур, рискуя оказаться на крючке заменителей религии. См.: *Гарджа В.И. Социология религии*. М.: Наука, 1995. С. 170–175.

человека, к утрате полнокровности человеческой жизни, к подчинению человека социальным, политическим, национальным и прочим идолам. Религиозный вакуум, образовавшийся благодаря секуляризации, заполнялся, как писали также и другие авторы, начиная с 70-х гг., различными деструктивными культурами, секулярно оформленными псевдорелигиями, вроде ТМ, и идеологиями²⁹.

Начиная с работы «Слухи об ангелах»³⁰, Бергер занялся преодолением секуляризации изнутри. Он стал писать о том, что верность религиям в «третьем мире» и в восточноевропейских странах, оказавшихся под пятой коммунизма, а также религиозный ривайвализм в Штатах и «исламская революция» в Иране, научили его пониманию того, сколь велика роль религии в обществах, особенно в тех, где традиции сильны и жизнеспособны, где они находят средства передачи себя в меняющихся обстоятельствах, вопреки всему и несмотря ни на что. Бергер признал также, что социальная модернизация совсем не обязательно должна сопровождаться секуляризацией, поскольку в ряде традиционных обществ успешно осуществляется избирательная рецепция тех инноваций, которые приносит модернизация, — если при этом традицию не превращают в идола и если инициаторы и носители инноваций не пытаются отменить традицию и подорвать идентичность.

Модернизация, впрочем, не обязана быть необратимой и может сменяться демодернизацией. Тем более к концу XX в., который многие характеризуют как кризис модерна. В книге «Пирамиды жертв»³¹ Бергер морально осудил не только то, как модернизация осуществлялась в коммунистическом Китае методами «культурной революции», но и ее капиталистические образцы в Бразилии в 1960–70-е гг. Моральная неприемлемость состоит в том, что ради предполагаемых благ в будущем было совершено много зла. Но теперь опасно отказываться от модернизации. В ее активе, например, то, что ее распространение резко снизило детскую смертность во многих районах мира. Демодернизация приведет к огромным человеческим потерям. Частичная демодернизация, возможно, менее опасна.

В результате таких переоценок, произведенных им на своем личном духовном пути и в научной работе, Бергер двинулся в сторону протестантского либерализма, поняв его как своего рода «неоортодоксальность», и соединил ее с признанием того, что общества нуждаются в

²⁹ *La More G.E., Jr. The Secular Selling of a Religion // The Christian Century. 1975, Dec. 10. Pp. 1133–1137 (<http://www.religion-online.org>). На те же темы: Богданова О.А. Процесс секуляризации и кризис личности в западной культуре XX века. Ростов-на-Дону: РГЭУ, 2001. § 3.3.*

³⁰ *Berger P. A Rumor of Angels. Garden City: Doubleday, 1969.*

³¹ *Berger P. The Pyramids of Sacrifice. N.Y., 1974.*

священных санкциях свыше, а также с тем, что он назвал «еретическим императивом»³². «Ересь» Бергер трактовал как выбор в смысле не вероучительном, а социальном. Это довольно симпатичный для Бергера «социальный еретик». Он «еретик» и по отношению к секуляризованному обществу, поскольку отвергает его ценности ради религии, и по отношению к старым религиям, поскольку не склонен принимать их без серьезных вопросов. «Еретик» интересуется больше духовными истоками традиций, тем изначальным духовным опытом, из которых они выросли и который поэтому ценен. В обмирщенном и плюралистическом обществе традиции явно ослаблены, в них много «пыли веков», от которой нужно их очищать, и неразумно закрывать на это глаза³³. «Ересь» означает, что ныне религиозный выбор — это не веление судьбы, он осуществляется не в русле воспроизводства традиции путем гладкой и уверенной передачи из поколения в поколение, в послушании бесспорным авторитетам. Это духовное решение личности, вытекающее из драматического опыта внутренней свободы в трагической ситуации. Это выбор свободный и рискованный, который традицией не определяется и социальной комфортабельности не обещает.

Выбор этот, вообще говоря, не исключает свободного принятия какой-либо из сложившихся традиций, если человек видит в ней хранителя истины и желает внести в нее новую жизнь и новые силы. «Еретик», однако, едва ли будет чувствовать себя полностью вписавшимся в традицию. Он будет «верить без принадлежности». Он едва ли станет отождествлять себя с одной из тех ролей, какую ему предоставит традиция в ее нынешнем состоянии, поскольку критическая работа его разума будет продолжаться, особенно если она подкрепится нетривиальными личными духовными прозрениями. Он будет настаивать на инновационных решениях и на том, чтобы заново переутвердить именно истину традиции в ее общественной значимости, отвергая то, что он сочтет потерявшими значение историческими наслоениями.

Традиции привлекают к себе своей укорененностью, консервативностью, тем, что они — не предмет социального конструирования, а сами способны быть культуuroобразующими и государствообразующими. Но не очевидно, осуществят ли они это в какой-либо стране. Когда переживающее кризис общество, обратив к религии надежду, не получит в ответ ничего или получит слишком мало или в неприемлемой форме, тогда оно сочтет себя обманутым или обманувшимся. Тем не менее, как отметил А. Журавский, религии уже дали по некоторым вопросам зна-

³² Berger P. *The Heretical Imperative*. Garden City: Doubleday, 1979.

³³ Социальная слабость не есть никчемность. Бергер помнит слово ап. Павла: «Несомненно, мир избрал Бог, чтобы посрамить сильное» (1 Кор.1.27).

чимые ответы обмирщенному обществу³⁴. Если же религии предложат стратегические ответы на вызовы и надежды, то они проведут общество через кризисы без потери идентичности, если общество сохранит им верность. Обществам нужна уверенность в надежности и жизнеспособности традиций, когда обнаружится, что инновации недееспособны.

Личностный выбор тем и «еретичен», что совершается не внутри традиций. Бергер ссылается и на это, и на положительную роль жизнеспособных традиций, чтобы заявить о начале десекуляризации и ресакрализации. Мотивы последних, впрочем, не всегда определяются именно личностным выбором, потому что многие, например на Западе, разочаровавшись в «модерне», могут бездумно броситься в объятия какого-нибудь «контрмодерна», вроде фундаментализма, фашизма или традиционализма в духе Генона или Элиаде, апеллирующих не просто к какому-то европейскому «пред-модерну», а к более далекой архаике с явным или скрытым языческим уклоном. А от «постмодерна» серьезных решений ждать и не стоит. Тем более подобное бегство в «контр-модерн» может иметь место на Востоке.

Модернизация не всегда ведет к секуляризации, что наблюдается у ряда восточных пародов, лидеры которых смогли сочетать селективно принятую модернизацию с давними местными традициями. Бергер подчеркивает, что западные традиции могут в ходе десекуляризации оказаться перед вызовами, не меньшими по серьезности, чем те, что были раньше, когда секуляризация наступала. А это лучше других поймут и на это, может быть, лучше ответят именно личности «еретического» склада. Для Запада это вызовы не только изнутри своих обществ, но и со стороны религий Востока³⁵.

А что же принесет десекуляризация? Согласно Бергеру, секуляризация привела к тому, что религиозная вера деградировала до уровня мнений, убеждений, предпочтений, вкусов для своих. Такая вера, во-первых, уже и не вера в собственном смысле слова, она может увести далеко от истины, поскольку мнения сочетаются с теми восприятиями и утверждениями, которые могут оказаться безнадежно субъективными. А во-вторых, она нежизнеспособна, не в силах перехватить инициативу жизни и предложить серьезную стратегию духовного возрождения общества.

Если рассуждать по Рикеру, то атеистическая секуляризация должна была бы выполнить свое дело до конца, чтобы расчистить место для подлинной пророческой веры. Но это не состоялось. Следуя Бергеру, признаем, что секуляризация не покончила с пенастоящей верой, не

³⁴ Журавский А. Религиозная традиция в условиях кризиса секуляризма // Континент. М., 2004. № 120.

³⁵ The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / Ed. by P. Berger. Wash., 1999.

справившись тем более с настоящей, а протестантски понятая профетическая вера, похоже, не повторит победу древнехристианской веры над тогдашним язычеством, пытаясь справиться с нынешним неоязычеством.

По Манхейму, ценившему демократические свободы, десекуляризация может принести серьезные социальные результаты, если христиане, не отказавшись от свобод, смогут вернуться к истинным истокам своего религиозного опыта и признают, что «ритуальная и институциональная формы религии не достаточны для возрождения человека и общества. И только если возрождение религии, превращение ее в массовое движение и в направляющую силу возрождения общества будет согласовываться с дальнейшими общественными преобразованиями, возможно создание нового демократического христианского строя в нашей стране»³⁶. Для выживания цивилизации нужен минимум общественного согласия и доверия, минимум добродетелей в обществе и ответственности элиты, которые в традиционных обществах поддерживались религией (насколько успешно — особый вопрос), а в «посттрадиционных» были отвергнуты.

Но что мы видим на Западе? Католичество, по Манхейму, слишком привязано к средневековому пониманию себя, имеет мало общего с демократией и едва ли осуществит такое возрождение. Протестантство к демократии ближе. Но для преодоления индивидуализма нужны новые формы социального корпоративизма, поскольку к старым доиндустриальным формам нет возврата, а перспективы либерализма сомнительны. Протестантство связывает правильное поведение с личным внутренним опытом и голосом совести, а этого недостаточно для жизни в сложноорганизованных обществах, где не обойтись без краткосрочного и долгосрочного стратегического планирования и где польза от демократии сводится разве что к тому, что она все еще дает минимальные возможности влиять снизу на принятие решений наверху и контролировать их исполнение. Голос совести должен звучать не только в плане индивидуальной этики христианина, но и в принятии решений, касающихся социального порядка в целом, а здесь нужна не только совесть, но и весьма высокий уровень компетентности.

А если рассудить согласно Коксу, то переходы из религий в состояние секулярности и обратно — это просто переходы из одних зон духовного риска в другие. В мегаполисах, в условиях широкомасштабной



³⁶ Манхейм К. Диагноз нашего времени. С. 507–508.

урбанизации, «град мирской» не будет стремиться десекуляризироваться до конца, а станет дрейфовать в сторону какой-нибудь религии без Бога. Поэтому, по Коксу, в нынешних условиях сосланны в урбанистическую духовную пустыню, которую никуда не денешь и о бегстве из которой не стоит думать, христианам лучше позаботиться о достижении зрелой веры и ее ответственного и убедительного свидетельства ради тех, кто в бесприютных условиях ищет истины и спасения³⁷. Кокс явно не ждал, что христиане возьмутся решать стратегические задачи общества и культуры, а сосредоточатся (в лучшем случае) на свидетельстве веры и жизни по Евангелию в духовно чуждой среде. Будут ли они убедительны как свидетели веры? Если они не вошли в жизнь во Христе, а Кокса так и нужно понять, то нет.

Десекуляризация едва ли будет утверждать истину в социальной жизни, а предоставит место в духе века сего новым религиозным мнениям, движениям, доктринам, приоритетам, согласно нуждам формирующегося теперь нового социально-политического, экономического порядка и соответствующей культуры. Собственно, и секуляризация при этом не исчезнет, а, как допускает Ю. Хабермас, продолжится, выражая себя на других языках, может быть даже религиозных, или, лучше сказать, псевдорелигиозных, а ее сторонники будут сравнительно осторожнее относиться к экзистенциально значимым ценностям, чтобы их больше напропалую не губить и не развязывать силы хаоса³⁸. Светские авторы поэтому находят здесь повод говорить о «долговременной перспективе» для секуляризации в будущем, оговаривая, что теперь она «не равнозначна вытеснению религии и тем более попыткам ее насильственного разрушения»³⁹. Продолжит ли себя секуляризация в виде какого-то безблагодатного псевдохристианского «религиозного возрождения» (неважно, либерально-демократического или ультраконсервативного) или перейдет в русло восточных увлечений, это не будет иметь никакого отношения к подлинной вере.

Что же делать в такой ситуации бергеру «еретику»? Продолжать в условиях падшего мира свой вечно беспокойный поиск дальше, без конца, не имея шансов, да и не стремясь, не уговаривая себя, успокоиться где-либо. «Еретик», если ему и есть что вспомнить насчет того, откуда он вышел, едва ли будет без отвращения думать, что туда стоит возвращаться, и едва ли ясно скажет себе и другим, куда он одиноко держит путь. На чувство традиции он не будет опираться, не особенно

³⁷ Cox H. The Secular City 25 Years Later // The Christian Century. 1990, Nov. 7. Pp. 1025–1029 (<http://www.religion-online.org>).

³⁸ Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М.: Весь Мир, 2002.

³⁹ Гараджа В.И. Социология религии. С. 176.

доверяя каким-либо традициям и боясь потонуть в дебрях прошлого. Но он будет понимать хотя бы то, на каких перепутьях ждет риск регрессии к сектанству, модерну, постмодерну, архаизирующему контрмодерну, этнически-религиозным тупикам и пр., и не будет прельщаться недолгой психологической уютностью тупиков.

Он будет понимать также, что ему не дано сломать глобальные тренды мирской жизни, что нельзя им сдаваться на путях приспособления и подчинения, а также что от борьбы с ними не уйти, при всем том, что личных средств и сил для борьбы с ними не хватит с обескураживающей очевидностью. Он, возможно, признает правду тех старых религий, где есть мастерство «невидимой брони», помощь свыше в борьбе, системно продуманная духовная практика и дисциплина, выверенная стратегия жизни и ясная цель пути. Но сам, скорее, предпочтет, не доверяя церквям как институтам, риск свободного духовного поиска и борьбы, результат которых будет зависеть от чистоты его намерений и степени его ответственности за свои шаги и действия. Предпочтет, быть может, во имя протестантского профетизма, который так же его разочарует, как и традиция, если обнаружится безблагодатность и если «еретик» не забудет о верности истине и эсхатологическом свершении, о грядущем Царстве.

Прав Манхейм, что «еретик» едва ли возьмет на себя серьезную социальную ответственность в стратегических поприщах, потому что характер мирской деятельности не даст ему быть одновременно и фрондирующим христианином, и лицом, способным успешно утвердиться на каком-либо из важных постов в секуляризованном обществе. В нем нужно действовать согласно тем нормам, которые далеки от заповедей Божиих. Если он будет декларировать христианство, а действовать, как все, то от христианства ничего не останется. Но «еретик» сможет найти таких же, как он сам, и образовать малые группы или братства тех, кто с трудом вписывается или вовсе не встраивается ни в какие социальные институты, в том числе церковные, чтобы строить жизнь согласно своему пониманию истины.

Если таких групп будет достаточно много, они приобретут ощутимый социальный вес и им под силу будут серьезные социальные инициативы, по крайней мере, местного или регионального масштаба, когда они, допустим, соединят зрелость веры с социальной ответственностью и стратегическим мышлением, со способностью и готовностью к социальной борьбе. Сектантский риск при этом значителен. И если им не удастся осуществить заповеданный принцип соли («Имейте в себе соль» — Мк.9.50), чтобы противодействовать духовной деградации секуляризованного общества, тогда останется соблазн воздействия на общество через мирские системы власти, по это в истории уже было, со всеми вытекающими последствиями.

Учебное издание

Василенко Леонид Иванович

ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ РЕЛИГИИ

Курс лекций

Художественное оформление *Т. М. Долгова*

Верстка *М. С. Ананко*

Корректор *И. М. Царенко*

Подписано в печать 02.03.2009.

Формат 60×90/16. Объем 15,5 усл. печ. л. Тираж 2000 экз. Заказ № 90114.

Издательство Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета

115184, Москва, ул. Новокузнецкая, 236

E-mail: verlag@pstbi.ru

Некоммерческое предприятие

Типография Московской Федерации профсоюзов
129010, г. Москва, Протопоповский пер., д. 25, стр. 1.

Тел.: (495) 688-66-10, тел./факс: (495) 688-62-19

E-mail: mfp-t@mail.ru