

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
КЛАССИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТСКИЙ УЧЕБНИК



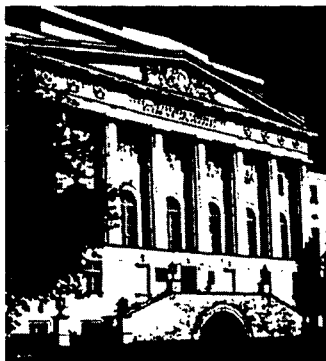
Основы религиоведения



Серия
**КЛАССИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТСКИЙ УЧЕБНИК**

основана в 2002 году по инициативе ректора
МГУ им. М.В. Ломоносова
академика РАН В.А. Садовниченко
и посвящена

**250-летию
Московского университета**



КЛАССИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТСКИЙ УЧЕБНИК

Редакционный совет серии:

Председатель совета
ректор Московского университета
В.А. Садовничий

Члены совета:

Виханский О.С., Голиченков А.К., Гусев М.В.,
Добреньков В.И., Донцов А.И., Засурский Я.Н.,
Зинченко Ю.П. (ответственный секретарь),
Камзолов А.И. (ответственный секретарь),
Карпов С.П., Касимов Н.С., Колесов В.П.,
Лободанов А.П., Лунин В.В., Лупанов О.Б.,
Мейер М.С., Миронов В.В. (заместитель председателя)
Михалев А.В., Моисеев Е.И., Пушаровский Д.Ю.,
Раевская О.В., Ремнева М.Л., Розов Н.Х.,
Салецкий А.М. (заместитель председателя),
Сурин А.В., Тер-Минасова С.Г.,
Ткачук В.А., Третьяков Ю.Д., Трухин В.И.,
Трофимов В.Т. (заместитель председателя), Шоба С.А.



Уважаемый читатель!

Вы открыли одну из замечательных книг, изданных в серии «Классический университетский учебник», посвященной 250-летию Московского университета. Серия включает свыше 150 учебников и учебных пособий, рекомендованных к изданию Учеными советами факультетов, редакционным советом серии и издаваемых к юбилею по решению Ученого совета МГУ.

Московский университет всегда славился своими профессорами и преподавателями, воспитавшими не одно поколение студентов, впоследствии внесших заметный вклад в развитие нашей страны, составивших гордость отечественной и мировой науки, культуры и образования.

Высокий уровень образования, которое дает Московский университет, в первую очередь обеспечивается высоким уровнем написанных выдающимися учеными и педагогами учебников и учебных пособий, в которых сочетаются как глубина, так и доступность излагаемого материала. В этих книгах аккумулируется бесценный опыт методики и методологии преподавания, который становится достоянием не только Московского университета, но и других университетов России и всего мира.

Издание серии «Классический университетский учебник» наглядно демонстрирует тот вклад, который вносит Московский университет в классическое университетское образование в нашей стране и, несомненно, служит его развитию.

Решение этой благородной задачи было бы невозможным без активной помощи со стороны издательств, принявших участие в издании книг серии «Классический университетский учебник». Мы расцениваем это как поддержку ими позиции, которую занимает Московский университет в вопросах науки и образования. Это служит также свидетельством того, что 250-летний юбилей Московского университета – выдающееся событие в жизни всей нашей страны, мирового образовательного сообщества.

*Ректор Московского университета
академик РАН, профессор*

В. Садовничий

В. А. Садовничий

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова

ОСНОВЫ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Под редакцией И.Н. Яблокова

Издание четвертое, переработанное и дополненное

*Рекомендовано
Министерством образования
Российской Федерации
в качестве учебника для студентов
высших учебных заведений*



Москва
«Высшая школа»
2005

УДК 32.03
ББК 86.3
О 75

Рецензенты: кафедра философии религии Ростовского государственного университета (зав. кафедрой д-р филос. наук проф. *Н.С. Капустин*); д-р филос. наук проф. *Н.С. Семенкин*

О 75 **Основы религиоведения: Учеб./ Ю.Ф. Борунков, И.Н. Яблоков, К.И. Никонов и др.; Под ред. И.Н. Яблокова. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Высш. шк., 2005. — 508 с.**

ISBN 5-06-004254-5

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

Для студентов и преподавателей вузов.

УДК 32.03

ББК 86.3

Учебное издание

Борунков Юрий Филиппович, Яблоков Игорь Николаевич, Никонов Кирилл Иванович и др.

ОСНОВЫ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Редакторы *О.В. Кирязев, Л.Б. Комиссарова*. Художественный редактор *А.Ю. Войткевич*.
Технический редактор *Л.А. Маркова*. Корректор *Е.И. Борисова*.
Компьютерная верстка *С.Н. Луговая*. Оператор *М.Н. Паскарь*.

Лицензия ИД № 06236 от 09.11.01.

Изд. № РИФ-207. Подп. в печать 08.10.04. Формат 60 × 88 1/16. Бумага офсетная.

Гарнитура «Таймс». Печать офсетная. Объем 31,36 усл. печ. л. 31,86 усл. кр.-отг.

Тираж 3000 экз. Зак. № 4554.

ФГУП «Издательство «Высшая школа», 127994, Москва, ГСП-4, Неглинная ул., 29/14.
Тел.: (095) 200-04-56. <http://www.v-shkola.ru>. E-mail: info@v-shkola.ru

Отдел реализации: (095) 200-07-69, 200-59-39, факс: (095) 200-03-01.

E-mail: sales@v-shkola.ru

Отпечатано на ФГУП ордена «Знак Почета» Смоленская областная типография им. В.И. Смирнова. 214000, г. Смоленск, пр-т им. Ю. Гагарина, 2.

ISBN 5-06-004254-5

© ФГУП «Издательство «Высшая школа», 2005

Оригинал-макет данного издания является собственностью издательства «Высшая школа», и его репродуцирование (воспроизведение) любым способом без согласия издательства запрещается.

ПРЕДИСЛОВИЕ

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

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

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

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

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

Книга быстро нашла своего читателя, получила положительные оценки научной и педагогической общественности, помогла методи-

ческому обеспечению преподавания не только религиоведения, но и философии, культурологии, спецкурсов по различным социально-гуманитарным дисциплинам. При подготовке четвертого издания учебника авторы учли требования «Государственного образовательного стандарта высшего профессионального образования», пожелания и критические замечания, высказанные в рецензиях и отзывах, а также новые теоретические и методические разработки последних пяти-шести лет. Общая структура сохранена, однако некоторые главы и параграфы существенно переработаны — «Предмет религиоведения», § 2 главы I, IX или написаны заново — § 3. «Католицизм» главы IX; глава XIV. Появились и новые параграфы: § 4. «Католическая теология» главы XIV. В другие разделы внесены существенные дополнения.

Авторы учебника: предисловие, «Предмет религиоведения», гл. I, II, III, IV, V — д-р филос. наук И.Н. Яблоков; в гл. I § 1 (о концепциях К.Г. Юнга и Э. Фромма) — канд. филос. наук Е.В. Рязанова; гл. VI — канд. филос. наук А.Н. Красников; в гл. VII § 1 — канд. ист. наук Б.А. Иванов, канд. ист. наук А.В. Бочковская, М.Г. Мокринский, д-р. ист. наук А.Л. Сафронова, § 2 — М.Г. Мокринский, § 3 — А.В. Бочковская, § 4 — Б.А. Иванов, § 5 — д-р. филос. наук А.П. Забияко, § 6, 7 — д-р ист. наук З.Г. Лапина, § 8 — д-р ист. наук Г.Б. Навлицкая, § 9 — канд. ист. наук А.В. Крылов; гл. VIII — Б.А. Иванов, А.В. Бочковская, А.Л. Сафронова, д-р ист. наук Н.Н. Бектемирова, канд. ист. наук Б.У. Китинов; в гл. IX § 1, 2 — д-р филос. наук **М.П. Новиков**, канд. филос. наук И.И. Ершова, § 3 — д-р филос. наук И.Я. Кантеров, д-р филос. наук Ф.Г. Овсиенко, § 4 — д-р филос. наук К.И. Никонов; гл. X — канд. ист. наук Ф.М. Ацамба, д-р. ист. наук С.А. Кириллина; гл. XI — д-р филос. наук И.Я. Кантеров, канд. филос. наук Т.Н. Семенова; гл. XII — канд. ист. наук **А.Н. Игнатович**; гл. XIII — **М.П. Новиков**; в гл. XIV § 1 — Ф.Г. Овсиенко, § 2 — Ф.Г. Овсиенко, д-р филос. наук А.А. Радугин, § 3 — Ф.Г. Овсиенко, А.А. Радугин, § 4 — Ф.Г. Овсиенко; гл. XV — К.И. Никонов, гл. XVI — Ф.М. Ацамба, С.А. Кириллина; гл. XVII — канд. филос. наук В.А. Трефилов; гл. XVIII, XIX, XX — д-р филос. наук З.А. Тажуризина; в гл. XXI § 1 — З.А. Тажуризина, канд. филос. наук **А.С. Попов**, § 2 — З.А. Тажуризина, канд. филос. наук Н.К. Дмитриева, **А.С. Попов**, § 3 — д-р филос. наук З.П. Трофимова; гл. XXII — д-р филос. наук Ю.Ф. Борунков; гл. XXIII — К.И. Никонов; гл. XXIV — Ю.Ф. Борунков, д-р филос. наук С.В. Девятова, канд. филос. наук В.В. Винокуров; гл. XXV — Ю.Ф. Борунков; гл. XXVI — **А.С. Попов**; гл. XXVII — д-р филос. наук В.С. Глаголев; гл. XXVIII — д-р филос. наук В.Н. Савельев, З.А. Тажуризина; гл. XXIX — В.Н. Савельев, канд. филос. наук С.М. Орлов, канд. филос. наук А.С. Ярцева, З.А. Тажуризина.

ПРЕДМЕТ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

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

Определение предмета

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

Во-вторых, исследование религии неизбежно обращается к философско-мировоззренческим вопросам о человеке, мире, общест-

ве. При рассмотрении этих вопросов религиоведение опирается на наследие философской мысли, на историю естественных и общественных наук, особенно на достижения современной научно-технической революции, на научное объяснение религии. Успехи человековедения, медицины, психологии, педагогики, истории, физики, химии, кибернетики, биологии, космологии, экологии и других наук служат основой решения соответствующих мировоззренческих проблем.

<i>Основные разделы</i>

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

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

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

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

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

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

Философия раскрывает глубинные сущностные свойства религии; социология, психология, феноменология, история позволяют

увидеть, как она предстает в разных ипостасях и на разных уровнях, как она обнаруживается в различных религиозных феноменах*.

Наряду с перечисленными выделяют раздел, включающий *знания о свободомыслии* в отношении религии. В этом разделе раскрываются содержание свободомыслия, закономерности его развития, функции в обществе и в жизни личности, исследуются его различные проявления, описываются его история, типы и этапы развития, представленность его в разные эпохи на концептуальном уровне и в народном сознании, в науке, морали, искусстве, политике, философии, теологии.

Классы понятий и терминов

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

* В данном учебнике излагаемый материал не распределен по всем указанным разделам. Поэтому в ходе теоретического анализа религии (гл. I—V) дается синтез философского, социологического, психологического, феноменологического и другого рассмотрения.

разование», «расцерковывание», «сектообразование», «детеологизация», «демифологизация», «модернизация».

Методы исследования

Являясь комплексной дисциплиной, религиоведение использует большое число разнообразных методов познания. Как и в любой науке, в ней применяются общеполитический, социально-политический, специальные общенаучные и частнонаучные, теоретические и эмпирические методы: диалектика, системный метод, анализ, синтез, абстрагирование, обобщение, экстраполяция, моделирование, аналогия, гипотеза, индукция, дедукция, наблюдение, эксперимент и пр. В соответствующих разделах, кроме названных, используются свои методы. Так, в социологии религии дают плодотворные результаты методы установления социальных фактов: изучение документов, опросы разного рода — интервью, анкетирование и пр., методы первичной обработки полученных данных: группировка, ранжирование, составление статистических таблиц и др. Психология религии использует анализ биографий, проективные тесты, личностные опросники, методы исследования установок и диспозиций личности, социометрию и т.д.

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

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

Историзм, исходя из единства исторического и логического, использует в качестве инструмента познания логику истории, которая позволяет понять современное состояние объекта как нечто ставшее и вместе с тем дает руководство к правильному осмыслению событий и фактов прошлого. Историзм может выступать в нескольких разновидностях. Генетический подход имеет в виду выведение последующих этапов развития из начальной фазы. В ходе этой процедуры важное значение имеет отыскание промежуточных звеньев в цепи эволюции. С другой стороны, чем дальше в глубь веков направляет свой поиск исследователь, тем меньше в его распоряжении фактического материала. В этом случае историзм предстает в форме *актуализма*: поскольку современное состо-

яние всякого явления есть итог развития, изучение этого состояния позволяет создать теоретическую модель, которая может помочь характеризовать явление в его предшествующих фазах, в том числе и начальных. Сравнительно-историческое исследование сопоставляет разные этапы развития одной и той же религии в различные моменты времени, разные религии, существующие одновременно, но находящиеся на разных этапах развития. Большое значение имеет сравнение сопоставимых образов разных религий. На базе сравнительного анализа сформировалась специальная область исследования — сравнительное религиоведение.

Типологический метод представляет собой совокупность процедур расчленения и группировки изучаемых объектов по каким-либо признакам. В результате типологизации получаются статистически устойчивые группы признаков — типы, которые задают модель типологической общности для определенных объектов, явлений. Инвариантность признаков какого-то объекта позволяет относить его к соответствующему типу. Различия признаков объектов внутри типа носят случайный характер, эти различия незначительны по сравнению с различиями свойств объектов разных типов. С помощью типологизации получены характеристики исторических типов религий, типов свободомыслия.

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

Герменевтический метод тесно связан с феноменологическим, исторически наследовал традиции экзегетики (раздел теологии, в котором дается толкование Священного Писания). Данный метод применяется в целях достижения понимания религиозных явлений. В нем используются приемы истолкования сакральных текстов, сочинений религиозных авторитетов прошлого и вообще объективированных феноменов религиозной культуры, соотнесения понимания первоисточников каждым новым поколением с авторским пониманием, выявления связи текста с социокультурным контекстом и т. д. Различение объяснения и понимания и, соответственно, методов того и другого относительно; они взаимосвязаны: объяснение способствует пониманию, а понимание является одной из предпосылок объяснения.

Структурно-функциональный анализ имеет дело с объектами, представляющими собой системы, и направлен на раскрытие их строения и функционирования. Результатом является выделение

элементов, которые соотносятся с другими элементами и с системой в целом, выяснение взаимодействия этих элементов. Такая же операция может быть проделана и над каждым выделенным элементом, который, в свою очередь, представляет собой систему («подсистему»). С этой точки зрения религия предстает в качестве подсистемы, включающей некоторые элементы и выполняющей соответствующие функции.

Среди учений о религии есть религиозные (конфессиональные) и нерелигиозные (неконфессиональные). В религиозных учениях рассмотрение объекта непосредственно связано с религиозными интересами. Нерелигиозные течения базируются на иных исходных мировоззренческих принципах. По мнению конфессиональных исследователей, в основе понимания религии должна лежать религиозная вера, познание сущности религии доступно лишь для верующей души. Чтобы познание было успешным, необходимы «орган религии», «способность вчувствования».

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

Принципы изложения

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

Исходный принцип — строгая объективность, конкретно-историческое рассмотрение предмета. Не приняты абстрактные стереотипы, согласно которым «темная» и «светлая» краски заранее предназначаются для живописания явлений религии или свободоумслия. Излагаются научно обоснованные положения, прочно установленные факты; используются результаты, полученные в мировом религиоведении, философии. Подбор и расстановка теоретического и фактического материала осуществляются с намере-

нием как можно более точно воспроизвести историю, чтобы в ней искусственно не образовывались пустоты и «белые» пятна.

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

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

Следующий принцип — изложение вопросов на языке толерантности, терпимости, диалога религиозных и нерелигиозных мировоззрений о человеке, обществе, мире. Мировоззрения — религиозные и нерелигиозные — имеют ряд слоев: 1) совокупность исходных интегрирующих представлений, понятий, идей, образующих «фундамент» и «каркас» мироосознания, мирообъяснения, отношения к миру; 2) объяснение основ бытия отдельных областей природы, общества, человека — космоса, биосферы, экосистемы, экономики, политики, права, морали, искусства, психики, сознания и пр.; 3) представления и идеи, описывающие те или иные события, явления в природе, обществе, человеке; 4) общие элементы (объективно-истинные знания, нравственные представления, выражающие необходимые условия всякого человеческого совместного существования, общезначимые художественные ценности и пр.) и особенные, свойственные только некоторым культурам компоненты. Исходные базисы религиозных и нерелигиозных мировоззрений различны. Различны в этих мировоззрениях и принципы объяснения процессов и событий в природе, обществе, человеке. Но экономические, социально-политические, экологические, нравст-

венные, эстетические и другие идеи, ценности могут быть близкими, а общие — совпадают.

Наконец, обозначим следующую принципиальную позицию: свобода совести интерпретируется с учетом истории становления данного понятия, мирового опыта (в том числе и в нашей стране) обеспечения прав человека в этой области. Осмысление свободы совести велось и ведется на разных уровнях и в разных аспектах — общефилософском и теологическом, этическом и эстетическом, политологическом и правоведческом, логико-познавательном и пр. В государственно-правовых документах — конституциях, законах, постановлениях — используется юридическое понимание свободы совести, формулируются положения, обеспечивающие право на такую свободу. И это вполне естественно. Но правовое понимание и правовые нормы не должны быть оторваны от историко-культурного контекста, должны принимать во внимание более широкое осмысление феномена свободы совести. В противном случае государственно-правовые документы не будут служить надежным основанием обеспечения равного права на такую свободу граждан с разными мировоззрениями, убеждениями и образом мыслей.

Содержание, дидактика и методика изложения сообразованы с положениями о свободе мысли, совести, религии и убеждений, сформулированными в международных правовых документах, таких, как: «Всеобщая декларация прав человека» ООН от 10 декабря 1948 г., «Международный пакт о гражданских и политических правах» ООН от 16 декабря 1966 г., «Заключительный акт Совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе» от 1 августа 1975 г., «Парижская хартия для новой Европы» от 21 ноября 1990 г., а также с соответствующими положениями Конституции и Закона Российской Федерации «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26 сентября 1997 г.

<i>Цели и задачи курса</i>

Преподавание и освоение религиоведения вносят свой вклад в гуманитаризацию образования, овладение достижениями мировой и отечественной культуры, свободное самоопределение студенческой молодежи в мировоззренческих позициях, духовных интересах и ценностях. Курс принимает непосредственное участие в профессиональной подготовке студентов, готовящихся к научной деятельности в области фундаментальных исследований, к работе в педагогической области, в сфере здравоохранения, обслуживания, в правоохранительных органах; по специальностям философия, социология, политология, психология, юриспруденция, государственное управление, международные отношения, социальная антропология, история, историко-архивоведение, филология, лингвистика, востоковедение и африканистика, культурология, искусствоведение, искусство и архитектура, музеология, регионоведение,

социальная работа, связь с общественностью, журналистика, социально-культурный сервис и туризм, издательское дело и редактирование, книговедение и др. Опосредованно он оказывает помощь в профессиональной подготовке студентов других специальностей.

В высших учебных заведениях Российской Федерации преподается немало обществоведческих дисциплин; религиоведение конкретизирует гуманитарные знания студентов применительно к анализу религии.

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

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

Религиоведение своими средствами способствует реализации свободы совести. Формируя понятие свободы совести, давая информацию о правовых нормах по этому вопросу, оно способствует становлению гражданских качеств личности, дает ориентацию и в определенных социально-политических процессах, выявляет общее и особенное в политике различных партий и общественных движений в религиозном вопросе. Все это способствует росту политической культуры.

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

Раздел первый

ОСНОВЫ ТЕОРИИ РЕЛИГИИ

Глава I

ОПРЕДЕЛЕНИЕ РЕЛИГИИ

Термин «религия» происходит от латинского *religio*. Наиболее признаваемыми вариантами этимологии этого термина являются варианты **Цицерона** (106—43 до н. э.) и **Лактанция** (ок. 250— ум. после 325). Цицерон производил указанный термин от латинского *relegere* — идти назад, возвращаться, снова читать, обдумывать, собирать, созерцать, бояться — и характеризовал религию как богобоязненность, страх и почитание богов, тщательное обдумывание всего, что имеет отношение к этому почитанию. Лактанций считал, что слово *religio* происходит от латинского *religare* — взять, связать, привязывать, сковывать — и означает связывание, узы, соединяющие человека с Богом в служении ему и повиновении через благочестие. Известный французский лингвист **Э. Бенвенист** (1902—1976) полагает, что изначально *religio* — это сомнение, удерживающее человека, внутреннее препятствие какому-то действию, а не чувство, побуждающее к действию или заставляющее исполнять обряд. «Вновь собирать», «собирать, возвращать к исходному виду», «вновь начинать прежде сделанный выбор» — таков собственный смысл *religio*. «Он,— пишет Э. Бенвенист,— указывает на внутреннюю расположенность, а не на объективные свойства различных вещей или на совокупность верований и культовой практики. Римская *religio* изначально по сути своей субъективна»¹. Только у христианских писателей впервые появляется объяснение *religio* из *religare*, слово *religio* выводится из уз благочестия, поскольку Бог присоединяет к себе человека узами и привязывает его к себе благочестием. В христианстве слово *religio* было истолковано в смысле зависимости человека от Бога, обязательства человека перед Богом. Эволюция семантики слова находит отражение в словарных переводах. Термин

religio в словарях переводится так: соvestливое отношение к чему-либо — соvestливость, покоящаяся на внутреннем чувстве; в частности, соvestливое отношение к чему-нибудь свящeнному; религиозное чувство, вера; религиозное почитание, богопочитание; культ, религия.

В других культурах значения терминов, соответствующих латинскому religio, иные. В санскрите dharma (от арийского dhag — утверждать, поддерживать, защищать) означает учение, добродетель, моральное качество, долг, справедливость, закон, образец, идеал, норму, форму, истину, условия, причину, порядок мироздания и др. В арабском языке используется название din, которое первоначально в преисламский период означало власть, подчинение, обычаи, а впоследствии стало употребляться в смысле безусловности подчинения Аллаху, придания себя Богу, исполнения религиозных предписаний, совершенствования в искренности веры. В китайском языке латинскому religio соответствует Chiao — учение. В старославянском языке употреблялись слова «вера», «верство», «верование», а в русском языке слово «религия» известно с начала XVIII века.

1. ТИПЫ ОПРЕДЕЛЕНИЙ

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

*Теологические
(конфессиональные)
объяснения*

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

Рассмотрим, как объясняют религию христианские исследователи. Хотя их идеи несут на себе печать принадлежности к конфессии — католицизму, протестантизму, православию, в главном они согласны друг с другом: религия есть «величина sui generis (особого рода)», появляющаяся как результат взаимосвязи между Богом и человеком. Однако уже в период становления религиоведения как науки обнаружилиcь два подхода к определению религии: с точки зрения

крайнего супранатурализма и с позиций исторической школы в теологии. Под влиянием супранатурализма разработывавшееся в христианской теологии понятие «сверхъестественное» было применено к определению религии. Термин «религия» применяется для обозначения воззрения, основанного на вере в то, что сверхъестественные силы существуют и что отношения с ними возможны.

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

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

Протестантский теолог и философ **Р. Отто** (1869—1937) полагал, что религия — это «переживание святого», ее предметом является *нуминозное* (лат. *numen* — божественная воля, власть, сила божества) — сила, исходящая от Божества. Святое, нуминозное вызывает

двойственное чувство. С одной стороны, оно есть *mysterium tremendum* (лат. — тайное страшное) — то, что вызывает благочестивый страх и трепет, нечто «совершенно другое» по отношению к человеку. Человек чувствует присутствие существа, которое принципиально противопоставляется ему, и эта чуждость возбуждает чувства испуга, боязни, трепета, «совершенной зависимости», «чувство твари» и т.д. С другой стороны, святое, нуминозное предстает как *mysterium fascinans* (лат. — тайное ослепляющее, увлекающее, восхищающее), оно захватывает, очаровывает, одушевляет человека, не отпускает его, держит его в своем обаянии. Переживание святого, нуминозного задано человеку априорно (до опыта), он до некоторой степени предрасположен к тому, чтобы испытать это переживание. Понятие святого служит для Р. Отто основой создания всеобщей категориальной системы, с помощью которой может быть объяснена всякая религия.

Православный богослов и философ **П.А. Флоренский** (1882—1937) следующим образом определяет религию: «...если онтологически религия есть жизнь нас в Боге и Бога в нас, то феноменалистически — религия есть система таких действий и переживаний, которые обеспечивают душе спасение. Другими словами, спасение в том наиболее широком, психологическом смысле слова есть равновесие душевной жизни². Хотя и внешний мир не оставлен религией, однако настоящее место ее — душа. Она спасает нас от нас, спасает наш внутренний мир от таящегося в нем хаоса. Она «поражает гадов» великого и пространного моря подсознательной жизни, улаживает душу. А водворяя мир в душе, умиротворяет и целое общество, и всю природу.

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

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

Культура, или иначе Номос (греч. *nomos* — обычай, порядок), жизненно необходима человеку, поскольку она конституирует смыслы и тем самым обеспечивает ему возможность ориентации в мире. Потребность в смыслополагании особенно остро ощущается в проблематических ситуациях, складывающихся на грани культурной защищенности. Наблюдения смерти другого и связанные с этим переживания в воображении собственной смерти, опыт полусознательного, грезы, экстаз, неудовлетворенность миром, как он дается в повседневном восприятии, и т.д. вызывают дестабилизацию, ощущение хаоса, страдание и страх. Стабилизация Космоса (греч. *kosmos* — вселенная, мир как упорядоченное целое) не может основываться на переменчивых случайностях повседневной жизни. Действительную стабильность обеспечивает религия. «Религия,— пишет П. Бергер,— есть смелое предприятие человека создать священный Космос. Иначе говоря, религия есть космоизация священным способом. Священным мы считаем нуминозную, возбуждающую страх могущественность, которую человек переживает иначе, чем самого себя, и все же — как с ним связанную, и верит, что она господствует в определенных объектах опыта»³. Священное отлично от повседневной жизни.

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

В условиях секуляризованного общества необходимо сделать «повторное открытие трансценденции» и искать ее надо прежде всего в тех областях человеческой жизни, где преодолевается случайность, обеспечиваются порядок и стабильность. Для иллюстрации действия трансценденции П. Бергер рисует следующую картину. Ребенок просыпается ночью, он дезориентирован и плачет, зовет мать; приходит мать и успокаивает дитя: «Все в порядке». Это событие повседневно, обычно, его толкование не нуждается в религиозном измерении. «Но как раз то,— пишет П. Бергер,— что это так обычно, ставит отнюдь не обычный вопрос — вопрос,

которые непосредственно вводит в религиозное измерение: не обманывает ли мать ребенка? Если религиозное понимание наличного бытия содержит в себе истину, то чистосердечный ответ может быть «нет». Если, напротив, «естественное» есть единственная действительность, то мать лжет. Она, правда, лжет из любви и постольку опять же, возможно, и не лжет. Если все же радикально проанализировать ее в любви в момент произнесения слов, выясняется, что то, что она говорит,— это ложь. Почему? Потому что утешение, которое она дает, проходит через нее и ее ребенка, через случайность персон и ситуаций, и содержит утверждение о действительности как таковой»⁴. Родители выступают для своих детей как «строители мира» и как «охранители мира», они должны сформировать мир, находящийся в состоянии порядка, а этот мир должен обеспечить ребенку защиту. Они питают «изначальное доверие», без которого ребенок не может развиваться.

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

Соавтор П. Бергера по ряду произведений Т. Лукман исследует структуру «жизненного мира» и социальную реальность как феномен этого мира. Центральное понятие его концепции религии — «трансцендирование», трактуемое как выход за пределы биологической природы человека, как процесс конструирования «смыслового универсума». Трансцендирование представляет собой аспект всякой жизнедеятельности человека, но наиболее отчетливо проявляется в религиозности. Т. Лукман констатирует упадок в современном обществе «церковно ориентированной религии» и утверждает, что в то же время сохраняется и растет внецерковная религиозность. Он различает «специфическую» и «неспецифическую» формы религии, «видимую» и «невидимую» религию; к первой он относит церковные формы религиозности, вторую считает всеобщей социальной формой. Религия придает смысл — всеобщий и индивидуальный — объективным образцам, задаваемым обществом. Она представляет собой способ, которым «закрепляются вышестоящие и трансцендентные смысловые связи»⁵. Она есть продуктивная сила человеческой способности к трансцендированию, посредством которой исторически сложившееся и символически заданное мировоззрение принимается индивидом и перерабатывается во внутреннюю субъективную форму. Религия является необходимым компонентом становления человека, ее значение состоит в придании смысла и полагании ценности его существования. Ныне рели-

гиозность перестала быть свойственной только церкви, «рассыпалась» по всему обществу. В семьях, коммунах, политических группах, группах общения и т.д. складываются приватизированные механизмы придания смысла. Как раз в этом и находит выражение «невидимая религия».

*Философские
и социологические
интерпретации*

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

Немецкий философ **И. Кант** (1724—1804) новаторски подошел к постановке и решению многих философских проблем, в том числе и в области исследования религии. Он одним из первых в рамках философии выделил специальный раздел, посвященный рассмотрению религии и тем самым дал импульс становлению, формированию и развитию философии религии как части религиоведения. И. Кант осмысливает религию в контексте своей философской системы, в соответствии с ее основными принципами: априоризма, разделения «вещи в себе» и явления, непознаваемости «вещи в себе», различения трансцендентного и трансцендентального и др.

Рассмотрев содержание существовавшей до него метафизики, И. Кант пришел к выводу, что она не имеет статуса науки, что научное теоретическое знание о душе, мире, Боге невозможно. Он подвергает критике традиционные доказательства бытия Бога — онтологическое, космологическое, физико-теологическое*. Однако в своей этической концепции философ обосновывал необходимость практического применения идей души и Бога.

Доказательство бессмертия души И. Кант развертывает следующим образом: осуществление высшего блага в мире есть необходимая цель воли, определяемая моральным законом. Этот закон требует прежде всего полноты первой и самой главной части высшего блага — нравственности, добродетели. Полное же соответствие воли с моральным законом есть святость — совершенство. Недоступное ни одному разумному существу в чувственно воспринимаемом мире ни в какой момент его существования, оно может иметь место только в прогрессе, идущем в бесконечность. Но этот бесконечный прогресс возможен, только если допустить продолжающееся до бесконечности существование и личности разумного

* О доказательствах бытия Бога см. главу XIV.

существа. Следовательно, высшее благо практически возможно только при допущении бессмертия души.

Исходя из морального закона И. Кант строит и доказательство бытия Бога. Этот закон предполагает возможность второго элемента высшего блага — соразмерного с нравственностью счастья. Человек как физическое существо включен в необходимость природы, подчинен физической каузальности. Но тот же самый человек имеет и свободную волю, которая не подчинена физической необходимости, а обусловлена необходимостью моральной — причинностью через свободу, моральной каузальностью. В моральном законе нет никакого основания для необходимой связи между нравственностью и соразмерным с ней счастьем существа, принадлежащего к миру как часть и потому зависимого от него. Обман, насилие, зависть существуют и всегда будет существовать вокруг тех людей, которые честны, миролюбивы и доброжелательны. И честные люди, несмотря на то, что они достойны счастья, всегда будут подвержены по вине природы всем бедствиям—лишениям, болезням и преждевременной смерти. Всех — и честных и нечестных — поглотит широкая могила и бросит в бездну бесцельного хаоса материи, из которого они были извлечены. Значит, высшее благо в мире возможно, лишь поскольку признают высшую причину природы, а высшая причина природы есть Бог. Мы должны признать моральную причину мира (Творца мира), т.е. предположить, что Бог есть. Однако, замечает И. Кант, этот моральный аргумент вовсе не имеет в виду дать объективно значимое доказательство бытия Бога: это аргумент субъективно достаточный для моральных существ.

Понятие религии, ее виды И. Кант рассматривает в сочинении «Религия в пределах только разума». Он проводит различие между исторической верой, которую называет также «верой Откровения», «статутарной», «церковной верой», и чистой религиозной верой, верой чистого разума, моральной верой. Историческая, статутарная, церковная вера принудительна, «мертва», а моральная вера — это «живая вера», она свободна. По мнению философа, в истории постоянно шла борьба между этими верами. И. Кант выявляет сущность религии и находит ее в моральном образе мыслей, скрытом внутри, но выражающемся в соответствующем образе жизни⁶. Он пишет: «*Религия* (рассматриваемая субъективно) есть познание всех наших обязанностей как божественных заповедей»⁷. И. Кант характеризует религию и в другом аспекте: «... всякая религия состоит в том, что мы смотрим на Бога как на достойного всеобщего почитания законодателя всех наших обязанностей»⁸. В соответствии с различными видами вер, в зависимости от образа мыслей, способов почитания и форм поведения религия принимает разный вид.

И. Кант различает моральную и статутарную религии. Религию, основывающуюся на вере чистого разума, И. Кант называет «чисто

моральной»; в ней каждый с помощью собственного разума познает божественную волю в самом себе. Если же мы принимаем статутарные законы, то исполнение их будет представлять собой статутарную религию. Познание последней возможно уже не посредством нашего собственного разума, а только через Откровение. Такая религия основывается на исторической вере, а не на вере чистого разума.

Статутарные божественные законы, как и статутарную религию, можно принять. Но сами по себе они не обязательны и могут быть признаны лишь в качестве Откровения божественной воли. Эти законы могут заключать в себе лишь средство для поощрения и распространения истинной религии. Моральное законодательство, через которое воля божия первоначально запечатлена в сердце человека, является необходимым условием всякой истинной религии и создает ее. Поэтому «истинное почитание» Бога, имеющее «всеобщее значение для каждого человека», должно основываться только на моральном законодательстве; статутарное законодательство, предполагающее Откровение, можно рассматривать лишь как случайное, как таковое оно подходит или может подходить не каждому человеку и, значит, его нельзя считать обязательным для людей вообще.

От чистой моральной религии И. Кант отличает богослужбную религию. Моральная религия представляет собой постоянное стремление к морально-доброму образу жизни: исполнение обязанностей по отношению к людям (к самим себе и другим) и есть исполнение божественных заповедей. Поведение, поскольку оно имеет отношение к нравственности, представляет собой *постоянное служение Богу*: лучше служить Ему каким-либо другим способом невозможно, поскольку люди могут воздействовать и влиять лишь на другое существо в этом мире, но не на Него.

В богослужбной религии люди представляют свои обязанности в форме некоего служения, которое они должны оказывать Богу. А здесь имеет значение не столько *внутренняя* моральная ценность поступков, сколько внешнее *совершенство* их для Бога и тем самым угождение Ему хотя бы пассивным послушанием даже и при индифферентности их в моральном отношении. Празднества, исповедание веры в богооткровенные законы, соблюдение предписаний, относящихся к формам церкви, являются морально-безразличными действиями.

Христианство (и прежде всего его протестантская разновидность) — это «истинная», «совершенная религия». Она вышла из уст первоучителя не как статутарная, а как моральная религия, вступив в теснейшую связь с разумом, и потому она сама по себе без помощи исторической учености могла постоянно распространяться на все времена и все народы.

Религия предполагает объединение людей. И. Кант различает этическую общность (этически-гражданское общество) — объединение людей под водительством законов добродетели (принцип объединения — добродетель) и политическую общность (юридически-гражданское общество) — объединение и отношения людей, поскольку они в общественном порядке подчиняются публичным правовым законам. Последние принудительны, в то время как в этически-гражданском состоянии люди объединены под началом свободных от принуждения законов, т.е. только законов добродетели. Этическая общность представляет собой народ, руководствующийся божественными заповедями, т.е. народ Божий. Такая общность на основе божественного морального законодательства есть церковь, которая, поскольку она не является предметом возможного опыта, называется невидимой церковью. Видимая же церковь есть действительное объединение людей в единое целое, соответствующее идеалу. Чтобы распространять и сохранять естественную религию как мировую религию, кроме служения невидимой церкви требуется всеобщее объединение, коллективная всеобщность, единение верующих в одной видимой церкви по принципам чистой религии разума. Признаками истинной церкви являются всеобщность и необходимость. Всеобщую церковь может обосновать только чистая религиозная вера, но в силу слабости человеческой природы такая вера трудно достижима. Поэтому на чистую религиозную веру никогда нельзя рассчитывать настолько, чтобы лишь в ней основывать церковь. Последняя как объединение многих людей в одну моральную общность на основе веры чистого разума нуждается в публичных обязательствах, в известной церковной форме, что требует статутарного, данного в Откровении законодательства и, следовательно, исторической или церковной веры.

Немецкий философ **Г.В.Ф. Гегель** (1770—1831) — создатель одной из самых грандиозных философских систем — обратился к религии как к предмету рассмотрения. Субстанцию всего сущего, по Гегелю, составляет мышление, преодолевшее односторонность субъективного и объективного. Оно есть субстанция не только внешних вещей, но и всего духовного. От этого понимания мышления в его «объективном значении» Гегель отличает мышление «в субъективном смысле» — мышление человека. Мышление в «объективном значении», «объективная мысль» представляют собой «разум» в мире, который есть его внутренняя сущность. Мысль в своей завершенной всеобщности предстает как абсолютное или абсолютная идея. Такое воззрение Гегель именуется абсолютным идеализмом.

Гегель разделяет философскую науку на три части: логика, философия природы, философия духа. Философия духа исследует субъективный, объективный и абсолютный дух: субъективный дух —

это духовные образования индивида, объективный дух представляет собой общественную жизнь в человеческой истории, абсолютный дух делает себя своим предметом и выражает для себя свою сущность. Субъективный и объективный дух обнаруживаются в человеческих индивидах, в обществах, народах, поэтому конечны и ограничены. Абсолютный дух свободен и бесконечен. Формами абсолютного духа являются искусство, религия, философия.

Философия, делая предметом рассмотрения религию, не находится в раздвоении с последней, у философии и религии общее содержание, общие потребности и интересы. Предмет религии, как и философии, есть вечная истина в ее объективности, Бог и объяснение Бога. Философия тождественна с религией, различие заключается в том, что философия постигает истину *собственным методом*, отличным от религиозного.

Гегель конструирует и развивает понятие религии по образцу христианства — «истинной религии»: по мнению философа, постижение религии включает познание Бога, анализ религиозного отношения, исследование культа. Гегель дает свою интерпретацию христианской идеи Бога: Бог — это абсолютная идея, дух. Бог представляет собой абсолютно истинное, из которого все исходит и к которому все возвращается, от которого все зависит и вне которого ничто не имеет подлинной самостоятельности. Он есть в себе и для себя всеобщее, всеохватывающее, всесодержащее и придающее всему устойчивость. Бог как всеобщее, есть единый и не противопоставлен многим богам: он есть единое и единственное, Бог.

Раскрыв понятие Бога и тем самым сделав первый шаг в определении религии, Гегель совершает переход ко второму моменту этого определения — анализу религиозного отношения. Религия как таковая начинается с появлением конечного духа, субъективного человеческого сознания. Тогда уже Бог как дух существует для духа. Бог становится предметом сознания в *отношении* к Нему: «это *отношение* духа к духу лежит в основе религии»⁹. Религия представляет собой «отношение духа к духу, знание духа о духе в его истине»¹⁰.

Хотя религия появляется только при наличии конечного духа, субъективного сознания, она не является продуктом последнего. Она есть порождение Божественного духа, а не человеческое открытие, результат Божественного воздействия на человека и деятельность Бога в человеке. Позитивная религия — христианство — дана в Откровении внешним образом, и религиозная вера опосредована Откровением. Но вера в то же время внутренняя: знание о Боге непосредственно, хотя оно дано в Откровении. Дух свидетельствует о духе, и это свидетельство есть собственная внутренняя природа духа. Поэтому религия не является механическим привнесением, воздействием извне; в этом смысле она не привне-

сена в человека извне, а находится в нем самом, в его разуме, в его свободе.

Далее Гегель анализирует формы религиозного сознания, которые истолковывает как формы религиозного отношения, проявляющиеся в области конечного духа. Философ выделяет субъективную и объективную стороны этих форм: субъективную сторону образует осознание Бога, вера и уверенность в Его бытии; объективную составляет содержание, которое выступает в формах созерцания, представления, мышления. Первой и наиболее простой формой субъективного обоснования веры Гегель считает чувство: в нем непосредственно дан предмет и, значит, оно свидетельствует, что в *бытии моего «я»* содержится и *бытие предмета*, «чувство чувствует». Религиозное чувство считают основой веры и знания Бога и тем самым чувство обретает значение основания. Поскольку религиозное чувство не только субъективно, ему свойствен переход к рефлексии. Гегель интеллектуализирует религиозное чувство (как и иные формы сознания).

Созерцание — другая форма религиозного отношения (сознания) — отлично от чувства тем, что в нем истина выступает в своей объективности. Однако она остается здесь в чувственной непосредственной самостоятельности. В созерцании предмет и самосознание распались, но субъект нуждается в чувственно созерцаемом предмете.

Представление — более «высокая» ступень религиозного отношения (сознания). В религии, возведенной в форму представления, содержание постигается уже не непосредственно в чувственном созерцании в форме образов, а опосредованно путем абстракции; чувственное, образное возводится до всеобщего.

Следующая ступень религиозного отношения (сознания) — постижение истины в форме мышления, в понятиях, посредством рассудка и разума. Рассудок мыслит по принципу абстрактного «или—или», полагает, что противоречивые определения не могут принадлежать единому. Например, он полагает, что всеблагодать Бога противоречит его справедливости, что представление о триединстве содержит внутреннее противоречие. Разум в отличие от рассудка имеет две стороны: диалектическую, или отрицательно-разумную, и спекулятивную, или положительно-разумную. В диалектике конечные определения снимаются и переходят в свою противоположность, спекуляция постигает единство определений в их противоположности, в их разрешении и переходе. В спекулятивном разуме Гегель усматривает единственную почву, где религия может быть «у себя»¹¹.

Гегель реабилитирует рациональные «метафизические» доказательства бытия Бога, в свое время подвергнутые критике И. Кантом, — онтологическое, космологическое, телеологическое.

Гегелю особенно импонирует онтологический аргумент, в котором из понятия Бога следует его бытие.

Анализ понятия религии Гегель завершает рассмотрением культа: деятельность, практическая сторона представляет собой культ. «Культ, — пишет Гегель, — составляет практическое отношение, поскольку в нем заключена *противоположность* субъекта его предмету и поскольку он снимает раздвоение субъекта и объекта...»¹². В культе, рассуждает философ, я стою по одну сторону, Бог — по другую, и главное состоит в том, чтобы я был в Боге, а Бог во мне и чтобы было создано конкретное единство. В культе через веру реализуется *абсолютная божественная связь*.

Гегель осмысливает историю религии как единый процесс. Естественная религия представляет собой единство духовного и природного. «Первое колдовство» имеет дело с предметами природы, над которыми человек может осуществлять непосредственную власть. «Второе колдовство» — это отношение к «самостоятельным» предметам, то есть силам — Солнцу, Луне, небу, морю. Развитие колдовства ведет к появлению культа животных и фетишизма.

Далее происходит возвышение духа над природным, вначале непоследовательно. Исторически это происходит в трех восточных религиях субстанции, которым присущ пантеизм: в китайской религии меры, в индуистской религии фантазии, а также в ламаистской или буддистской религии в-самом-себе-бытия. Далее Гегель выделяет религии перехода к ступени свободной субъективности. К их числу он относит персидскую — религию добра или света, сирийскую — страдания, египетскую — религию загадки. Поскольку и в этих трех религиях дух еще не подчинил себе природное полностью, они вместе с предшествующими составляют в целом сферу естественной религии.

На второй ступени определенной религии последовательно проводится возвышение духа над природным бытием, здесь представлена религия духовной индивидуальности, или свободной субъективности. К религии духовной индивидуальности Гегель относит иудейскую — религию возвышенного, греческую — красоты, и римскую — целесообразности или рассудка.

От религии целесообразности Гегель совершает переход к совершенной религии; таковой является христианство — абсолютная религия, «открывшая себя религия», «религия духа», «позитивная религия Откровения».

Немецкий философ **Л. Фейербах** (1804—1872) — один из выдающихся представителей немецкой классической философии. Вместо абсолютного идеализма Гегеля предложил в качестве «подлинной философии» натурализм в единстве с антропологизмом. Философия, по Фейербаху, есть наука о действительности, а совокупность действительности составляет природа в самом универсальном смыс-

ле слова, включая и человека. Субъектом философии является действительное и цельное человеческое существо. Отличительными признаками истинно человеческого в человеке Л. Фейербах считает разум, волю и чувства (сердце).

В соответствии с принципами антропологической философии он объясняет различные явления, в том числе и религию. По его мнению, искусство, религия, философия и наука составляют проявление и развитие человеческой сущности.

Предметом и содержанием религии является человек, непосредственная сущность человека. Религия выражает существенное отличие человека от животного: у животных нет религии. Это отличие состоит в сознании, а сознание имеется лишь там, где субъект способен понять свой род, свою сущность. Человек живет двойной жизнью — внешней и внутренней: внутренняя жизнь человека связана с его родом, сущностью. Человек мыслит, то есть беседует с самим собой, мышление и слово суть функции рода, они могут выполняться и без другого индивида. Человек одновременно и «Я» и «Ты»: он может стать на место другого. Религия есть сознание человеком себя в своей живой целостности, в которой единство самопознания существует только как завершившееся единство «Я» и «Ты». В религии, считает Л. Фейербах, имеется сознание бесконечного, человек осознает свою не конечную, а бесконечную сущность. Чувственный объект человека находится вне человека, религиозный — в нем, внутри него, поэтому религиозный объект интимен, близок. Религиозный объект человека представляет собой его же объективную сущность, а значит, сознание Бога есть самопознание человека, познание Бога — самопознание человека. *«Сущность и сознание религии, — пишет Л. Фейербах, — исчерпывается тем, что заключается в сущности человека, в его сознании и самознании. У религии нет собственного, особого содержания»*¹³.

Человек объективирует свою сущность, а поскольку, с точки зрения Л. Фейербаха, сущность человека образуют разум, воля и чувства, постольку и сущность религии составляют эти свойства, но предстающие в качестве объективированных.

Л. Фейербах подчеркивает, что формой, в которой выступает содержание религии, является чувственное созерцание, представление, фантазия. Философ проводит сравнение религии с искусством. Обоим им обще то, что они создают изображения — поэт создает образы из слов, живописец — из красок, скульптор — из дерева, камня, металла. Но художник, давая видимость действительности, не выдает эту видимость за действительность. Религия же выдает видимость действительности за действительность: она делает из изображения живое существо, на самом же деле изображение есть только изображение¹⁴. Свойства, которые религия приписывает воде, вину, хлебу и т.д. как нечто отличное от этих естественных

веществ, существуют только в представлении, в воображении, но не в действительности. То же можно сказать и о предмете религии вообще — о божественной сущности в отличие от сущности природы и человечества. Но из этого неправомерно делать вывод, будто религия — это бессмыслица, чистая иллюзия. Л. Фейербах полагает, что, поскольку подлинным предметом и содержанием религии является человек, антропология, религиозные определения Бога выражают и объективную истинную человеческую сущность. Показательны названия первой и второй части сочинения Л. Фейербаха «Сущность христианства» соответственно: «Истинная, т.е. антропологическая сущность религии» и «Ложная, т.е. богословская сущность религии».

Важным моментом фейербаховской концепции религии является поиск ее «основы», «корня», «источника», «фона». Исходный принцип объяснения формулируется так: «*Основу* религии составляет чувство зависимости человека»¹⁵, а самым ярким выражением чувства зависимости является страх. Вначале предметом этого чувства была природа с ее изменчивостью, непостоянством, драматическими событиями: она — первый, изначальный объект религии. Религии, в которых поклоняются явлениям природы, Л. Фейербах называет естественными. Природа находится в постоянном движении и изменении, и эти изменения обрекают на неудачу или благоприятствуют, препятствуют или поощряют человеческие желания и намерения. Изменчивость явлений природы главным образом и возбуждает религиозное чувство и делает природу предметом религии. Л. Фейербах связывает появление религии со случайностью: непостоянство природы делает человека религиозным. Случайность — главный предмет религии, ибо она является чем-то непреднамеренным и произвольным, чем-то независимым от человеческого знания и воли, но в то же время таким, от чего зависит судьба человека¹⁶.

От естественной религии Л. Фейербах отличает религию духовно-человеческую: в ней предметом является дух, духовное существо, иной оказывается и основа¹⁷. По мнению философа, в ходе истории человек возвышается над природой, «становится супернатуралистом», его бог оказывается «сверхъестественным существом», и тогда объектом чувства зависимости выступают и общественные силы. Из чисто физического существа человек становится существом политическим, чем-то отличным от природы. В общине — пишет Л. Фейербах, — «предметом его сознания и *чувства зависимости* является сила закона, общественного мнения, чести, добродетели, то есть отличные от естественных сил, данные лишь в мысли и представлении политические, моральные, абстрактные силы»¹⁸. Власть природы как таковая и чувство зависимости от нее «исчезают» перед лицом власти политической или моральной. Раба приро-

ды ослепляет блеск солнца, между тем раб политический ослепляется блеском царского звания до такой степени, что он падает перед ним ниц, как перед божественной силой, от которой зависит жизнь и смерть. Как и в природе, в обществе действует случай.

Л. Фейербах находит источник религии в различии и единстве рода и индивида. Индивид в отличие от рода ограничен: сознание ограниченности тягостно, противоречит стремлению личности к неограниченности. Необходимо смягчить, сгладить это противоречие. «Я» зависит от мира, от другого человека и сознает эту зависимость. Л. Фейербах полагает, что «двойственность, различие, есть источник религии — Ты является богом для Я, ибо Я не существует без Ты, Я зависит от Ты; без Ты нет Я»¹⁹. Человек становится богом для человека.

Основание религии Л. Фейербах связывал с потребностями, желаниями, эгоизмом человека. Религия есть не только дело воображения, фантазии, не только дело чувства, но также и дело желания, стремления человека устранять неприятные чувства и создавать себе приятные. Иначе говоря, религия есть выражение стремления человека освободиться от бед, которые у него есть или которых он опасается, и получить то добро, которого он желает; тем самым она — выражение стремления к счастью. Стремление к счастью, любовь к себе, то есть человеческий эгоизм, Л. Фейербах называет «первоосновой», «последним основанием» религии и в то же время ее целью. Человек не имеет власти над успехом своего предприятия. Между желанием и его осуществлением, между целью и ее исполнением лежит целая пропасть всяких трудностей, способных не дать этой цели осуществиться. «Предпосылка религии,— пишет Л. Фейербах,— заключается в *противоположности* или *противоречии* между *хотением* и *умением*, между *желанием* и *исполнением*, между *намерением* и *осуществлением*, между *представлением* и *действительностью*, между *мышлением* и *бытием*»²⁰. Исконная, коренная основа религии в том, что не зависит от воли и сознания человека.

По мнению Л. Фейербаха, наступил «внутренний упадок» христианства; оно утратило свой первоначальный, коренной смысл. В отрицании христианства заходят так далеко, что отбрасывают всякую положительную руководящую нить. В качестве заместителя христианства философ называет прежде всего философию, а именно свою «новую философию». Прежняя философия не может заменить религию. Чтобы заменить религию, философия, оставаясь таковой, должна стать религией, она должна включить в себя в соответствующей форме то, что составляет сущность религии. То, чем мы хотим стать, мы должны сосредоточить в высшем начале, закрепить высшим словом; этим способом мы освятим свою жизнь. По мысли Л. Фейербаха, практическую тенденцию его философии составляет

любовь к человеку. Отношение ребенка к родителям, мужа к жене, брата к брату, друга к другу, вообще человека к человеку, то есть моральные отношения сами по себе суть истинно религиозные отношения. Фейербаховская философия, желающая занять место религии, выступает как «этика любви». По мнению философа, на место любви к Богу необходимо поставить любовь к человеку как единственно истинную религию, на место веры в Бога — веру человека в самого себя, веру в собственную силу. Любовь к человеку является «высшим и первым законом человека. Человек человеку бог — таково высшее практическое основаначало...»²¹

В последующем **К. Маркс** (1818—1883) и **Ф. Энгельс** (1820—1895) базировали характеристику религии на диалектно-материалистическом понимании природы, общества, человека. Они полагали, что у религии нет «собственной» (вне всеобщей) истории, «особой не от мира сего» сущности и «особого» содержания. Религия развивается в контексте истории общества; в зависимости от движения материального производства, системы общественных отношений происходит и эволюция религии: «религия как таковая не имеет ни сущности, ни царства. В религии люди превращают свой эмпирический мир в некую лишь мыслимую, представляемую сущность, противостоящую им как нечто чуждое»²². Под углом зрения проблемы «базис — надстройка» К. Маркс различает четыре относительно самостоятельные части системы общества: производительные силы, производственные отношения (экономическая структура, базис), общественные институты, учреждения (юридическая, политическая надстройка), формы общественного сознания (юридические, политические, религиозные, художественные). Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы.

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

резентация чего-то другого, отличного от нее) поглощает ее «материальное бытие»²³.

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

По мнению К. Маркса, «...религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял. Но человек — не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек — это *мир человека*, государство, общество. Это государство, это общество порождают религию, *превратное мировоззрение*, ибо сами они — *превратный мир*. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический *point d'honneur**, его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания»²⁴.

Религия представляет собой общественный феномен, возникновение и существование которого обусловлено определенными складывающимися в обществе отношениями — ограниченностью способа материальной жизнедеятельности людей и вытекающими отсюда ограниченными общественными отношениями. Ф. Энгельс писал: «...всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы приобретают форму неземных»²⁵. В ходе истории объекты отражения меняются. Вначале ими были прежде всего силы природы, впоследствии, наряду с силами природы, вступают в действие также и общественные силы, которые противостоят людям столь же чуждо и первоначально так же необъяснимо, господствуют над ними с такой же, кажущейся природной, необходимостью, как и силы природы. Фантастические образы, в которых первоначально отражались только таинственные силы природы, приобретают теперь также и общественные атрибуты и становятся представителями общественных сил. Постепенно вся совокупность природных и общественных атрибутов множества богов переносится на одного

* Вопрос чести.

всемогущего Бога, который является лишь отражением абстрактного человека. Возникает монотеизм — ко всему приспособляющаяся форма религии.

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

Немецкий философ и социолог, один из основателей социологии религии **М. Вебер** (1864—1920), обращая внимание на сложность процедуры определения религии, писал: «Дефиниция того, что «есть» религия, не может находиться в начале рассмотрения, в крайнем случае она может стоять в конце как следующая из него»²⁶.

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

М. Вебер признает право анализа культурной действительности под углом зрения ее экономической обусловленности и даже опасается недооценки значимости экономической интерпретации. Но, по его мнению, экономическое объяснение носит ничуть не более исчерпывающий характер, чем выведение капитализма из тех или иных преобразований религиозного сознания²⁷.

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

ирования при анализе религиозных явлений позволяет создать соответствующие идеальные типы — «христианская вера», «церковь», «секта», «христианство Средних веков», «христианство», «религия».

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

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

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

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

последователей способность рационализации окружающей действительности.

В исследовании религии для М. Вебера главным является «обнаружение тех созданных посредством религиозных верований и практики религиозной жизни психологических стимулов, которые указывали направление поведению и удерживали индивидуум в нем»²⁸. Значение религиозных стимулов анализируется в контексте их влияния на развитие капитализма в Западной Европе. Наиболее «рациональным» типом хозяйствования считается капиталистическая система, которой присущ «дух капитализма». «Дух капитализма» понимается как «этически окрашенная жизненная максима», возбуждающая стремление к богатству и обуславливающая «рационализацию» получения дохода. М. Вебер находит источники развития капитализма в особенностях протестантизма. Он полагает, что исходным пунктом «духа капитализма» явилась идея призвания, что решающую роль в его утверждении сыграл аскетический протестантизм в кальвинистской разновидности. Неутомимый «труд по призванию», «самоотречение во имя труда по призванию» (аскеза), систематический самоконтроль, выдвинутые кальвинистами, соответствовали потребностям капиталистического хозяйства. То обстоятельство, что кальвинизм рассматривал «труд по призванию» как средство «религиозной гигиены» и даже «знак милости божией», сделало его носителем «духа капитализма». «Рационализация» в ходе Реформации христианских представлений выступает, таким образом, решающим фактором «рационализации» системы «хозяйствования». Капитализм не мог бы получить такого развития на Западе, если бы ему не предшествовало формирование «духа капитализма» под влиянием «хозяйственной этики» кальвинизма.

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

Религия представляет собой «социальный факт», и нужно выяснить, из каких элементов она состоит, какие причины ее производят, какие функции она выполняет. По мнению Э. Дюркгейма, идея сверхъестественного, Бога присуща лишь некоторым религиям, и уж тем более она чужда первобытным народам. Эта идея появляется лишь на определенной стадии развития, а поэтому неприменима для общего определения религии. Он различал «священную» и «профанную» области. Священное производится обществом, наделено особым моральным авторитетом и властью. Ему приписываются два свойства: запретность, отделенность от всего прочего и способность быть объектом любви и уважения; оно — источник принуждения, запрета и одновременно предмет поклонения. Сферу «профанного» образует повседневная жизнь с частными интересами, обычными занятиями, эгоистическими наклонностями. С помощью разделения «священного» и «профанного» Э. Дюркгейм дал следующее определение религии: «Религия представляет собой целостную систему верований и обрядов, относящихся к священным вещам, т.е. вещам отделенным, запретным; это система таких верований и обрядов, которые объединяют в одну моральную общину, называемую церковью, всех тех, кто признает эти верования и обряды»²⁹. Религия есть особая форма выражения общественных сил, которые стоят выше индивидов и подчиняют их себе, она представляет собой «систему идей, при помощи которой индивиды представляют себе общество, членами которого они являются, и темные, но интимные связи, которые они с ним имеют»³⁰. Религия дает понимание социальной реальности в мифологической форме, пытается перевести социальные отношения на понятный язык. Э. Дюркгейм специально подчеркивал наличие в религии системы знаков и символов, выражающих содержание социальной жизни. Коллективный способ жизнедеятельности, общество составляют ту объективно существующую реальность, которая является причиной, объектом и целью религиозных верований и ритуалов. Источником религии Э. Дюркгейм считает общественно-психологический процесс общения, коллективную психологию, возникающую на базе внеэкономической, непродуцированной деятельности.

Со своей стороны религия выполняет ряд функций, главными из которых являются создание и укрепление общественной солидарности. Религия посредством прежде всего культа конституирует общество как целое: подготавливает индивида к социальной жизни, тренирует послушание (дисциплинирующая функция), укрепляет социальное единство (сплачивающая функция), поддерживает традиции, верования, ценности (воспроизводящая, транслирующая функция), возбуждает чувство удовлетворенности, социальный энтузиазм (воодушевляющая, эйфорическая функция). Религия выполняла и выполняет также познавательную функцию, хотя эта

функция стала присущей по преимуществу науке. «Неверно, — писал Э. Дюркгейм, — что наука, с одной стороны, и мораль и религия, с другой, представляют собой виды...антиномий, поскольку эти две формы человеческой активности в действительности происходят из одного и того же источника»³¹. Но все же наука, так же как и другие области духовной деятельности, постепенно оттесняет традиционные религии, область последних все более сокращается по сравнению с областью повседневной жизни, развиваются нетрадиционные формы религиозности.

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

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

А. Радклифф-Браун исходил из общества как целого и имел намерение обнаружить слаженную работу его частей. Соответственно он уделял преимущественное внимание анализу структуры общества, стремился выделить в институтах, разделенных временем и пространством, повторяющиеся образцы и связи. Функциональное единство общества он понимал как состояние, в котором все части социальной системы работают гармонично и внутренне согласованно, а ту или иную из них объяснял на основе вклада, который она вносит в воспроизводство целого и определенной структуры. С этих позиций А. Радклифф-Браун говорит о религии: «Мы исходим из гипотезы, что социальные функции религии не зависят от ее истинности или ложности, что религии, которые мы считали оши-

бочными или даже абсурдными...могут быть частями социального механизма и что без этих «ложных» религий социальная эволюция и развитие современной цивилизации невозможны»³².

Б. Малиновский в центр внимания поставил отыскание функции части (элемента) внутри социального целого и сформулировал постулат универсальной функциональности, согласно которому для каждого действия и института существует функция или функции, и общества не содержат нефункциональных элементов. Он писал: «...в любом типе цивилизации любой обычай, материальный объект, идея и верования выполняют некоторую *жизненную* функцию, решают некоторую задачу, представляют собой *необходимую часть* внутри действующего целого»³³.

Т. Парсонс интересуется прежде всего структурами и процессами, обеспечивающими интеграцию общества, анализирует механизмы поддержания социального порядка, институциональный аспект социального действия. Он полагает, что социальная система как целое решает следующие задачи: адаптации к внешним условиям, целедостижения, интеграции, воспроизводства структуры и снятия напряжений. Соответствующие подсистемы специализируются на выполнении определенных функций: функцию адаптации обеспечивает экономика, целедостижения — политика, интеграции — правовые институты и обычаи, воспроизводства структуры — верования, мораль, институты социализации (в том числе семья и учреждения образования). Стабильность системы зависит от результатов деятельности подсистем, а каждая подсистема испытывает на себе последствия функционирования всех остальных. В сложных общественных системах их взаимовлияние реализуется с помощью символических посредников. По мнению Т. Парсонса, при обеспечении интеграции особую роль играет «система поддержания образцов», которая сочленяет нормы и экспектации с регулируемыми их ценностями. В системе поддержания образцов решающее значение играет религия с ее акцентом на ценности. «Сочленение системы норм и экспектаций, — говорит Т. Парсонс, — с «регулирующими» их ценностями может быть названо *легитимизацией* нормативной системы. Здесь находится важная точка сочленения социальной системы с системой культурной. В конечном счете легитимизация восходит к религиозным обоснованиям, но в сложных обществах, кроме религиозного, имеются и многих другие нижележащие уровни узаконения»³⁴.

Р.К. Мертон существенно пересмотрел постулат универсальной функциональности и предложил «теорему»: «...точно так же как одна и та же явление может иметь многочисленные функции, так и одна и та же функция может по-разному выполняться различными явлениями»³⁵. К тому же, по его мнению, определенные явления могут оказаться «афункциональными», или «дисфункциональными»

ми». В соответствии с таким пониманием Р.К. Мертон выдвинул идею функциональных «эквивалентов», «альтернатив», «заменителей», т.е. таких институтов, которые могут выполнять одну и ту же функцию.

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

***Биологические
и психологические
концепции***

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

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

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

Один из основателей психологии религии — американский философ-прагматист **У. Джеймс** (1842—1910) — развивал идеи функционального направления в психологии на основе моторнобиологической концепции психики как формы активности организма, средства адаптации к среде. Он объяснял религию, исходя из индивидуальной психики: «Условимся под религией подразумевать совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности, поскольку их содержанием устанавливается отношение к тому, что она почитает божеством»³⁶. Религия коренится в эмоциональной сфере психики индивида. У. Джеймс писал: «...чувство есть глубочайший источник религии, а философские и

богословские построения являются только вторичной надстройкой, подобной переводу подлинника на чужой язык»³⁷. У. Джеймс разработал понятие религиозного опыта, под которым понимал субъективные религиозные феномены в различных формах — мистические видения, экстатические состояния, экзальтированные созерцания, галлюцинации и пр. Особое внимание он уделял анализу религиозного чувства и признавал вероятность того, что оно не включает в себе такого элемента, который имел бы с психологической точки зрения специфическую природу: религиозная любовь — это лишь общее всем людям чувство любви, обращенное на религиозный объект; религиозный страх — это обычный трепет человеческого сердца, но связанный с идеей божественной кары³⁸, и т.д.

На основе выдвинутого прагматического критерия истинности У. Джеймс полагал, что истинность религии и веры в Бога происходит из их «полезности», «выгодности»: общей психологической функцией всех религий является переход от душевного страдания к постепенному освобождению от него. Религия обладает чудесной властью самые невыносимые страдания человеческой души превращать в самое глубокое и самое прочное счастье³⁹. Изучая процессы религиозных обращений молодых людей, психолог пришел к выводу, что такие обращения ведут юношу или девушку к внутреннему росту, к более интенсивной духовной жизни.

На базе коллективной психологии интерпретировал религию французский философ-позитивист, социолог и психолог **Л. Леви-Брюль** (1857—1939). Он полагал, что различным социально-историческим типам общества соответствуют различные формы мышления, различал первобытное мышление и мышление цивилизованных обществ. Своеобразие первобытного мышления обуславливает характер соответствующих «коллективных представлений». Первобытное мышление является мистическим. Первобытный человек в каждый данный момент не только имеет образ объекта и считает его реальным, но и надеется на что-нибудь или боится чего-нибудь, поскольку ощущает какое-то действие, исходящее от объекта или воздействующее на него. Это действие (влияние, сила, таинственная мощь) признается реальностью и составляет один из элементов представления о предмете. Но первобытное мышление является не только мистическим, но одновременно и пралогическим, нечувствительным к противоречиям и непроницаемым для опыта. Оно, вместо установления логических отношений (включений и исключений), подчинено закону партиципации (сопричастия). Оно не «антилогично» и не «алогично», но относится к противоречиям с безразличием и не стремится избегать их, «безразлично к логической дисциплине». Партиципация состоит в том, что мышление всюду видит разнообразные формы передачи свойств

путем переноса, соприкосновения, передачи на расстояние посредством заражения, осквернения, овладения. Сопричастность проявляется в другом аспекте. Реализуемая пра-логическим мышлением интимная сопричастность обеспечивает тесную общность между существами, сопричастными друг другу. «Сущность сопричастности, — пишет Л. Леви-Брюль, — заключается как раз в том, что всякая двойственность в ней стирается, сглаживается, что, вопреки принципу противоречия, субъект является и самим собой, и существом, которому он сопричастен»⁴⁰.

Пра-логическое и логическое, иррациональное и рациональное, закон противоречия и закон партиципации сосуществуют. Но если в первобытном обществе преобладает пра-логическое, то в дальнейшем происходит расширение сектора логического мышления. Однако и «...наша умственная деятельность одновременно рациональна и иррациональна: пра-логический и мистический элементы сосуществуют с логическим»⁴¹.

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

В цивилизованных обществах мышление способно анализировать объект веры рационально-логически, но он дается и в коллективных представлениях: в современном молении в состоянии экстаза происходит слияние объекта и субъекта. «Достаточно, — приводит пример Л. Леви-Брюль, — рассмотреть один объект, Бога например, как его рассматривает и исследует логическое мышление и как он дан в коллективных представлениях иного строя. Рациональная попытка познать Бога одновременно как будто и соединяет мыслящего субъекта с Богом, и отделяет от него. Необходимость подчиняться логической дисциплине противопоставляет себя партиципациям между человеком и Богом, не могущим быть представленным без противоречия. Таким образом, познание Бога приводит к нулю. А между тем какая нужда в этом рациональном познании у верующего, чувствующего себя соединенным со своим Богом? Разве сознание сопричастности своего существа божественной сущности не дает ему такой уверенности, по сравнению с которой логическая достоверность остается всегда чем-то бледным, холодным и почти безличным?»⁴² Л. Леви-Брюль делает следующий прогноз: логическое мышление никогда не смогло бы сделаться

универсальным наследником пра-логического мышления; всегда будут сохраняться коллективные представления, которые выражают интенсивно переживаемую и ощущаемую сопричастность, в которых невозможно вскрыть ни логическую противоречивость, ни физическую невозможность⁴³.

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

Религия играет важную роль в культуре как средство защиты от опасности индивидуального невроза. З. Фрейд писал: «Последствия происшедших в доисторическое время процессов, подобных вытеснительным, потом еще долгое время преследуют культуру. Религию в таком случае можно было бы считать общечеловеческим навязчивым неврозом, который, подобно соответствующему детскому неврозу, коренится в Эдиповом комплексе, в амбивалентном отношении к отцу... благочестивый верующий в высокой степени защищен от опасности известных невротических заболеваний: усвоение универсального невроза снимает с него задачу выработки своего персонального невроза»⁴⁴. Эдипов комплекс выражается в эмоциональной привязанности мальчика к матери и двойственном отношении к отцу. Испытывая влечение к матери, мальчик одновременно ненавидит и любит отца (амбиваленция «ненависть —

любовь»), привязан к нему, но невольно хочет его смерти. Религия коренится в Эдиповом комплексе сына, который хотя бы в воображении убил своего отца, чтобы занять место рядом с матерью. «Психоанализ, — писал З. Фрейд, — познакомил нас с тесной связью между комплексом отца и верой в Бога, показал, что личный Бог — не что иное, как возвеличенный отец...»⁴⁵. Происхождение религии З. Фрейд связывал с беспомощностью человека перед противостоящими силами природы и внутренними инстинктивными силами: он видел в ней «арсенал представлений, порожденных потребностью сделать человеческую беспомощность легче переносимой»⁴⁶. Религиозную веру он считает иллюзией, поскольку к ее мотивировке примешано исполнение желания; по своей психологической природе и религиозные учения оказываются иллюзиями. Под влиянием рационального начала человек со временем расстается с религией, обретет «чувство реальности».

В аналитической психологии **К.Г. Юнга** (1875—1961), швейцарского психолога и культуролога, религиозные представления выступают как продукты «коллективного бессознательного», а последнее — как «базовый религиозный феномен». «Коллективное бессознательное идентично у всех людей и образует тем самым всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе сверхличным»⁴⁷. Содержания коллективного бессознательного открываются сознанию людей через архетипы, под которыми понимаются «формы и образы, коллективные по своей природе, встречающиеся практически по всей земле как составные элементы мифов и являющиеся в то же самое время автохтонными индивидуальными продуктами бессознательного происхождения»⁴⁸. Они могут заявлять о себе в фантазии, в художественном творчестве, медиумическом трансе, в мистическом опыте; для Юнга как психиатра не последнюю роль играет появление архетипов в психических продуктах патологического характера. Архетипы знаменуют собой встречу сознания с бессознательным, которая и есть первоначальный религиозный опыт, и образуют исходный материал для формирования мифов, сказок, религиозных учений и символов.

Юнг подчеркивает спонтанную активность проявлений коллективного бессознательного: «Они не творятся индивидами, а происходят — даже насильственно вторгаются в сознание индивида»⁴⁹. Эти вторжения носят характер нуминозного переживания (понятие нуминозного Юнг заимствует у Рудольфа Отто). Нуминозное «охватывает человека и ставит его под свой контроль; он тут всегда, скорее, жертва, нежели творец нуминозного. Какой бы ни была его причина, нуминозное выступает как независимое от воли субъекта условие»⁵⁰. Соответственно религия, по Юнгу, — это в первую очередь «понятие, означающее особую установку сознания, изме-

ненного опытом нуминозного»⁵¹, а homo religiosus — это человек, «который принимает во внимание и тщательно наблюдает некие воздействующие на него факторы»⁵² (имеются в виду независимые от его сознательного намерения факторы психической жизни).

В то же время религия не только служит выражением подобного опыта, но и выполняет важную функцию защиты сознания от этих «динамических факторов» душевной жизни, не подчиняющихся сознательной воле индивида и нередко деструктивно воздействующих на сознательное Я. Человеку присущ «тайный страх перед неведомыми «опасностями души»⁵³, и потому «имеется множество верований и церемоний, существующих с единственной целью — защититься от неожиданного, опасного, таящегося в бессознательном»⁵⁴. Их защитная функция обеспечивается тем, что в мифологиях и верованиях человек сталкивается не с непосредственным опытом, а с его переработанным материалом, то есть имеет дело не с *естественными*, а с *культурными символами*. Если индивидуальный опыт, в котором возникают естественные символы, обременен случайными наслоениями, несистематичен, иррационален и трудновыразим, то «вероучения представляют собой кодифицированные и догматизированные формы первоначального религиозного опыта. Содержание опыта освящается и обычно застывает в жесткой, часто хорошо разработанной структуре»⁵⁵. Таким образом, «догмат обязан своим существованием, с одной стороны, так называемому непосредственному опыту «откровения»..., с другой — сотрудничеству многих умов, которое не прекращалось на протяжении веков»⁵⁶. Культурные символы «благодаря тысячелетним усилиям человеческого духа» оказались «уложены во всеохватывающую систему мироупорядочивающих мыслей»⁵⁷, подобные системы составляют главные ценности духовной культуры человечества. К ним относятся не только мифологии и религиозные верования; не в последнюю очередь К.Г. Юнг относит к подобным системам культурных символов также ритуалы и религиозные организации; поэтому протестантизм, в частности, получает упрек в том, что, разрушив церковь и сильно редуцировав обрядность, он оставил своих приверженцев беззащитными перед стихией иррационального мира психической жизни.

Однако системы религиозных символов призваны не только защищать индивида от коллективного бессознательного, но и прокладывать дорогу к нему. Они открывают человеку путь к пониманию божественного и одновременно предохраняют от непосредственного с ним соприкосновения. С точки зрения Юнга, последнее значительно важнее для современного человека, погрязшего в рационализме, утратившего связь с иррациональными по своей при-

роде жизненными основами собственной души. В этом — притягательная сила религии. Очарование «вечных образов» в том, что они «созданы из материала откровения и отображают первоначальный опыт божества», они «должны привлекать, убеждать, очаровывать, потрясать»⁵⁸. Поэтому религия представляет собой также «отношение к высшим и сильнейшим по воздействию ценностям, будь они позитивными или негативными. Отношение к ним может быть как произвольным, так и непроизвольным, т.е. вы можете сознательно принять ту ценность, которой вы уже одержимы бессознательно. Наделенный в вашей системе наибольшей силой фактор — это и есть Бог, поскольку Богом всегда называется превосходящий все остальные психологический фактор»⁵⁹.

К.Г. Юнг старается занять нейтральную позицию в вопросах веры и неверия, утверждая, что психолога интересует факт существования и закрепления в культуре определенных представлений, а не проблема соответствия этих представлений некоторой действительности. «Например, говоря о мотиве непорочного зачатия, психология интересуется исключительно фактом наличия такой идеи; ее не занимает вопрос об истинности или ложности этой идеи в любом ином смысле»⁶⁰. Однако данные идеи (в частности, архетипы) предстают как порождения мира психической реальности, которая, хотя и не открывается иначе, чем через мир человеческой субъективности, однако не сводится в ней и существует в конечном итоге независимо от нее. Реальность психического, по Юнгу, не менее, а даже более достоверна, чем реальность мира физического: «Единственная непосредственно нам известная форма существования — это психическая форма. ...Физическое существование только подразумевается, поскольку материя познается лишь посредством воспринимаемых нами психических образов, переданных нашему сознанию органами чувств»⁶¹. Таким образом, архетипы суть отражения реальности, хотя и реальности особого рода, — здесь взгляды К.Г. Юнга смыкаются с представлениями Платона о мире идей-эйдосов, здесь же открывается возможность религиозной (в частности, христианской) интерпретации юнгианства.

«Гуманистический психоанализ» немецко-американского философа, социолога и психолога Э. Фромма (1900—1980) переосмысливает символику бессознательного, акцентируя внимание на противоречиях человеческого существования, конфликтных ситуациях, вызванных социокультурными факторами в обществе тотального отчуждения. Понятие религии получает широкое толкование. Неправоммерно сводить религию только к тем системам, в центре которых находятся Бог и сверхъестественные силы; кроме монотеистических, существовало и существует множество иных религий.

И светские системы, такие, как современный авторитаризм, психологически необходимо отнести к религиозным. «...Под «религией», — пишет Э. Фромм, — я понимаю *любую систему взглядов и действий, которой придерживается какая-то группа людей и которая дает индивиду систему ориентации и объект поклонения*»⁶². Религиозность усматривается в любом служении идеалам, независимо от того, поклоняется человек идолам, богам и святым, или вождям, классу, нации и партии, или успеху, богатству и силе. Любой человек является религиозным, а религия — неизбежно присущей всем историческим эпохам. Одной из разновидностей религии Э. Фромм считает невроз. Он переворачивает формулу З. Фрейда, который считал религию коллективным неврозом, и трактует «*невроз как личную форму религии* или, точнее, как регрессию к примитивным формам религии, находящимся в конфликте с официально признанными формами религиозной мысли»⁶³.

Э. Фромм различает авторитарную и гуманистическую религии. Авторитарной религию делает идея, согласно которой человек должен повиноваться внешней силе, господствующей над ним. Главная добродетель такой религии — послушание, главный грех — неповиновение. По мнению Э. Фромма, «повиновение могущественной власти представляет собой один из способов, при помощи которого человек избавляется от чувства одиночества и собственной ограниченности. Этим актом подчинения он утрачивает свою независимость и цельность как индивид, но обретает чувство безопасности и защищенности благодаря внушающей страх и благоговение силе, частью которой он как бы становится»⁶⁴. Гуманистическая религия, напротив, сосредоточена на человеке и его способностях, ориентирует индивида на самостоятельность и веру в собственные силы, на реализацию своего потенциала; она утверждает ценность человеческой личности, право человека на счастье и свободу. Религиозное переживание такого рода религии есть переживание единства со всем сущим, основанное на родственном отношении к миру, осознанном при помощи мысли и любви. Гуманистическая религия развивает способность любви к ближнему и к самому себе и чувство солидарности со всеми живыми существами. Целью человека в такой религии является достижение величайшей силы, а не величайшего бессилия, добродетелью — самореализация, а не покорность.

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

Этнологические теории строятся на основе использования этнографического материала, а для объяснения религии чаще всего используют идеи культурной (социальной) антропологии. Источник религии усматривается в некоей «человеческой природе», присущей индивиду и образуемой комбинацией материальных и духовных потребностей, или же в определенном культурно-антропологическом комплексе.

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

Религия рассматривается в качестве всеобщего феномена культуры. Б. Малиновский анализирует религию в ее соотношении с наукой и магией на материалах бесписьменной культуры, главным образом жителей Тробрианских островов. Наука является рациональным освоением действительности. Рациональное отношение к миру существовало на всех ступенях культуры. На основе знаний изготовлялись орудия охоты, конструировалось оружие, образовывались объединения для совместной деятельности, организовывались сельскохозяйственные работы и т.д. Наука представляет собой «рациональное обращение» с окружающим миром в соответствии с имеющимся знанием и техникой, она конструирует повседневный, «профанный» мир.

Наряду с этой областью имеется сфера «сакрального», к которой относятся магия и религия. Магия определяется как «вера в возможность достижения успеха с помощью волшебных формул и ритуалов». Она применяется в таких фазах деятельности, в которых недостаточны рациональные средства достижения цели. Ситуация, в которой не хватает рациональных способов достижения цели или они перестают действовать, порождает в психологии человека остроаффективные состояния (и в примитивных обществах, и в цивили-

лизованных). Поскольку рациональное, направленное на достижение цели действие невозможно, человек прибегает к квазидействию. В результате таких магических акций происходит снижение эмоционального напряжения, достигается известное равновесие, до некоторой степени преодолеваются фрустрации. Хотя эти акции не приводят к достижению внешних целей, они результативны в аспекте восстановления внутреннего равновесия.

Если в магии цели каждого действия точно определены и ограничены, то в религии ритуал организован иначе. Религия имеет дело не с конкретными фрустрациями повседневной жизни, а с фундаментальными проблемами человеческого бытия. «По своей догматической культуре, — говорит Б. Малиновский, — религия постоянно предлагает себя в качестве системы вероучительных положений, которая определяет место человека в универсуме, объясняет его происхождение и полагает цель. Обычному индивиду религия прагматически необходима, для того чтобы преодолеть ошеломляющее, парализующее предчувствие смерти, несчастье и судьбу»⁶⁵. Религия никогда не станет излишней, поскольку указанные проблемы принципиально не устранимы.

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

2. СУЩНОСТНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ РЕЛИГИИ

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

***Выражение
глубинных связей
общества***

В религии обнаруживается сущность определенного типа общественных систем, она выражает внутренние, глубинные, скрытые от непосредственного наблюдения уровни общественной реальности, следовательно, в религии есть нечто адекватное сущности общества. Но, просвечиваясь в религии как явления, внутренние связи общества все же могут представлять в ней в превращенном виде, а значит, маскируются. Превращенность не есть результат чьего-либо произвола, злого умысла, сознательного обмана или заведомой интеллектуальной примитивности: это момент развертывания и обнаружения движения общества. Стало быть, религия многое «рассказывает» о нем, важно только правильно расшифровать закодированную в ней информацию. Для этого недостаточно свести религиозный мир к каким-то действительным отношениям — ведь полная редукция недостижима. Важно из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы.

***Необходимо возникающий
аспект жизнедеятельности
человека и общества***

Религия — не случайное образование, связанное людям философами, жрецами, обманщиками, тиранами, как полагали многие мыслители прошлого (это мнение иногда высказывается и теперь). Она необходимо появляется на определенном этапе развития общества. Не подтверждается фактами и тезис о ней как о самодовлеющем начале — метаобщественном, надмирном и сверхисторическом. Она необходимо возникает и существует в обществе, включена в контекст всемирной истории и подвержена изменениям в соответствии с общественными переменами.

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

ховный процесс первичен по отношению и к его идеальным результатам, и к материальным воплощениям. Религия оказывает обратное влияние как на экономику, так и на различные области духовной сферы.

В мировом религиоведении наиболее широко представлена точка зрения, согласно которой появление и существование религии связывается прежде всего с отношениями несвободы, зависимости, ограниченности, господства — подчинения, иначе говоря, с той областью человеческого существования, которая недоступна управлению, распоряжению, целенаправленному регулированию. Высказывается и другая позиция: религия коренится в свободе человека, в его стремлении к высшему, к Абсолюту. Первая точка зрения представляется более предпочтительной. Заметим при этом, что имеются в виду отношения несвободы, зависимости, обусловившие генезис религии, а также те, которые в дальнейшей истории детерминируют ее существование и развитие. В уже ставшей религиозной системе, «внутри» нее человек, конечно, может переживать и переживает защищенность, освобождение от сковывающих обстоятельств, выход за пределы ограниченности. Религия может давать ощущение свободы и прилива сил. Но состояние защищенности, переживание выхода за пределы ограниченности, ощущение свободы и прилива сил возникают как нечто «другое», производное от действительно существующих отношений зависимости, несвободы, а стремление к высшему, Абсолюту потому и появляется, что наличное бытие человека временно, ограничено, относительно, эфемерно.

*Способ выражения
и преодоления
человеческого
самоотчуждения*

Отчуждение — это превращение человеческой деятельности и ее продуктов, отношений и институтов в силы, господствующие над людьми. Главными моментами действительного отчуждения являются:

- а) отчуждение продукта труда от производителя;
- б) отчуждение труда;
- в) отчуждение государства, представляющего общий интерес, от отдельных и групповых интересов, бюрократизация;
- г) отчуждение человека от природы, экокризис;
- д) опосредование отношений людей отношениями вещей, деперсонализация связей;
- е) аномия, отчуждение от ценностей, норм, ролей, социальная дезорганизация, конфликты;
- ж) отчуждение человека от человека, изоляция и атомизация;
- з) внутреннее самоотчуждение личности — утрата «Я», апатия, неосмысленность.

В религии находят выражение указанные моменты отчуждения действительной жизни. Не она «ответственна» за развертывание отношений отчуждения в различных областях общественной жизни, а, наоборот, эти отношения обуславливают различные виды духов-

ного освоения мира в отчужденных формах, в том числе и религию. Саморазорванность, самопротиворечивость мира соответствующим образом представлены в религии. В ней воспроизводится превращение собственных сил человека в чуждые ему силы, совершается оборачивание, перестановка, перемещение действительных отношений, «принятие одного за другое», происходит удвоение мира. «Другой», отличный от действительного, мир населяется самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью.

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

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

**Отражение
действительности**

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

В религии отражаются многообразные явления действительности. Прежде всего она отражает те стороны, которые обуславливают несвободу и зависимость людей. Но это отражение не исчерпывает всего содержания отражательного процесса в религии. Она принимает и перерабатывает информацию о разнообразных природных и

общественных связях, о человеке, в ней находят отражение как господствующие над людьми внешние силы, так и те отношения, в которых выражаются свобода человека и возможности управления природными и общественными процессами. Она отражает всю действительность через призму отражения несвободы и зависимости. Результаты отражения запечатлеваются в сознании, в средствах действия и самих действиях, нормах и структурных схемах, организационных «матрицах».

Религия как общественная подсистема

По отношению к обществу в целом религия предстает как общественная подсистема. В первобытном обществе она в качестве относительно самостоятельного образования еще не выделилась и не расчленилась. Первобытные верования и связанные с ними ритуалы были вплетены в мифологический синкретический комплекс. Развитие и дифференциация общества привели к образованию различных его сфер. Каждая сфера представляет собой сложное образование, в котором осуществляется деятельность, имеются элементы, складывается структура. Никакая система и ее подсистемы не могут быть сведены к какому-либо одному элементу и не могут рассматриваться вне взаимосвязи этих элементов, а их взаимосвязь осуществляется прежде всего в процессе функционирования. В развитых религиях выделяют сознание, деятельность, отношения, институты, организации. В свою очередь, каждая из указанных сторон характеризуется рядом признаков.

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

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

2. Религиозное сознание не доминирует; наряду с ним развиваются различные формы светского сознания. Религиозная деятельность хотя и вмещается в обязанность, но постепенно выделяется из общей цепи деятельности и привязывается к определенным условиям места и времени. Проявляется тенденция снятия с социальных связей печати религиозных отношений. Религиозная деятельность продолжает претендовать на совпадение с этнической общностью, однако идет процесс их дифференциации. Нередко

провозглашается тождество религиозной и государственной принадлежности.

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

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

Феномен культуры

Религия представляет собой одну из областей универсума культуры*. Исторически первым типом культуры был первобытно-синкретический тип, а его духовную область образовывала мифология. В ходе дифференциации этого типа вычленяются различные сферы духовной культуры — искусство, религия, философия, мораль и вместе с тем складывается их система, области которой образуют единство и целостность, взаимно влияют друг на друга. При таком понимании религия и культура не отделяются и не отрываются друг от друга, первая не выносится за пределы последней, не лишается тех качеств, которые присущи ей как феномену культуры. С другой стороны, универсум культуры не остается без религии, сохраняет ее в себе, не суживая своего содержания и пространства.

Существует мнение, согласно которому вся мировая культура берет свое начало, происхождение от культа, являющегося, в свою очередь, составной частью религии⁶⁶. Для обоснования этого мнения приводится этимологический аргумент: когда-то слова и понятия «культ» (лат.— cultus) и «культура» (лат.— cultura) были нераздельны. Если обратиться к «Латинско-русскому словарю» О. Петрученко, то можно обнаружить, что приведенный аргумент содержит неточность в раскрытии и сопоставлении семантики слов cultus и cultura. Cultus означает «возделывание»: 1) в узком смысле — возделывание, обрабатывание поля, уход за растениями, разведение, обработка, культура; 2) в широком смысле — уход, возделывание, попечение, украшение, наряжение, образ жизни, образование, развитие, воспитание, упражнение, занятие, почитание (божества, человека), поклонение. Cultura переводится как возделывание, обрабатывание, уход, агрикультура (земледелие, хлебопашество), а также как образование, развитие. Как видим, слова cultus и cultura семантически

* Подробно о религии в системе культуры см. гл. VI.

связаны, но их значения совпадают не полностью: О. Петрученко не указывает в слове *cultura* какого-либо значения, которое выражало бы почитание (божества), поклонение⁶⁷. Таким образом, из соотношения семантики указанных латинских терминов не следует вывод, что «мировая культура берет свое начало от культа, являющегося составной частью религии», что «именно в религии коренятся глубинные откровенные основы культуры». Указанное сопоставление говорит скорее о сохранении в «языковой памяти» реликтов синкретического мифологического комплекса.

**Индивид и личность
в религии**

На ранних стадиях развития общества отдельный человек не выделял себя из религиозной группы, выступал как индивид, как единичный представитель рода или племени, которые являлись носителями этнорелигиозных комплексов. Отдельный человек смог стать *личностью* в религии (как и в других сферах бытия) лишь на определенном этапе исторического процесса обособления и отличения себя от общности. В развитых религиозных системах личность может представлять в различных типах — «святой», «юродивый», «оглашенный», «аскет», «отшельник» и т.д., а в обыденной жизни — «верующий», «фанатик», «колеблющийся», «личность с превалирующей (или подчиненной) религиозной ориентацией» и др. Без религиозной личности не может существовать и развитая религиозная система. Религиозная личность — это человек в совокупности его индивидуальных качеств, в которой определенное место занимают и религиозные свойства, способный стать субъектом религиозной деятельности. Такой личности присуще качество «религиозность», которое образует в сознании соответствующие представления, идеи, веру, потребности, чувства, а в поведении — посещение храма, молитву, участие в богослужении, совершение религиозных обрядов, празднование религиозных праздников, пост и т.д. Религиозность центрируется в отношениях «Бог — человек», «человек — Бог» или, в зависимости от типа религий, в чем-то ином. Религиозные качества интериоризуются (лат. *interior* — внутренний), переносятся внутрь в процессе социализации, присвоения индивидом социального опыта в условиях религиозной среды, в результате чего складывается религиозная духовность личности. Духовность характеризует личность с точки зрения меры освоения ею духовной культуры, в том числе и религиозной. Духовность представляет собой постижение и приобретение к ценности, самосознание и самопознание, возвышение интеллекта и чувствований, поиск смысла и цели существования, нахождение идеала, слушание и слышание голоса совести, творчество. Эти процессы могут быть связаны с религиозной верой или же с иными мировоззренческими ориентирами. Религиозная вера,

совокупность религиозных представлений, переживаний, надежд, ожиданий, приобщение к религиозной культуре, религиозно-психологические процессы, в ходе которых совершается катарсис, образуют религиозную духовность личности, а содержание этой духовности зависит от религиозной принадлежности.

Глава II

ОСНОВЫ И ПРЕДПОСЫЛКИ РЕЛИГИИ

Система связей

При объяснении религии важно ответить на вопрос, под влиянием каких факторов она возникает, существует и воспроизводится. Рассмотрим систему факторов в разных аспектах, прежде всего выделим *виды связей* в этой системе. Причинные отношения порождают религию, различные религиозные явления и процессы в качестве следствий, каузальные связи являются главным генетическим фактором. Существенны исторические связи: религия — не только следствие причин, действовавших в прошлом и действующих в данный момент времени, но и результат развития общества в целом, его различных сфер, результат саморазвития. В числе детерминирующих религию факторов имеются и структурные связи — строения, внутренней организации общества, ее подсистем, сфер, самой религии, «склонные» к устойчивости, постоянству, инвариантности. Большое влияние на религию оказывают функциональные отношения. В обществах определенных типов ряд функций выполняет религия, потребность в выполнении этих функций способствует ее воспроизведению. Можно говорить о наличии в комплексе детерминант религии и связей обусловливания, которые составляют среду, обстановку ее порождения, возникновения, существования, функционирования, связей вероятности, случайности.

Наряду с различными видами связей можно выделить *социумные, социокультурные, антропологические, гносеологические* основы и предпосылки. Они представляют собой комплекс факторов, создающих необходимость и возможность появления и существования религии. Социумные связаны с жизнедеятельностью общества как целого, находятся на «стороне» отношений вне сознания. Определяющими в конечном счете являются материальные отношения — это «перводетерминанты», но их влияние опосредовано. На религию оказывают «вторичное воздействие» различные области духовной сферы — политика, государство, мораль, искусство, философия, наука. Основу религии составляет совокупность общественных от-

ношений, продуцирующих объективное бессилие людей перед внешними обстоятельствами. На базе социумных действуют социокультурные, антропологические, психологические, гносеологические факторы. В области культуры это такие явления, как деформация системы ценностей, наступление бездуховности, сдвиг приоритетов в сторону сциентизма, техницизма, вещизма, коммерциализация, широкое распространение шаблонной масс-культуры, тупики искусства и падение нравов, гипертрофирование гедонистических склонностей, порнографизация. Антропологические корни образуют те стороны жизни человека как индивида и как «совокупного человека», в которых обнаруживается хрупкость бытия, ограниченность существования — болезни, эпидемии, алкоголизм, наркомания, генная мутация, уродство, смерть, снижение до критического уровня генофонда этноса, геноцид, угроза перерождения «Homo Sapiens» и исчезновения человечества и пр. Психологические предпосылки религии существуют в индивидуальной и общественной психологии, в тех психологических процессах, в которых переживается ограниченность и зависимость бытия людей. Наконец, религия имеет и гносеологическую почву — в познавательной деятельности человека.

1. СОЦИУМНЫЕ ОСНОВЫ

<i>Объективность социумных основ</i>
--

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

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

**Факторы
в отношениях общества
и природы**

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

Чем ниже уровень развития производительных сил, тем в большей мере природные силы господствуют над людьми и соответственно тем властнее действует этот аспект социумной основы. В ходе истории наблюдается рост производительных сил, особенно средств производства, возрастает уровень вооруженности орудиями труда, а потому расширяются возможности управления природными процессами, снижается степень зависимости повседневной жизни людей от природных сил. Принципиальный скачок в развитии средств производства совершается с переходом к индустриальному обществу. Но последствия научно-технического прогресса противоречивы. Налицо факт, характерный для XX в., особенно его конца: с одной стороны, пробуждены к жизни такие промышленные и научные силы, о которых и не подозревали ни в одну из предшествовавших эпох истории человечества и которые, казалось бы, открывают перспективу благоденствия человечества и отдельного человека; с другой — сам научно-технический прогресс как бы создает новые координаты зависимости, незащищенности и риска.

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

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

Все большее беспокойство вызывает нарастающая опасность экологического кризиса. С одной стороны, НТР способствует раз-

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

***Факторы в области
отношений людей
друг с другом***

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

Во всей прошедшей донныне истории отношения в обществе складывались, функционировали и изменялись в основном стихийно, возможности управления ими, хотя и расширялись, все же оставались ограниченными. Общественные отношения, вследствие того что совместная деятельность людей осуществляется стихийно, выступали не как их собственная объединенная сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть. Действие стихийных неконтролируемых и неуправляемых сил, господствующих над людьми, идущих вразрез с их ожиданиями, составляло существенную черту общественного процесса.

Основной религии в первобытном обществе была низкая степень развития производительных сил и соответственная ограниченность отношений людей рамками материального производства, а значит, ограниченность всех их отношений к природе и друг к другу. Естественно, родовая связанность подчиняла индивидов. При рабовладении, феодализме, капитализме, в «смешанных» обществах развитие подчинено законам движения отчужденных форм собственности. Рабовладельческий и феодальный строй предполагают внеэкономическое принуждение работника. Рабовладельческий ос-

новывался на непосредственных отношениях господства и подчинения. При феодализме личная зависимость обнаруживается как в отношениях материального производства, так и в других сферах жизни; зависимы все — крепостные и феодалы, вассалы и сюзерены, миряне и духовенство. Для социальных связей в эту эпоху характерны авторитарность и корпоративность. Капитализм воспроизводит отношения господства и подчинения в опосредованной форме. Юридически человек свободен, но подчинен экономическим регуляторам, законам движения капитала, который вносит свои «правила игры» в социальную, политическую и другие области. В «смешанных» обществах переплетаются родоплеменные, феодальные, капиталистические и иные отношения, внеэкономическое принуждение соединено с экономическим, традиционные структуры существуют наряду с новационными, рост степеней свободы сдерживается авторитарной, нередко военизированной системой управления и власти.

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

На всех этапах истории спутником человечества были войны. По некоторым подсчетам, за время существования нашей цивилизации произошло более 14 500 войн, в которых погибло около 4 млрд. человек. Во время второй мировой войны, когда военные действия велись на территории 40 государств, ее жертвами стали 50—55 млн., число раненых — 34 — 35 млн., 20 — 25 млн. человек стали инвалидами. В период после 1945 г., который неверно называется «послевоенным», развязано более 200 войн и военных конфликтов. Сейчас не исчезла опасность ядерного апокалипсиса, гибели всего человечества. Активизировал свои действия международный терроризм.

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

2. ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ

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

<i>Общественно-психологические предпосылки</i>
--

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

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

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

Питательную почву религии образуют неосознанные явления общественной и групповой психологии. Неосознанные аспекты имеются в общественно-психологических механизмах сообщения, внушения, подражания, взаимозаражения, в общественном и групповом мнении, в традициях и обычаях.

Общение в ходе совместных действий порождает групповые психологические явления. В психологии людей происходят изменения, появляются коллективные представления и переживания, несвойственные индивидам, когда они действуют вне группы. Коллективное действие позволяет достичь более высоких результатов, облегчает работу, снижает психологическую напряженность, производит возбуждение жизненной энергии.

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

Индивидуально-психологические предпосылки

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

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

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

Страх является естественной реакцией на реальную опасность, сигналом тревоги, но это тягостное, неприятное чувство, в сравнении с другими эмоциями оно наиболее угнетает человека. Сильный, постоянный, застойный страх обладает разрушительными силами: ослабляет живую связь с действительностью, искажает ощущение и восприятие, возбуждает болезненную фантазию, сковывает мышление, рассеивает внимание.

Чувства бессилия, зависимости, которые в данных условиях непреодолимы, неустранимы, порождают психологический комплекс, включающий страх, отчаяние, и в то же время ожидание

лучшего, надежду на избавление от гнета чуждых сил. Невозможность действительного освобождения приводит к поискам освобождения духовного. Появляются видения, пророчества, в которых на смену апокалиптическим настроениям приходит торжественное восполнение.

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

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

3. ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ

Неограниченность и ограниченность познания

Гносеологические предпосылки представляют собой те моменты познавательной деятельности, которые делают возможным возникновение религиозных представлений, понятий, идей, концепций. Познавательные возможности превращаются в действительность при наличии социальных факторов под воздействием психологических.

Познание человека есть процесс перехода от незнания к знанию, от менее полного знания к более полному, движение через относительные истины и заблуждения к истине абсолютной, объективной.

Однако на каждом данном этапе есть непознанные сферы действительности и соответственно отсутствуют знания об этих сферах (существует «тайное»). Сами добытые знания относительны. Отражение не может быть абсолютно точным и адекватным. Знания, полученные об объектах на определенном этапе их развития, со временем устаревают. Прогресс познания вытесняет неверные взгляды, увеличивает объем истинной информации, но в исторически развивающемся познании истинные знания соединены с заблуждениями.

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

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

*Предпосылки религии
на чувственной ступени
познания*

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

Особенностью субъективного чувственного образа является его предметная отнесенность к внешнему миру. Восприятие находит объект там, где он реально существует, — во внешнем мире, в объективном пространстве и времени. В акте восприятия субъект не соотносит образа вещи с самой вещью, для субъекта образ как

бы наложен на вещь¹. В обычных условиях предмет и образ не расчленены.

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

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

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

*Предпосылки религии
на рациональной ступени
познания*

Мышление познает действительность глубже, чем ощущение, восприятие, представление. Становление, развитие и функционирование мышления осуществляются посредством языка, результаты мыслительной деятельности выражаются в словесной форме. Языковые значения имеют содержание, свободное от непосредственных чувственных элементов. Мышление движется от внешнего к внутреннему, от явления к сущности, от единичного к общему, от следствия к причине, от случайности к необходимости и т.д. По сравнению с формами чувственного познания оно более опосредованно связано

с внешним миром, имеет больше возможностей для отлета от реальности, может в большей мере оторваться от действительности.

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

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

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

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

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

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

Глава III

ЭЛЕМЕНТЫ И СТРУКТУРА РЕЛИГИИ

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

1. РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ

Религиозному сознанию присущи чувственная наглядность, созданные воображением образы, соединение адекватного действительности содержания с иллюзиями, вера, символичность,

диалогичность, сильная эмоциональная насыщенность, функционирование с помощью религиозной лексики (и других специальных знаков). Названные черты свойственны не только религиозному сознанию. Чувственная наглядность, образы фантазии, эмоциональность характерны для искусства, иллюзии возникают в морали, политике, социальных науках, недостоверные понятия и теории создаются в естествознании и т.д. Рассмотрим, как указанные свойства связаны друг с другом в религиозном сознании, какова их субординация в нем.

Религиозная вера

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

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

Содержание веры обуславливает символический аспект религиозного сознания. Символ предполагает совершение сознанием актов объективирования мыслимого содержания, направленности на объективированный предмет (существо, свойство, связь), обозначения этого предмета. Предметы, действия, слова, тексты наделяются религиозными значениями и смыслами. Совокупность носителей этих значений и смыслов образует религиозно-символическую среду формирования и функционирования соответствующего сознания.

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

*Наглядная образность
и эмоциональность*

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

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

С религиозными представлениями могут сплавляться и получать соответствующую направленность, значение и смысл самые разные эмоции человека — страх, любовь, восхищение, благоговение, радость, надежда, ожидание, стенические и астенические, альтруистические и эгоистические, практические и гностические, нравственные и эстетические; в этом случае переживаются «страх Господень», «любовь к Богу», «чувство греховности, смирения, покорности», «радость богообщения», «умиление иконой Богоматери», «сострадание к ближнему», «благоговение перед красотой и гармонией сотворенной природы», «ожидание чуда», «надежда на потустороннее воздаяние» и т.д.

*Соединение адекватного
и неадекватного*

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

Неправомерно утверждать, что религиозное сознание является «абсолютно ложным»: в нем есть адекватное миру содержание. Например, в христианском сопряжении Бога как существа творящего, всемогущего, всеблагого, вездесущего и человека как тварного, немощного, греховного, ограниченного воспроизводятся отношения несвободы и зависимости. Религиозные образы в качестве компонентов имеют соответствующие действительности данные чувственного опыта (астроморфизм, зооморфизм, фитоморфизм, антропоморфизм, психоморфизм, социоморфизм). В религиозном повествовании, притче воссоздаются реальные явления и события аналогично тому, как это происходит в искусстве, в художественных образах, в литературном повествовании. К тому же названные элементы не исчерпывают всего содержания религиозных систем. В определенных условиях в них развивались естественнонаучные, логические, исторические, психологические, антропологические и прочие знания. Взаимодействуя с другими областями духовной жизни, религия включает экономические, политические, нравственные, художественные, философские воззрения. Они бывали заблуждениями, но среди них были и такие, которые давали достоверную информацию о человеке, мире, обществе, выражали объективные тенденции развития. В религиях производится аде-

кватное действительности духовное содержание. И все же правомерно учитывать, что это содержание в религиозных представлениях, понятиях, идеях слито с образами воображения, в результате чего целостная картина может скрывать объективные связи. Основоположения, посылки, доктринальные аксиомы, главные истины не получают обоснования с использованием методов научного познания и в конечном счете являются предметом веры.

Языковое выражение

Религиозное сознание существует, функционирует и воспроизводится посредством религиозной лексики, а также других производных от естественного языка знаковых систем — предметов культа, символических действий и пр. Религиозная лексика — это та часть словарного состава естественного языка, с помощью которой выражаются религиозные значения и смыслы. Имена религиозной лексики можно разделить на две группы: 1) означающие действительные предметы с атрибутированными свойствами, например «икона», «крест», «храм», «кардинал», «монастырь»; 2) означающие гипостазированные существа, свойства, связи, такие, как «Бог», «ангел», «душа», «чудо», «ад», «рай».

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

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

Уровни сознания

Религиозное сознание имеет два уровня — обыденный и концептуальный. Обыденное религиозное сознание предстает в виде образов, представлений, стереотипов, установок, мистерий, иллю-

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

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

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

2. РЕЛИГИОЗНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Виды деятельности

В религии развертывается соответствующая деятельность. Последняя представляет собой «движущий», «беспокойный» компонент. Следует различать нерелигиозную и религиозную деятельность религиозных индивидов, групп, институтов и органи-

заций. Нерелигиозная деятельность осуществляется во внерелигиозных областях: экономическая, производственная, профессиональная (в различных сферах разделения труда), политическая, государственная, художественная, научная. Она может быть религиозно окрашена, в качестве одного из ее мотивов может выступать религиозный мотив. Но по объективному содержанию, предмету и результатам — это внерелигиозная деятельность.

Религиозная деятельность занимает своеобразное место в системе общественной деятельности. Существуют два основных вида религиозной деятельности: внекультовая и культовая. Внекультовая осуществляется в духовной и практической сферах. Духовную внекультовую деятельность образуют разработка религиозных идей, систематизация и интерпретация догматов теологии, сочинение богословских произведений и т.д. Разновидностями практической внекультовой деятельности являются производство средств религиозного культа, миссионерство, участие в работе соборов, преподавание богословских дисциплин в учебных заведениях (школах, университетах, духовных учебных заведениях), управленческая деятельность в религиозных организациях и институтах, пропаганда религиозных взглядов через печать, радио, телевидение, религиозная пропаганда в семье и в других контактных группах. Следует подчеркнуть, что, как правило, во внекультовую деятельность в большей или меньшей мере проникают и элементы культа.

Куль

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

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

Субъектом культа может быть религиозная группа или верующий индивид. Мотивом участия в этой деятельности являются религиозные стимулы: религиозная вера, религиозные чувства, потребности, стремления, чаяния. Вместе с тем может действовать побуждение удовлетворить в культовой деятельности и нерелигиозные потребности — эстетические, потребность в общении и др. Религиозная группа как субъект неоднородна: имеется небольшая группа осуществляющих управление — священник, пастор, проповедник, мулла, раввин, жрец, шаман и пр. и большая часть лиц, которые действуют как соучастники и исполнители. Индивидуальная культовая деятельность доступна верующим со значительной степенью религиозной убежденности, с хорошим знанием ритуальных текстов, видов и способов культовых действий.

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

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

и более сложных (жертвоприношения, обряды, проповеди, молитвы, богослужения, праздники).

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

Результатом культовой деятельности является прежде всего удовлетворение религиозных потребностей, оживление религиозного сознания. В сознании верующих с помощью культовых действий воспроизводятся религиозные образы, символы, мифы, возбуждаются соответствующие эмоции. Культ может стать фактором динамики психологических состояний верующих: совершается переход от состояния подавленности (беспокойства, неудовлетворенности, внутренней разорванности, скорби, тоски) к состоянию облегчения (удовлетворенности, успокоенности, гармонии, радости, прилива сил). В культовой деятельности происходит реальное общение верующих друг с другом, она является средством сплочения религиозной группы. Во время отправления культа удовлетворяются и эстетические потребности. Икона, обладающая художественными достоинствами, архитектура и убранство храма, чтение молитв и псалмов — все это может доставлять эстетическое наслаждение.

3. РЕЛИГИОЗНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

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

*Свойства
религиозных отношений*

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

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

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

<i>Виды отношений</i>

Следует различать внекультовые и культовые религиозные отношения. Внекультовые актуализируются посредством внекультовой религиозной деятельности. В них преимущественное значение приобретают действительные отношения между религи-

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

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

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

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

4. РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ

В качестве упорядочивающих деятельность и отношения институций выступают институты и организации. Для ориентации во внерелигиозных областях создаются экономические институты (на-

пример, «Банк святого духа» в Ватикане), политические партии (христианские, исламские и др.), профсоюзы, женские, молодежные и прочие формирования.

*Виды и строение
религиозных организаций*

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

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

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

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

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

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

Типы объединений

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

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

Секта возникает как оппозиционное течение по отношению к тем или иным религиозным направлениям. Для нее характерна претензия на исключительность своей роли, доктрины, идейных принципов, ценностей, установок. С этим связаны настроения избранничества, а нередко и тенденция к изоляционизму. Резко выражено стремление к духовному возрождению. Институт священства отсутствует, лидерство считается харизматическим. Подчеркивается равенство всех членов, провозглашается принцип добровольности объединения, делается акцент на «обращении», предшествующем членству. Историческая судьба сект неодинакова. Одни из них через определенный промежуток времени прекращают свое существование. Другие с течением времени превращаются в иные типы.

Деноминация может развиваться из других типов объединений или складываться с самого начала в качестве таковой. Ее идейные, культовые и организационные принципы формируются в оппозиции к церкви и секте и носят разноплановый характер. Сохраняя акцент на «избранности» членов, она признает возможность духовного возрождения для всякого верующего. Изоляция от «мира» и замкнутость внутри религиозной группы не считается обязательным признаком «истинной» религиозности. Хотя и выдвигается принцип постоянного и строго контролируемого членства, в соответствии с которым предписывается активность прежде всего в религиозной

деятельности, наблюдается тенденция к соединению с «миром», последователи призываются к активному участию в жизни общества. Деноминации присуща четкая организация как по горизонтали, так и по вертикали.

Глава IV

РЕЛИГИЯ В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ

*Значение-
и смысло-полагание
в культуре*

Религия представляет собой одну из областей духовной культуры (лат. cultura — возделывание, воспитание, образование, почитание).

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

Культуросозидание совершается в области как материального, так и духовного производства. И в той и в другой есть свои предметные носители. Предметами-носителями культуры в сфере материальной деятельности являются орудия и средства труда, искусственно созданные продукты питания, одежда, жилища, принадлежности быта, средства связи и транспорта, а воплощениями духовного производства выступают язык в звуковой и письменной формах, различные искусственные знаковые системы (например, схемы, карты, «язык» математики), книги, газеты, произведения искусства.

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

Важный аспект культуры составляют механизмы регулирования человеческой активности, включающие нормы, правила, требования, эталоны, образцы, инварианты действия и общения. Качеством

культуры наделены учреждения и институты — образования, воспитания, управления, власти.

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

Значение относится к разряду объективно-общественных явлений, но входит в духовный мир отдельного человека. Усваивая опыт предшествующих поколений, индивид овладевает совокупностью значений. Становясь фактом индивидуального сознания, значение не теряет объективного содержания, однако наделяется *личностным смыслом*. Смысл формируется под влиянием той макро- и микро-среды, в условиях которой происходят формирование и развитие личности. Данная среда транслирует индивиду общественные значения в конкретизированном виде, через призму сложившегося в ней опыта освоения этих значений. По мере становления личности у нее вырабатывается собственная способность индивидуации значений. В ходе индивидуации происходит «переработка» значений. Они соотносятся с потребностями, интересами, целями, сокровенными состояниями и переживаниями человека. Смысл выступает как освоенное личностью значение.

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

Православные богословы базисом духовной культуры тоже считают религию. Обратим внимание на идеи «единой философии культа», разработанной П.А. Флоренским. По его мнению, религия стоит над явлениями духовной культуры, культура возникает на основе религии: искусство родилось как культовое, наука и философия явились как попытка осмыслить религиозный взгляд на мир, а мораль и право вечно базировались на религиозных заповедях. Культ — «средоточное» место культуры, в узком смысле он — богослужение, богослужбное действие, а в широком — феургия (греч. *theurgia* — богоделание). Феургия является «материнским лоном

всех наук и искусств»². В культе встречаются имманентное и трансцендентное, долнее и горнее, временное и вечное, поэтому он образует основу, источник культуры. Культура — это то, «что от культа присно отщепляется, — как бы прорастания культа, побеги его, боковые стебли его. Святыни — это первичное творчество человека; культурные ценности — это производные культа, как бы отсояющаяся шелуха культа...»³. Вспомогательные термины, понятия, формулы, являющиеся производными культа, в процессе усложнения и автономного развития превращаются в «светскую философию, светскую науку, светскую литературу»⁴.

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

Осознание явлений культуры началось со сферы материального производства, и прежде всего обработки земли. Не случайно вначале употреблялся термин «агрикультура» (лат. *agricultura* — уход за землей), а впоследствии уже слово «культура» стало обозначать и

городской уклад жизни. Лишь затем его начали использовать для названия явлений духовного порядка.

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

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

В процессе секуляризации, при переходе от феодализма к капитализму различные сферы духовной культуры: философия, искусство, мораль, наука — постепенно освобождались от религиозного санкционирования. Приведем данные американского социолога, русского по происхождению, П.А. Сорокина о секуляризационных процессах в Западной Европе. Если в Средние века идеалистическая философия составляла 100% содержания философских систем, то в XX в. (1900 — 1920-е годы) ее доля упала до 40,9%. Шло развитие и распространение эмпиризма, материализма, критицизма и агностицизма, что служит, по мнению П.А. Сорокина, показателем секуляризации философии. В XX в. (1900—1920) доля эмпиризма во всех философских системах составляла 53%, материализма — 23,3, скептицизма — 21,9%⁷. Тематика и стиль в искусстве в Средние века определялись почти полностью религией, а затем религиозная ориентация ослабевает. В живописи и скульптуре религиозное искус-

ство составляло: до X в. — 81,9%, в X — XI — 94,7; в XII — XIII — 97; в XIV — XV — 85; в XVI — 64,7; в XVII — 50,2; в XVIII — 24,1; в XIX — 10; в XX в. — 3,9%⁸. Постепенно происходила и секуляризация этических систем, выражением чего было появление и развитие чувственной этики счастья (гедонизма, утилитаризма, эвдемонизма). Абсолютная (религиозная) этика и чувственная составляли соответственно в IV — XIV вв. 100% и 0%, в XV — 91,3 и 8,7; в XVI — 56,5 и 43,5; в XVII — 61,6 и 38,4; в XVIII — 63,7 и 36,3; в XIX — 62 и 38; в XX в. (до 1920 г.) — 57 и 43%⁹.

Религиозная культура

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

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

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

Под влиянием религии складываются религиозные философия, мораль, искусство и т.д. *Религиозная философия*, исходя из религиозных мировоззренческих предпосылок, использует понятийный аппарат и язык теологии, богословия, решает онтологические, гносеологические, логические, социологические, антропологические и другие проблемы. *Религиозная мораль* — это развиваемая и проповедуемая религиозной системой нравственных представлений, норм, понятий, чувств, ценностей, наполняемых конкретным (иудаистским, христианским, исламским и др.) содержанием. *Религиозное искусство* представляет собой область созидания, восприятия

и трансляции художественных ценностей, в которых «живут» религиозные символы.

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

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

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

Глава V

ФУНКЦИИ И РОЛЬ РЕЛИГИИ

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

<i>Функции религии</i>

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

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

избавление от страданий, несчастий, одиночества, морального падения.

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

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

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

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

имеются различные, да еще и противостоящие друг другу конфессии, религия выполняет дезинтегрирующую функцию.

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

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

<p><i>Принципы анализа роли религии</i></p>

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

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

2. Степень влияния религии связана с ее местом в обществе, а это место не является раз и навсегда данным, оно изменяется в контексте процессов сакрализации (лат. *sacer* — священный) и секуляризации (позднелат. *saecularis* — мирской, светский). Сакрализация означает вовлечение в сферу религиозного санкционирования форм общественного и индивидуального сознания, деятельности, отношений, поведения людей, институтов, рост влияния религии на различные сферы общественной и частной жизни. Секуляризация, напротив, ведет к ослаблению влияния религии на обществен-

ное и индивидуальное сознание, к ограничению возможности религиозного санкционирования различных видов деятельности, поведения, отношений и институтов, «вхождения» религиозных индивидов и организаций в различные внерелигиозные сферы жизни. Указанные процессы неоднолинейны, противоречивы, неравномерны в обществах разных типов, на сменяющих друг друга этапах их развития, в странах и регионах Европы, Азии, Африки, Америки, в меняющихся социально-политических культурных ситуациях.

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

4. Как уже было сказано, религия представляет собой системное образование, включающее ряд элементов и связей: сознание со своими чертами и уровнями, внекультовые и культовые деятельность и отношения, учреждения для ориентации во внерелигиозных и религиозных областях. Функционирование названных элементов и связей давало соответствующие им, их содержанию и направленности результаты. Достоверные знания позволяли строить эффективную программу действий, повышали творческий потенциал культуры, а заблуждения не способствовали преобразованию природы, общества и человека в соответствии с объективными закономерностями развития, приводили к неблагоприятным последствиям. Деятельность, отношения, учреждения консолидировали людей, но могли и разъединять, вести к появлению и разрастанию

конфликтов. По линии религиозной деятельности и отношений, обеспечения нужд религиозных организаций шло и идет создание и накопление материальной и духовной культуры — освоение необжитых земель, совершенствование земледелия, животноводства, ремесел, развитие храмостроительства, письменности, книгопечатания, сети школ, грамотности, различных видов искусства. Но, с другой стороны, определенные слои культуры отторгались, отталкивались — многие компоненты языческой культуры, скоморошество, смеховая культура, портретная живопись в исламе, произведения, попавшие в свое время в Индекс запрещенных книг католицизма, ряд научных открытий, свободомыслие. Следует, конечно, учитывать и то, что позиции и практика религиозных организаций по многим вопросам развития культуры исторически меняются.

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

ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

Глава VI

ПРОИСХОЖДЕНИЕ РЕЛИГИИ

*Основные подходы
к решению проблемы
происхождения религии*

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

Была выдвинута гипотеза о существовании «дорелигиозного периода» в истории человечества. Сторонники этой гипотезы утверждали, что у людей, живших на ранних этапах развития общества, не было религиозных верований, ибо их сознание было непосред-

ственно вплетено в практику и не могло создавать каких-либо абстракций, в том числе религиозных. Многие этнографы, антропологи и религиоведы на рубеже XIX—XX вв. приводили сведения о существовании племен столь низких в своем культурном развитии, что у них якобы полностью отсутствовали религиозные представления и понятия. Но после тщательного изучения жизни этих племен, их обычаев, языков, особенностей мышления исследователи неизменно обнаруживали у них зачатки религиозных верований и культовой практики. Поэтому гипотеза о существовании «дорелигиозного периода» так и осталось гипотезой.

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

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

Религиозные верования нашли отражение и в произведениях пещерной живописи. Подавляющее большинство древних наскальных рисунков — это сцены охоты, изображения людей и животных, иногда людей, ряженных в звериные шкуры, а иногда — зооантропоморфных существ. Анализ этих рисунков позволил ученым сделать вывод о том, что первобытный человек верил в существование особого рода связей между людьми и животными, а также в возможность воздействия на поведение животных с помощью некоторых магических приемов. Было установлено также, что у первобытных людей имело широкое распространение почитание различных предметов, которые должны были приносить удачу и отводить опасности.

Первобытные верования

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

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

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

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

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

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

Впоследствии в рамках тотемизма возникла целая система запретов, которые назывались табу. Они представляли собой важный механизм регулирования социальных отношений. Так, половозрастное табу разделило первобытный коллектив на строго фиксированные брачные классы и тем самым исключило половые связи между близкими родственниками. Пищевые табу строго регулировали характер пищи, которая должна была доставаться вождю, воинам, женщинам, старикам, детям. Ряд других табу призван был гарантировать неприкосновенность жилища или очага, регулировать правила погребения, фиксировать социальный статус, права и обязанности членов первобытного коллектива.

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

В глубокой древности магические представления и обряды носили синкретический характер, но в дальнейшем произошла их

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

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

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

Основываясь на факте широкого распространения анимизма, Э. Тайлор выдвинул формулу: «Анимизм есть минимум определения религии». Эту формулу использовали в своих построениях многие религиоведы, однако в ходе обсуждения тайлоровской концепции

анимизма выявились и ее слабые стороны. Главным контраргументом были археологические и этнографические данные, которые свидетельствовали, что религиозные верования первобытных людей (например, тотемизм или фетишизм) зачастую не включают в себя анимистические представления. Такие верования были названы «преанимистическими». Однако несомненно то, что анимистические верования входят составной и весьма существенной частью во все религии мира. Вера в духов, нечистую силу, бессмертную силу — все эти модификации анимистических представлений первобытной эпохи.

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

На ранних этапах развития человеческого общества первобытные формы религиозных верований не существовали в чистом виде, они самым причудливым образом переплетались друг с другом. Поэтому ставить вопрос о том, какая из этих форм верований возникла раньше, представляется не очень корректным. Видимо, речь должна идти о комплексе религиозных верований. Композиция этого комплекса могла быть весьма разнообразной. Например, у аборигенов Австралии преобладал тотемизм с тщательно разработанной системой табу. Среди многочисленных народов Сибири и Дальнего Востока доминировала магия и тесно связанная с ней практика шаманизма. Что касается народов Африки, то они отличались большой склонностью к фетишизму.

Таким образом, если вопрос о времени возникновения религии до сих пор остается открытым, то наиболее ранние из дошедших до нас форм религиозных верований были достаточно хорошо изучены археологами, этнографами, антропологами и религиоведами в XIX—XX вв. Общепризнанно, что такими формами были фетишизм, тотемизм, магия и анимизм. Кроме того, анализ первобытных верований показал, что их истоки следует искать в условиях жизни наших отдаленных предков и в особенностях их сознания. Эволюция же религиозных верований и воззрений тесно связана с изменениями в общественной жизни, что подтверждается не только рассмотрением рудиментарных форм религии, но и всей ее историей.

*Эволюция религии
в период перехода
к классовому обществу*

Комплекс рассмотренных первобытных верований стал ядром родоплеменных религий, которые отличались большой простотой, так как отражали специфические для того или иного рода и племени условия обитания, социальные связи, особенности материальной культуры и т.п.

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

К существенным изменениям в характере религиозных верований привело разложение родоплеменных отношений и углубление социальной дифференциации внутри племен. Со временем в руках отдельных общинников начинают накапливаться материальные богатства, в их подчинение попадают рядовые соплеменники. Выделение вождей и усиление их роли в жизни племени постепенно ведут к их сакрализации, они становятся объектом религиозного почитания не только после их смерти, но и при жизни. Социальное расслоение внутри племен и формирование племенной аристократии тоже нашли свое отражение в содержании религиозных представлений. Ранее аморфные и безличные духи наделяются именами, за ними закрепляются определенные функции, возникает иерархия

духов, которая во многих чертах воспроизводит социальную иерархию. Полидемонизм — почитание множества духов — вступает в свою завершающую стадию.

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

Высшее место в иерархиях чаще всего занимали боги, которые были связаны с небом или небесными явлениями (Тань — в Китае, Ра — в Египте, Индра и Шакра — в Индии). Божества земли в политеистических системах ставились в один ряд с небесными богами. Так, в древнем природном культе Китая Тянь (Небо) и Ту (Земля) были связаны между собой супружескими узами и почитались как мировые родители. Гимны Вед упоминают о богине земли Притгиви, а служители ведической религии обращались с мольбой о милости не только к Отцу-небу, но и к Матери-земле. В древнегреческой религии олицетворением земли была Гея, которая породила небо, море и горы и взяла себе в супруги Урана — божество, олицетворяющее небо.

Важное значение в политеистических системах имели боги-воители, что было связано с истребительными войнами, характерными для периода перехода от родоплеменных отношений к классовому обществу. В ходе этих войн происходило объединение племен, образование племенных союзов. Соответственно этому происходил синтез религиозных представлений. Во главе политеистического пантеона обычно оказывался бог племени-гегемона. Так появляется генотеизм — одна из разновидностей политеизма, заключающаяся в том, что, признавая существование многих богов, та или иная общность людей считает своим непосредственным покровителем лишь одного из множества богов и поклоняется только ему. Отсюда остается всего один шаг до монотеизма.

В период перехода от родоплеменного строя к классовому обществу произошли существенные изменения и в сфере религиозной практики. Отношение к богам стало отличаться от отношения к духам умерших людей и безличным духам природы, скроенным

по образцу духовной природы человека. Если на ранних этапах развития человеческого общества отношение с душами умерших и духами рассматривались как дальнейшее развитие повседневного общения людей между собой, то впоследствии эти отношения приобретают характер общения несоизмеримых по своему статусу существ.

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

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

Глава VII

НАРОДНОСТНО-НАЦИОНАЛЬНЫЕ РЕЛИГИИ

1. ИНДУИЗМ

Индуизм — религиозная система, теснейшим образом связанная с историей и специфической социальной структурой народов Южной Азии. Последователей индуизма насчитывается в мире более 800 млн., и проживают они почти исключительно в странах Южной Азии, прежде всего в Индии (ок. 83% населения). Большинство составляют индуисты и в королевстве Непал.

*Возникновение, эволюция,
основные направления*

Процесс синтеза нескольких этнокультурных компонентов, в результате которого возникла богатая культура современной Индии, начался три тысячи лет назад; системообразующим фактором стала религия древних арьев. Весьма аморфный комплекс религиозных представлений, характерных для

периода становления классового общества (определяемый обычно как *ведическая религия*), зафиксирован в Ведах — сборниках гимнов, заклинаний, заговоров, молитв арьев. Наиболее существенными чертами этого комплекса можно считать представления о принадлежности последователей ведической религии к одному из трех сословий-варн ритуально полноценных людей, «дваждырожденных» арьев, идею об общении их с миром богов через посредника — жреца-брахмана, совершающего по сложному ритуалу, описанному в Ведах, жертву богам.

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

Пережив глубокий кризис, значительно трансформировавшись, выдержав конкуренцию с буддизмом и джайнизмом, брахманизм, а точнее — уже индуизм, смог наиболее полно удовлетворить общественные потребности, прежде всего своей органической связью, даже слиянием с кастовой системой. Унаследовав у ведической религии и развив представления об иерархии ритуально неравных групп людей, о роли брахмана как посредника в общении людей с богами, сохранив Веда в качестве священных текстов (но снабдив их многочисленными комментариями), индуизм тщательно проработал понятия перерождения души в мире (сансара) согласно закону воздаяния (карме), определяемого прежде всего соблюдением норм поведения для данной группы, касты (дхармы). Социальные отличия индуизм стал объяснять ритуальной чистотой индивида, родившегося в соответствующей касте. Нарушение же правил взаимоотношения между кастами ритуально оскверняло человека и влекло не только прижизненное наказание (например, исключение из касты и лишение прав состояния), но и рождение в следующий раз в крайне неблагоприятном виде: в низкой касте, вне социума (в группе внекастовых «неприкасаемых» — изгоев общества) или в облике животного.

Освоение индийской цивилизацией обширной племенной периферии, включение в систему общественного разделения труда все новых и весьма архаичных этносов в качестве каст делали норма-

тивность индуизма, его роль поведенческого детерминатора тем более эффективной, чем органичнее он включал в себя местные культы. Плюрализм индуистской социальной практики сочетался с мифологической сложностью и множественностью пантеона. Социально объединяют индуистов понятие касты, авторитет брахмана, знающего священные тексты, всеобщность закона воздаяния — кармы, почитание коровы. Мифологическая пестрота упорядочена через представление о воплощениях богов — аватарах, их проявлениях — манифестациях. Обряды поклонения богам могут быть самыми разнообразными; фактически ритуализированы (и подконтрольны брахманам) все социальные и даже физиологические явления жизни. Очередное пребывание человека в этом мире воспринимается как цикл обрядов от зачатия до смерти. Место наиболее социально значимых массовых обрядов — крупнейшие храмы региона. Единой же религиозной организации в индуизме нет.

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

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

Другое направление индуизма — вишнуизм — выдвигает на первый план образ бога Вишну, осознаваемого в качестве хранителя мирового порядка. Выполняя эту функцию, Вишну является в мир в различных воплощениях — аватарах. Основные и наиболее почитаемые — Рама, герой индийского эпоса, праведный царь — победитель демона; еще более известен Кришна, сложный по происхождению и символике, но в общем бог-защитник. Популярность этой аватары Вишну в новое и новейшее время объясняется

не в последнюю очередь личностным, интимным, эмоциональным, персонифицированным характером его образа и культа. Именно кришнаизм наиболее ярко выразил идеи позднего индуизма — течения бхакти, и прежде всего — идеи любви к богу, не нуждающейся в традиционном культе и отрицающей роль касты. Этот своеобразный процесс реформации в Индии породил сикхизм.

Третий член «троицы» высших божеств индуизма — Брахма — воспринимается как первопричина мира, но в культовой практике заметной роли не играет.

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

*Особенности
философских воззрений*

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

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

В сфере философии индуизм разработал проблему соотношения общего и частного, конечного и бесконечного, единства Космоса, Абсолюта, относительности Истины. Широта индуизма проявилась и в выработке понятия о Вселенной, и в разработке пространственно-временных характеристик, имеющих единицей космического времени «день Брахмы», равный 4320 млн. астрономических лет. Отсюда представления о бренности и сиюминутности настоящего, определившие квиетизм, умозрительность и созерцательность философских систем, основанных на индуизме.

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

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

Реформация индуизма

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

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

В деятельности общества, как и в воззрениях Роя, проявилась важная особенность всего процесса модернизации индуизма: в Индии зачастую трудно, а то и вовсе невозможно разделить религиозную реформацию и просветительство. И именно в работах Рам Мохан Роя наиболее отчетливо прослеживаются просветительские тенденции в критике религиозных традиций, представления о разуме, здравом смысле как важнейшем критерии подхода к обычаям и вероучительным положениям.

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

Наиболее успешную попытку примирения реформаторских и ортодоксальных взглядов предпринял жрец калькуттского храма Кали **Рамакришна Парамахамса** (1836—1886), учивший, что каждый определенный круг решения религиозных проблем и соответствующие формы культа составляют одну из стадий познания единого Бога. После смерти Рамакришны его последователями была создана всеиндийская неоиндуистская организация, получившая название «Миссия Рамакришны». Возглавивший миссию ближайший ученик Рамакришны **Свами Вивекананда** (1863—1902) сделал следующий шаг в создании учения, цель которого — охватить не только все религиозные и морально-этические учения, но и вообще все духовное начало в мире. Развивая мысль Рамакришны об истинности и непротиворечивости всех религий, Вивекананда приступил к реальному воплощению идеи духовного мессианства Индии. Утверждая, что все дороги ведут к истине через моральное очищение, Вивекананда в своих действиях в первую очередь руководствовался постулатом: «Европа должна узнать от Индии, как покорять природу внутреннюю. Мы преуспели в развитии одной фазы человечества, они — другой. Соединение обеих — вот что необходимо». Миссия Рамакришны, основанная им в 1897 г. как всемирная организация, распространяет сегодня идеи неоведантизма по всей Индии и в десятках стран мира.

*Индуизм
в политической жизни
современной Индии*

Активное включение индуизма в политическую жизнь страны началось в XIX в. в общем контексте борьбы индийского народа против колонизаторов и протекало параллельно с процессом трансформации этой религии, вызванным коренными структурными изменениями в жизни индийского общества, и прежде всего становлением и развитием капиталистических отношений.

В политике Индии 90-х годов XX в. «индуистский фактор» преломляется прежде всего сквозь призму индуистского коммуналлизма, включающего апеллирование к традиции, использование идей, понятий и ценностей индуизма для достижения политических целей, отождествление религиозной и этнической общности («индиец=индуист, индус»). Крайне обостряется историческое противостояние индуистской и мусульманской общин, охватывающих соответственно ок. 83 и 11% населения страны. Взаимоотношения индуистской общины с конфессиональными меньшинствами (сикхами, христианами и пр.) не носят столь напряженного характера, но внимание коммуналистов неизменно приковано к электоральному поведению представителей этих религий.

Еще до независимости в Индии возникли две крупные коммуналистские организации — Хинду Махасабха (практически прекратившая свое существование после 1947 г.) и Раштрия Сваямсевак Сангх (РСС), объединяющая сегодня десятки тысяч индусов и выполняющая роль главного центра и поставщика кадров индуистских коммуналистов. Будучи запрещенной организацией, РСС теснейшим образом связана с рядом партий, открыто участвующих в политической борьбе. С начала 80-х годов выразителем политических устремлений РСС стала Бхаратия Джаната Парти, набравшая силу и популярность в течение десятилетия и добившаяся феноменального успеха на выборах в парламент страны 1991 г. Особенностью 80-х и 90-х годов стала резкая конфессионализация общественно-политического сознания подавляющей части населения, о чем говорит в том числе и стремительный рост численности различного рода коммуналистских организаций и группировок. В стране насчитывается более 500 индуистских коммуналистских объединений, в деятельности которых принимает активное участие несколько миллионов человек.

2. ДЖАЙНИЗМ

Возникновение

Создателем новой веры считается кшатрий Вардхамана, живший в VI в. до н. э. на территории современного индийского штата Бихар. До тридцати лет он вел жизнь мирянина: женился, имел дочь, но затем, раздарив все свое имущество, ушел из мира и

многие годы странствовал. Через 12 лет подвижник и аскет достиг «высшего знания» и стал Джинной — «победителем» (титул, присваиваемый наиболее почитаемым религиозным учителям). Еще три десятка лет Джина, он же Махавира («великий герой»), в странствиях проповедовал новую веру, обратил в нее множество учеников и, наконец, достиг «конечного освобождения», нирваны. Последователи учения Махавиры верят, что он был двадцать четвертым тиртханкаром (создателем пути), первый из которых — царь Ришабха — жил еще в те времена, когда люди не умели считать, писать, готовить пищу. Именно Ришабха, научив их этому и многому другому, заложил также основы будущей религии.

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

Важнейшие тексты джайнского канона, включавшего 45 сочинений, приписываются самому Махавиру. Однако при попытке создания на основе текстов, изустно передававшихся после его смерти в нескольких поколениях, варианта писаного канона произошёл раскол джайнской общины на два направления. На вседжайнском соборе в городе Паталипутре этот канон получил признание «шветамбаров» (одетых в белое). Последователи другой ориентации — «дигамбары» (одетые пространством) — сохранили большую приверженность исходному джайнизму. Считая утерянным древний истинный канон Ришабхи, дигамбары имеют собственные священные тексты и отрицают ряд эпизодов и положений из канона шветамбаров. В этом противопоставлении проявилась важная особенность джайнизма — расхождения различных школ затронули главным образом вопросы обрядности, условий жизни верующих и общины в целом, в то время как по основным вопросам вероучения сохранялось согласие.

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

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

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

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

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

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

3. СИКХИЗМ

Истоки сикхизма лежат в средневековой Индии конца XV—начала XVI в. на северо-западе страны в районе пятиречья («пандж аб» — «пять рек» — пять великих притоков Инда), представлявшем собой своеобразный буфер на стыке двух цивилизаций и двух культур — индуистской и исламской. Сикхизм начал складываться в рамках индуизма, объединяя городские торгово-ремесленные слои; он синтезировал в себе ряд как индуистских, так и мусульманских (в особенности присущих суфизму) черт. Основателем сикхизма считается гуру (учитель) Нанак (1469—1538/9), последователи которого стали называть себя сикхами — учениками. После

смерти Нанака проповедь его учения продолжили еще девять гуру, последним из которых был Говинд (1675—1708). Все они считаются десятью воплощениями одного и того же гуру, проповедовавшего единое учение.

*Особенности учения
о Боге*

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

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

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

Постижение Бога и соединение с ним возможно для каждого человека, следующего путем любви, веры, преданности ему и размышляющего о его деяниях. Служение Богу ни в коей мере не подразумевает отход от мирских дел, отшельничество или аскетизм, а наоборот, предполагает активную жизнь, полную труда, выполнение дхармы (долга) домохозяина. Неотступное следование этим принципам должно привести в конечном итоге к прерыванию цепи

рождений и к слиянию с божеством. Каждый может общаться с Богом напрямую, без посредников.

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

Эволюция сикхизма

При пятом гуру — Арджуне (1581—1606) — была составлена священная книга сикхов Адигрантх («Изначальная Книга»; она также носит название Гуругрантх — «Книга Гуру», Грантхсахиб — «Книга-Господин»), в которую вошли гимны пяти первых, а впоследствии и остальных гуру, наряду с гимнами Кабира (XV в.), Намдева (XV в.), Фарид-уд-дина Ганджишакара (XIII в.), Джайядева (XIV в.) и других представителей движения бхакти и суфизма. Написанная на языке панджаби со вставками на других индийских языках, эта книга хранится в Золотом храме — главной сикхской святыне — в Амритсаре.

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

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

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

*Сикхский фактор
в общественно-политической
жизни*

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

В жизни независимой Индии сикхский фактор играет важную роль. С середины 50-х годов растут националистические устремления в сикхских кругах. В 50 — 60-е годы развертывается движение

за создание на этнолингвистической основе штата Пенджаб, где преобладало бы панджабиязычное население. В 1966 г. такой штат был создан, и большая часть индийских сикхов (около 80%) проживает именно там. Общая численность сикхской общины в 2001 г. составляла более 16 млн. человек, это четвертая по величине конфессиональная общность Индии (2% населения) после индуистов, мусульман и христиан. К середине 60-х годов регионалистские сикхские устремления приняли форму борьбы за особым образом понимаемую автономию в рамках единого государства, за создание сикхского государства Халистан. С 80-х годов основной формой проявления сикхского фактора в политической жизни Индии стал коммунизм. Обострение противоречий между индуистской и мусульманской общинами в 90-х годах несколько снизило актуальность «сикхского вопроса», тем не менее он продолжает оставаться одним из существенных факторов, влияющих на расклад партийно-политических сил в современной Индии.

4. ПАРСИЗМ

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

<p><i>Становление зороастризма</i></p>
--

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

придавалось особое значение. В ритуале жрецы-атраваны употребляли, как и в Индии, опьяняющий напиток хаому.

Сложившуюся в период Ахеменидов (VI — IV вв. до н. э.) религию раннеклассового общества можно условно назвать маздеизм: в ней прежде всего почитался Ахура-Мазда, осознававшийся как Бог-творец, воплощение и носитель блага. Выступал он, однако, в окружении других божеств, весьма недифференцированных по функциям и месту в иерархии. Наследственные жрецы-маги (магу) старательно закрепляли сословный характер вероучения и культа маздеизма.

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

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

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

Решающим для оформления зороастризма был период на рубеже нашей эры, когда складывавшаяся религия синтезировала ритуал маздеизма, народные культы и идеи Заратуштры, взаимодействуя на западе с митраизмом, иудаизмом, ранним христианством, на востоке — с буддизмом махаяны. С возвышением Сасанидов (III в.) завершилось в борьбе с манихейством и отчасти под его влиянием превращение зороастризма в государственную религию. Везде воздвигались храмы и алтари огня различной степени важности: от наиглавнейшего Аташ-Бахрама (Огня победы) до огня домашнего очага. Идеи осквернения и очищения воплотились в сложную обрядность и были доведены до представления о спасителе мира Саошьянте — очистителе мира от скверны в конце его существования.

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

Особенности парсизма

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

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

Стержнем религиозной жизни парсов являются семь древних праздников и обязательная ежедневная пятеричная молитва, освя-

шенная авторитетом Заратуштры. Разновидностью молитвы можно считать специфические для парсов «взятие ваджа» — священные заклинания (мантры), которыми сопровождаются все важные дела и поступки.

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

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

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

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

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

5. РЕЛИГИЯ СЛАВЯН

Возникновение и эволюция

В данном параграфе учебника будут рассмотрены исторически существовавшие в славянских культурах формы религиозной жизни, возникшие в дохристианский период как исконная религия славян и перешедшие после введения христианства на положение «неофициальных», народных верований. Религия древних славян представляет собой совокупность

сложившихся в дохристианской славянской культуре религиозных воззрений и отношений, а также способов организации духовного опыта и поведения. Исторически религия славян восходит к религии древнейших индоевропейцев. Относительную целостность и своеобразие она приобретает в эпоху славянского единства, длившуюся вплоть до второй пол. I тыс. н.э. Постепенное расселение племен с праславянской родины (земель между Вислой и Одером) вело к формированию различий в религиозных представлениях и культурах южных, западных, балтийских и восточных славян, сохранявших, однако, при возрастании особенностей черты коренной общности. По мере освоения новых земель к древнейшей индоевропейской мифологии и к праславянской религиозной традиции добавлялись некоторые формы религиозной жизни, заимствованные славянами у соседних народов. Религия восточных славян включила в свой состав фрагменты иранских, финно-угорских и некоторых других верований. В X в. некоторые древнеславянские религии, например, Киевской Руси, достигли стадии раннегосударственной религии.

Религиозные воззрения

Представления славян о священном укоренены в индоевропейской праоснове: от индоевропейского корня *k'uen- (*k'wen-) берет начало большая семья славянских слов с элементом *svet-, обозначавших святое. Индийские, иранские и балтийские лингвистические данные показывают, что индоевропейские представления о священном первоначально были связаны с идеей сверхчеловеческой силы, животворящей и наполняющей сущее способностью к росту. Родственные значения силы, роста, увеличения устанавливаются для славянских слов, выражавших представления о священном. Святостью славяне наделяли небо и землю, источники вод, растения, огонь, определенные участки пространства, отрезки времени, формы деятельности и ряд других явлений, которые обладали в их восприятии особой жизненной ценностью и в которых усматривали присутствие необыкновенной силы роста, изобилия, животворения. Элемент *svet-, обозначавший соответствующие качества, входил в состав многих славянских имен: Свентовит — имя бога балтийских славян, Святогор — имя мифологического героя, Святослав, Святополк — имена князей, т.д.

Древние славяне обладали развитой системой понятий об иночеловеческих существах, сокровенно присутствующих в мире и являющих при необходимости свое антропоморфное, зооморфное или териоморфное обличье и свое могущество. Высший разряд такого рода существ составляли боги. Само слово *бог* существовало у славян уже в дохристианскую эпоху и, судя по родственным словам индоевропейской группы, изначально обозначало долю, удел, счастье (это значение удержано в русс. *убогий* — «лишенный доли»,

богатый — «имеющий долю»), а также подателя доли. Славяне стояли на позициях многобожия, причем состав богов, их имена, функции в разных ареалах славянской культуры значительно отличались, хотя существовали и общие праславянские боги.

Источники с бесспорностью свидетельствуют о поклонении славян богу-громовержцу, наиболее раннее упоминание о котором относится к VI в. (*Прокопий Кесарийский. Война с готами*). Бог грозового неба, типичный для общеиндоевропейской религиозной мифологии, в восточнославянской культуре известен под именем Перуна. У восточных славян Перун — бог-воитель, покровитель княжеской власти и дружины, воинского ремесла. Перуну придавали отчетливо антропоморфный облик грозного воина, иногда конного; атрибутами Перуна были молнии, «громовые» стрелы, топоры и другое оружие, священным деревом Перуна был дуб. Согласно «Повести временных лет», восточные славяне в дохристианскую пору почитали в качестве одного из главных богов Велеса (Волоса), культ которого имеет свои соответствия в других славянских религиях. Велес — «скотий бог», т.е. бог приплода и урожая, бог животворящих сил земли. Власть Велеса над живительными соками земли указывает на его причастность к подземному миру, который воспринимался славянами не только как «мир мертвых», но так же как фундамент мира земного, корень его жизненных сил. Как покровитель скота Велес был связан с богатством, а значит, с золотом, поэтому красный и желтый цвета выступали атрибутами Велеса; другой атрибут этого бога — шерсть, символ богатства. В представлениях восточных славян шерсть, мохнатость указывают на родство Велеса и медведя.

Определенно можно говорить о восточнославянских культах Дажьбога («дающего бога») — бога солнца, Стрибога — бога ветров, Сварога — бога огня, возможно, небесного, солнечного огня, Рода — бога, олицетворявшего преемственность и цельность поколений, идущих от одного предка. Балтийские славяне поклонялись Свентовиту — богу-воителю, чья как его атрибуты меч и белого коня, Сварожичу (Радгосту) — богу солнца и военного успеха, Триглаву — богу магического знания и некоторым другим божествам. Достоверных сведений о других богах славянских религий, их именах, функциях, статусах, степени распространенности сохранилось мало. О древних богах южных и западных славян точных данных практически нет, хотя научные реконструкции указывают на существование образов, соответствовавших общеславянским. Некоторые культы были заимствованы славянами у соседних народов, таковы восточнославянские культы богов Хорса и Симаргла, воспринятые из иранских верований.

Наряду с мужскими божествами славяне почитали женских, связанных прежде всего с браком, рождением и рукоделием. У

восточных славян таковы рожаницы и богиня Мокошь (Макошь), покровительница прядения и хозяйственных забот, антропоморфный образ которой был удержан традицией вплоть до XIX в. Женские божества образовывали с мужскими брачные пары, однако точные соответствия пока не установлены.

В 980 г. Киевской Руси князь Владимир в ходе религиозной реформы предпринял попытку упорядочения иерархии богов в составе общегосударственного пантеона. Он установил для официального поклонения культы Хорса, Дажьбога, Стрибога, Симаргла, Макоши при главенстве княжеско-дружинного бога Перуна. Учрежденный Владимиром государственный культ не выдержал испытания временем и через несколько лет был Владимиром же отменен.

Помимо отчетливо персонифицированных образов богов праславянское религиозное сознание выработало представление о божественности неба, воспринимавшегося как мужское начало, и земли, наделенной женской природой. Священный брак неба и земли мыслился как источник жизни всего сущего. В религии восточных славян земля выступала в антропоморфном образе прародительницы — Матери-земли, Матери сырой земли, кормилицы, покровительницы и — что особенно примечательно — сострада-тельной разрешительницы грехов.

Почитание неба и земли дополнялось в праславянской религии поклонением водным стихиям, определенным породам деревьев и видам животных, которые в результате олицетворения могли приобретать персонифицированный облик или получать статус безличных сил и духов. Подобные олицетворенные существа представляли также благие или злосчастные состояния человеческой жизни — таковы, например, лихорадка, мара, — или определенные места среды обитания — домовая, леший, водяной и др. В совокупности они составляли низший по отношению к богам разряд славянской мифологии — пандемониум. Злокозненные персонажи славянского пандемониума именовались бесами.

Представления о богах, добрых и злых духах были подчинены собственной религиозному мировоззрению славян идее дуализма света и тьмы, добра и зла, правды и кривды.

*Представления о человеке.
Культ предков*

У славян были распространены представления о происхождении всего человеческого рода от земли-прародительницы, которая одновременно выступала участницей и споспешницей каждого нового рождения человеческого существа. Жизнь человека считалась изначально предопределенной, при этом мифологическим образом судьбы у славян, как и у большинства других индоевропейских народов, выступала нить, которую к моменту рождения спрядали божественные пряжи (на

Руси, возможно, рожаницы и Макошь). Религия славян не сводилась, однако, к абсолютному фатализму, ибо за человеком признавалось право тягаться с непреложностью судьбы.

Праславяне разделяли уходящую корнями в индоевропейскую древность веру в существование бессмертной души, которая отделяется от своей телесной оболочки при особых обстоятельствах (у ведун — в ходе колдовства, например), а также в момент смерти. По славянским верованиям, очень нестройным в этой части, мир мертвых, в который отправлялась душа после смерти, мог располагаться и под землей, и на небесах. Этот мир славяне мыслили благодатным краем, местом успокоения после земных хлопот. Идеи ада в праславянской религии не было. Тяжкие греховодники, люди, умершие неестественной смертью, покойники, оставшиеся без погребения, не могли перейти в загробный мир, становясь, по славянским поверьям, злыми духами, навьями, упырями. Верования славян допускали идею посмертного перевоплощения души как в человеческом теле, так и в ином, прежде всего, зооморфном обличе. Считалось также, что некоторые люди обладают колдовской способностью к оборотничеству: таковы, например, волколаки — человеко-волки.

Вера в бессмертие души и посмертное существование была основой славянского культа предков. Согласно славянским представлениям, перешедшие в «иной мир» сородичи получали доступ к управляющим стихиями иночеловеческим существам и силам, перед которыми они могут выступать ходатаями за свой род; с другой стороны, и сами предки обретали в посмертном существовании особое могущество, благое или злокозненное. Праславянский культ предков включал в себя поминальные дни, обряды поминовения, ритуалы проводов в «иной мир» и «встреч» душ предков, почитание культовых изображений и т.д. До XI в. в славянской среде был распространен обряд ритуального умерщвления стариков, обусловленный верой в магическую силу существ «иного мира» и надеждой на их покровительство.

На общеродовом и общеплеменном уровне культ предков оформлялся в почитание предков-родоначальников, генеалогических героев, основавших общину и совершивших чудесные деяния во благо потомков. В восточнославянской культуре засвидетельствованные «Повестью временных лет» генеалогические герои — Кий, Щек и Хорив; у словен новгородских память о предках-основоположниках сохранились в преданиях о Словене и Русе.

Праславянские обряды

Важнейшие праславянские обряды были теснейшим образом связаны с земледельческим трудом, с природными циклами, образуя в своем сплетении круг календарной обрядности. Основу календарных обрядов, справлявшихся в определенные сроки — праздники («святые дни»), составляла аграрная магия. Значимые

события общественной или личной жизни сопровождалась окказиональными обрядами, призванными обеспечить благоприятный исход дела. Домашние (семейные) обряды, отправлявшиеся при исполнении повседневных занятий — еде, трудовой деятельности и т.д., заполняли обыденную жизнь древних славян.

Праславянская обрядность знала «обряды перехода», исполнение которых опосредовало смену членом архаического коллектива своего общественного положения. Обряды юношеских посвящений (не оставившие, впрочем, глубокого следа в славянской культуре), свадебная обрядность строились на идее символической смерти главных действующих лиц и их последующего возрождения в новом качестве. Эти обряды предполагали ритуальные испытания, демонстрацию претендентами соответствующих знаний и навыков. Как «обряд перехода» были обставлены похороны, отправлявшие душу покойника в «иной мир» для воссоединения с общиной предков.

Праславянские обряды включали молитвы, заклęcia, магические действия с применением огня, воды, оберегов или иных ритуальных предметов. Особую значимость имели обряды жертвоприношений. При некоторых обстоятельствах совершались человеческие жертвоприношения. Но обычно в качестве дара славяне предлагали богам жертвенных животных, каши, хмельные напитки, деньги и другие ценности. Часто жертвоприношение принимало характер ритуального пира. В контексте представлений о жертвенной трапезе, в которой приглашенный молитвой бог участвовал одновременно как хозяин и гость (праславянское **gostь*), формировалось древнеславянское **gospodь* со значением «гость и хозяин жертвенного пира».

Существенное место в праславянской религии занимали обряды гадания, важнейшие из которых были приурочены к «пограничным» состояниям времени — к срокам зимнего солнцестояния, к переходу от зимы к весне и т.д. Древние источники указывают, что славяне гадали по поведению священного коня, по выпавшему жребию, по приметам, по вещим снам и иными способами. С практикой гадания были связаны многие боги — например, Свентовит и Сварожич у балтийских славян.

Семейные обряды отправлялись дома, важнейшие из них — в специально отведенных в доме местах. Для отправления коллективных священнодействий использовались особо примечательные участки — берега рек, рощи и др., а также специально обустроенные святилища — капища. Некоторые обряды, напротив, собирали участников в «диких» местах — на перекрестках дорог, в заброшенных жилищах и т. п.

При отправлении обрядов использовались ритуальные предметы, среди которых важнейшую роль играли культовые изображения богов и предков, часто объемные — идолы (древнерусс. *капъ*).

Религиозная община

Религиозная общность славян не представляла собой единого целого ни с точки зрения стройного согласия верований, ни в организационном отношении. Религиозные отличия, местные особенности существовали уже среди древнейших славянских племен. По мере расселения славян с исторической прародины эти различия усиливались. Однако внутри конкретных сообществ упорядоченность религиозной жизни была достаточно строгой.

Первичной ячейкой религиозной жизни праславян выступала семья или кровнородственная общность семей — род, объединенная культом общих предков. Главным действующим лицом при отправлении домашних обрядов был глава семьи. Поклонение общим богам, генеалогическим героям, местным духам объединяло роды и семьи в пределах поселения или племени. Первоначально важнейшие священнодействия на этом уровне отправляли старейшины и князья. Племенные союзы и раннегосударственные образования учреждали государственные культы, создавали для поклонения общим богам святилища и храмы — таковы капище Перуна близ Новгорода, киевское святилище шести Владимировых богов, храм Свентовита в Арконе и др.

Постепенно в славянской среде выделяется особый слой людей (у восточных славян — волхвы), профессионально занятых отправлением главных обрядов, хранением и передачей религиозных знаний. Восточные славяне почитали волхвов как посредников между людьми и богами, как прорицателей и ведунов.

Наиболее развитых форм организация религиозной жизни достигла у полабско-прибалтийских и восточных славян.

**Праславянские религии
в условиях утверждения
христианства. «Двоеверие»**

Развитие религии древних славян было прервано христианизацией, начавшейся в славянской среде во 2-й половине I тысячелетия н. э. Наиболее долго за сохранение исконных верований боролись полабско-прибалтийские славяне, видевшие в распространяемом миссионерами-папистами христианстве явление, враждебное их национальной независимости, ибо миссионеры сопутствовали германским феодалам, захватившим славянские земли. Во время восстаний против германского владычества насильственно крещенные славяне разрушали церкви, изгоняли и убивали священнослужителей, возрождая дохристианские верования и обрядовую практику. Последние попытки возврата к исконной религии имели место в XIV в. в

землях лужичан. Такое упорство в отстаивании прежних верований объясняется помимо политических и социальных причин тем, что религия полабско-прибалтийских славян к началу христианизации была достаточно высоко развита и прочно слита с этническим самосознанием.

В других славянских землях сохранение праславянских верований в меньшей степени было сопряжено с процессами массового непримиримого противостояния христианству с позиций исконной религии. Здесь после крещения исконные религиозные традиции переходят на положение «неофициальных», народных верований и продолжают существовать в сложных отношениях противоборства-взаимовлияния с христианством в течение длительного времени. В результате взаимодействия праславянской религии и христианства сформировалось своеобразное религиозное явление, получившее название «двоеверие». Наиболее глубоко и основательно «двоеверие» пустило корни в среде восточных славян. В культуре восточных славян «двоеверие» — форма организации религиозной жизни, синкретически сочетающая исконно славянские верования и обычаи с православными.

В культуре восточных славян становление «двоеверия» происходило на основе встречного развития дохристианских представлений и тех сторон православия, которые тесно соприкасались с народной религиозностью. Так, под влиянием христианства, прежде всего христианских ересей (богомилы и др.) и апокрифической литературы, дальнейшее развитие получили праславянские представления о дуализме креативных начал, созидающих человеческую судьбу, изменились в направлении сближения с христианством унаследованная от древности космология, мифологические образы и некоторые другие стороны традиционного славянского мировоззрения. Существенные перемены произошли в восточнославянском пантеоне и пандемониуме. В частности, выдвинулись на первый план культы Рода и рожаниц; под влиянием библейской мифологии образ Рода, судя по средневековым письменным свидетельствам, приобретает черты бога — творца человечества; в персонифицированном облике появляются солярные образы Ярилы — бога весеннего солнца и любовной страсти, Купалы. Восточнославянский пандемониум пополняется некоторыми образами, заимствованными из ближневосточной и греческой демонологии. Характерно, что праславянские божества и духи, утрачивая с введением христианства свое прежнее место в иерархии высших сил, сохраняли в народном сознании признаки обладания качеством святости в его древнем понимании — им приписывалось наличие сверхчеловеческой силы, жизнотворной или смертоносной.

Со своей стороны, русское православие пошло навстречу праславянским верованиям, соединяя образы христианских святых с

образами древних славянских богов (Ильи-пророка — с Перуном, Власия — с Велесом, т.д.) или усваивая образы праславянской мифологии в качестве «бесов», сообразуя церковный календарь и обрядность с аграрной магической практикой сельского населения, а также допуская другие серьезные и несущественные отступления от канонических норм, отлившиеся в итоге в форму так называемого «народного православия».

Взаимные уступки и взаимовлияние исконно славянской религии и русского православия привели к формированию синкретической религиозности, которая органично сочеталась с устоями народной духовности и народного быта, сосуществуя вплоть до XX в. рядом с церковной жизнью, а порой и в ней самой. Свое наиболее систематическое изложение вероучительные положения этой синкретической религиозности получили в духовных стихах.

Русское «неоязычество»

В начале XX в. в России в кругах творческой интеллигенции резко возрос интерес к дохристианским славянским верованиям как явлению, способному сыграть позитивную роль в современном духовном развитии. На протяжении XIX в. складывались культурные предпосылки такого рода религиозных исканий. Отечественными этнографами и фольклористами был собран и опубликован огромный материал по истории духовной культуры славян, выявивший идейное богатство, этические и эстетические достоинства традиционной народной религиозности. Появились литературные и живописные произведения, поэтизовавшие русскую старину в ее дохристианской или «двоеверной» форме. Романтизм придал национальной старине статус идеального состояния и чистоты народного духа. На основе этих культурных предпосылок значительная часть творческой интеллигенции обратилась к «первозданной» и «подлинной» культуре, не тронутой влиянием христианства. Дохристианские верования представлялись эликсиром молодости, способным вернуть «дряхлающей» Европе «свежесть» и «ясность» мироощущения. Дань этому увлечению, смешанному с мистикой, теософией и другими модными в ту пору веяниями, отдали В. Розанов, Д. Мережковский, М. Пришвин и многие другие писатели и художники «серебряного века».

В 80-е гг. XX в. вновь наметилась тенденция к возрождению славянского язычества. Обусловлена она прежде всего ростом русского этнического самосознания и усилением интереса к историческому прошлому Отечества. В своих наиболее радикальных формах русское «неоязычество» связано с определенным типом русского национализма, с позиций которого христианство как религия наднациональная не может стать духовной основой национального самоутверждения. «Неоязычество» обращается к образам

праславянских богов (особенно охотно — к образам Перуна и Рода), широко использует древнюю символику (например, изображение молний — «перуновых стрел», стилизованные изображения птиц, вил-русалок и др.), тяготеет к возрождению деталей традиционного славянского костюма и дохристианской обрядности. Мифология и вероучение русского «неоязычества» в значительной степени опираются на «Велесову книгу», которая рассматривается в качестве достоверного древнего первоисточника. Между тем датировка и подлинность этого текста поставлены современной наукой под сомнение.

6. КОНФУЦИАНСТВО

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

Учение Конфуция

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

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

В «Лунные», сборнике высказываний Конфуция, составленном его учениками, записаны его беседы с ними, раскрывается идеал совершенного человека (цзюнь цзы), при этом человеческая личность рассматривается как самоценная. Конфуций создал программу совершенствования человека с целью достижения духовно

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

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

Как политик Конфуций осознавал ценность ритуала в деле управления страной. Воспитывая в подданных чувство меры в большом и малом, ритуал адаптировал человека к «внешней среде» на личностном и социальном уровне, способствовал профилактике назревавших коллизий. Ритуал способствовал сохранению разнообразия в социуме, открывал личности перспективу совершенствования, был настоящим оберегом жизни, помогал выжить в любых экстремальных условиях, в частности установить гармонию потребностей населения в условиях ограниченных материальных и природных ресурсов. Приобщение каждого к соблюдению меры обеспечивало сохранение в обществе моральных ценностей, не

допуская, в частности, развития потребительства и ущерба духовности. Своей устойчивостью, питавшейся жизнеспособностью китайской культуры, китайское общество и государство были во многом обязаны ритуалу.

Эволюция конфуцианства

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

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

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

В Средние века, когда в Китае получает распространение буддизм, начиная с IV—V вв., происходит модификация конфуцианства за счет включения элементов буддизма и даосизма. Была проведена кодификация главных канонических текстов: новая их редакция и новые комментарии претендовали на то, чтобы быть истиной в последней инстанции. Движение за новое толкование древних классиков в итоге вылилось в формирование философского направления, известного как неоконфуцианство. В XIII в. это учение получило название чжусианство — по имени философа Чжу Си (1133—1200).

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

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

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

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

7. ДАОСИЗМ

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

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

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

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

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

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

династии Хань, когда конфуцианство, как официальная религия, исчерпало свои возможности. Даосизм воспринял некоторые черты философии и культа буддизма в процессе адаптации последнего к китайской почве: буддейские понятия и философские концепции переводились в привычных для китайцев даосских терминах. Даосизм воздействовал на развитие неоконфуцианства.

*Эволюция
верований и институтов*

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

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

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

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

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

С IV—VI вв. многие положения даосского учения подверглись пересмотру и все более пользовались официальным признанием. Стала создаваться обширная иерархически построенная организация. Был выработан даосский канон. В VII—VIII вв. возник институт монашества и монастыри. В VII вв. на севере Китая появляется много школ, и одна из них — «Учение совершенной истины» — сохранилась до наших дней.

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

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

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

8. СИНТО

Формирование синто

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

Местные боги были потеснены, верховным божеством стала «солнечная» богиня Аматэрасу, «создавшая» японские острова; она — прародительница Ниниги, отправившегося на землю и положившего начало «божественной» императорской династии.

Первостепенное значение для древнего японца имели родовые божества — «удзигами» («удзи» — род, «ками» — божество). В функции «удзигами» входила охрана рода, покровительство жизни и

разнообразной деятельности его членов. Помимо родовых божеств большое значение имели божества — повелители природных стихий: землетрясений, ураганов, дождя и снега, а также многочисленные ландшафтные божества, которыми японец населял весь окружающий мир. Любая гора, холм, лес, река, водопад имели своего ками — бога-охранителя, сила действия которого распространялась именно на этот район и, как правило, здесь превышала возможности главных божеств синтоистского пантеона.

Синто, особенно на ранних этапах развития, отличается отсутствием вероучительной системы. Однако уже в Древней Японии складывается пантеон синтоизма, хотя и не отличающийся сложной структурой. Пантеон возглавляет верховное божество — богиня солнца Аматэрасу; в нем три категории божеств, между которыми устанавливается строгая субординация.

Возникновение раннефеодального государства оказало значительное влияние на синто, в котором были объединены общие черты разных культов и создана единая сложная система обрядности. В центре синтоистского религиозного поклонения — культ предков с расширяющейся родословной до Аматэрасу. Поскольку мир человека не отделяется от мира «ками», в некотором смысле человек и есть «ками», для него отсутствует задача поиска спасения в потустороннем мире. Религиозное благочестие предполагает вознесение благодарности «ками» и своим предкам и жизнь в гармонии с природой, в постоянной духовной связи с божеством.

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

<i>Синкретизация</i>

В конце V—начале VI в. в Центральной Японии усилилась борьба между главами родов за влияние в общеплеменном объединении. Активизировался и расширялся процесс перехода от раннеклассового общества к раннефеодальному. Наибольшего обострения междоусобная борьба достигла во взаимоотношениях родов

Сога и коалиции военного клана Мононобэ с жреческим — Нака-томи. В стремлении к власти Сога использовали иноземную религию — буддизм. Первые упоминания в источниках о проникновении буддизма относятся к началу VI в. В 538 г. посольство корейского королевства Пэкче, прибывшее в Ямато (центральная часть острова Хонсю), преподнесло царю несколько буддийских сутр и статую основателя буддизма Шакья-Муни, однако сведения о буддизме были известны населению Ямато гораздо раньше.

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

Конфуцианские идеи были широко использованы при конкретном воспроизведении на японской почве заимствованных с материка государственных институтов, но в борьбе за власть для Сога приоритетным стал буддизм. С 587 г. начинается его активное распространение, строятся многочисленные буддийские монастыри и храмы, им предоставляются земли, рабы, выделяются значительные средства из казны.

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

богиней Аматаэрасу; смерть, трактуемая синто как скверна, взял под защиту буддизм, представив концепцию «возрождения», «спасения в раю Будды».

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

Тэнноизм

Этапом развития синто стало возникновение концепции «Исэ синто», главной целью которой было укрепление культа императора. Одной из причин появления этой концепции явилось усиление авторитета и влияние святилищ, особенно Исэ дзингу, в период монгольского нашествия и после него (1261—1281). Тогда небывало возрос культ «обитавшей» в Исэ «прародительницы» императорского дома Аматаэрасу, оказавшей помощь своим потомкам — божественный ветер «камикадзе», дважды разметав флот нападающих, отвратил угрозу. Развитие «Исэ синто» во второй половине XVI в. привело к возникновению нового культа, допускающего обожествление какого-то лица при жизни, при этом основанием была не принадлежность к императорскому роду, а крупные политические и общественные деяния. Это отражало общую ситуацию в стране, сложившуюся еще в конце XII в., когда к власти пришло военно-феодалное дворянство (самурай), фактически сделавшее власть императорского дома номинальной, ограничив ее сферой культа синто. Феодалный диктатор Ода Нобунага

(1534—1582), борющийся за объединение страны, объявил себя богом и потребовал поклонения себе как kami. Обожествлен был и его сподвижник диктатор Тоётоми Хидэёси (1536—1598). По завещанию сёгуна (главы военно-феодалного правления) Токугава Иэясу (1542—1616) надлежало построить несколько святилищ и часовню для поклонения его духу.

В период правления династии Токугава (1603—1867) различные течения конфуцианства обогащали синто этическими идеями, создавая широкую основу для активизации синто — конфуцианского синкретизма. Складывались школы, ставившие задачу на историческом материале обосновать культ и институт императорской власти. Опираясь на древние мифологические своды, эти школы развернуто и скрупулезно излагали идею достоверности происхождения и действий божественной династии японских императоров, подчеркивали роль «тэнно» (императора) как источника и носителя «национальной» самобытности. Возрождались забытая мудрость древнего «Пути» — «мити» (кит. «дао») Японии, восстанавливался «синто древности» («фукко синто»).

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

Открытие страны в середине XIX в. после двух с половиной веков затворничества и появление иностранцев, поток западной культуры, хлынувший в страну, углубили кризис феодального общества и ухудшили положение большинства населения. Лозунг «сонно дзёи» («почитание императора, изгнание варваров»), выдвинутый учеными школы Мито в начале XX в., прежде всего ее видным представителем Аидзава Сэйсисай (1781—1863), нашел отклик и поддержку в разных социальных слоях, в том числе в оппозиционных кругах самурайства. Антииностранный и антисёгунский движения сомкнулись под одним лозунгом. Многотысячные выступления против сёгуна были начаты паломниками в синтоистские святилища осенью 1867 г. и стали первым этапом буржуазной революции Мэйдзи (1867—1868).

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

В марте 1868 г. был опубликован указ о возвращении к единству системы религиозного ритуала и управления государственными

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

В целом комплекс государственного синто включал: династийный синто, являвшийся достоянием императорской семьи; тэнноизм — культ императора; храмовый — в котором существенно почитание как общеяпонских, так и локальных богов; домашний — с камиданом — миниатюрным аналогом храмового места священнодействия.

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

Однако положение государственного синто не было кардинально изменено. Основным направлением политики возрождения тэнноизма становятся попытки восстановить синтоизм в статусе государственной религии. В 1946 г. высшим синтоистским руководством была создана Ассоциация синтоистских святилищ — Дзиндзя хонтё, которая позволила сохранить единую централизованную систему управления святилищами. В Ассоциацию вошла значитель-

ная их часть — более 78 тысяч. Это позволило добиться передачи в собственность святилищ занимаемых ими обширных земельных участков, которые ранее в большинстве случаев принадлежали государству.

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

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

В 1969 г. на основе Ассоциации синтоистских святилищ была создана Синтоистская политическая лига — организация, которая впервые после ликвидации государственного синто открыто ставила политическую задачу участия в управлении государством. В январе 1989 г. скончался император Хирохито. Система синто определяла весь разнообразный комплекс церемоний в ритуале престолонаследования. Вручение «божественных регалий», государственной и императорской печати, первый прием императором высокопоставленных должностных лиц по решению правительства были проведены не только как сугубо религиозные церемонии, но и как государственный акт.

Синто сегодня ускоренно модифицируется. Синтоистские организации реагируют на жизнь и деятельность своей высокоразвитой индустриальной страны и все более усиливают участие в социальной жизни, предельно активизируя влияние на разнообразные сферы общества. Прежде всего это многоплановая работа в синтоистских общинах. Каждый квартал в городе или деревне приписан к тому или иному храму или святилищу. За последние годы все большая часть священнослужителей синтоистских приходов занимается общественной деятельностью в разных слоях населения. Сюда относится культурно-просветительская работа с детьми, молодежью, пожилыми японцами, а также научно-иссле-

довательская деятельность по истории формирования и развития синтоизма, буддизма и конфуцианства.

Фундаментальные приоритеты синто — культ природы и предков — в современном мире с его насилием, жестокостью оказываются более чем когда-либо ранее востребованными, оказывая глубокое моральное влияние на мировоззрение молодого поколения.

9. ИУДАИЗМ

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

<p><i>Возникновение и формирование Танаха</i></p>

Будучи продуктом религиозных традиций древних цивилизаций Ближнего Востока — Месопотамии, Египта и Ханаана, иудаизм, отстаивая на протяжении веков свою самобытность и оригинальность, вместе с тем никогда не был обособлен от внешних влияний. Постоянная необходимость адаптации в процессе исторического развития, сопровождавшаяся упразднением или модернизацией тех или иных доктрин иудаизма, порождала многочисленные противоречивые толкования при оценке основных его принципов. Так, теософская школа рабби Симляя (III в. н. э.) полагала, что иудаизм насчитывает 613 догматов. В Средние века чрезвычайно популярным было учение раввина из Египта М. Маймонида (1135 или 1138—1204), разработавшего тринадцать принципов еврейской религии. Наряду с этим существовали философские течения, утверждавшие, что в иудаизме вообще нет догматики, кроме положения о существовании единого Бога. Еще на ранней стадии своего становления иудаизм перешагнул рамки духовной сферы и активно вторгся в общественно-политическую практику. Уже тогда его структура приняла достаточно разветвленный характер и включила в себя по меньшей мере семь основных

элементов: 1) учение о Боге, сущности вселенной и человека; 2) Священное Писание; 3) свод религиозных законов, охватывающих также область светского права; 4) порядок отправления религиозного ритуала; 5) систему религиозных институтов; 6) кодекс морально-нравственных отношений; 7) концепцию богоизбранности народа Израиля и его мессианского предназначения. Явление Мессии (посланника или помазанника Бога) ассоциируется в иудаизме с наступлением Царства Божьего и восприятием всеми народами истинности единого Бога и Его универсальных законов, зафиксированных в Торе.

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

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

Хотя иудаизм поставил своей целью признание Бога всем человечеством, он всегда осуждал и противостоял ассимиляции евреев, оставаясь мировоззрением тех, кто ассоциировал себя с народом Израиля. Еще в 444 г. до н. э. иудаистское духовенство настояло на принятии обязательного закона, запрещавшего евреям вступать в родство с представителями других народов. Уже тогда этот закон привел к отделению иудеев от самаритян — так стали называть приверженцев иудаизма, ассимилировавшихся в годы вавилонского пленения (586—538 гг. до н. э.). Ортодоксальные раввины до сих пор не признают законности брака евреев с неевреями. С одной стороны, очертив круг своих потенциальных сторонников представителями одного народа и установив крайне жесткие требования для прозелитов, иудаизм не мог рассчитывать на широкое признание. За длительную историю существования еврейской религии лишь царство Адиабена в Месопотамии (ок. I в. до н. э. — I в. н. э.), Химьяритское царство в Южной Аравии в 517—525 гг. н. э. и Хазарский каганат в VIII в. н. э., население которого было еврейским, провозгласили иудаизм своей государственной религией. С другой стороны, этническая замкнутость иудаизма безусловно явилась важным фактором его жизнестойкости, поскольку он не просто

призывал евреев к монотеизму, но и выделял их из всех других народов, определял евреев как Богом избранный народ, как народ-Мессию, призванный осуществить цивилизаторскую миссию на земле с целью установления в мироздании Царства мира и справедливости.

Иудаизм тесно связан с древней историей семитских народов и, прежде всего, еврейского народа. Приблизительно во второй половине II тысячелетия до н. э. наряду с процессом разложения родового строя у части западно-семитских племен аморрейской группы на смену широко распространенной среди народов Древнего Востока космогонической мифологии приходит идея сотворения мира единым Творцом. Возможно, не мифические, а вполне реальные библейские патриархи (родоначальники еврейского народа) Авраам, Исаак и Иаков начали вести борьбу с политеизмом, а к моменту вторжения еврейских племен в Ханаан и появления у них первых государственных институтов (XII в. до н. э.) соотношение между мифологизированным язычеством и новой монотеистической верой явно склоняется в пользу последней.

В соответствии с библейским преданием, родоначальником еврейского народа, а также ряда других семитских народов (например, арабов) был Авраам — потомок Эвера, внук Шема (Сима), первого сына Ноя. Семья последнего, как повествует библейская традиция, была единственной человеческой общиной, уцелевшей после Всемирного Потопа. Авраам из Ура Халдейского вместе со своей семьей совершает необычный и длительный переход из Южного Междуречья в Ханаан (мотивы, побудившие его к этому, в Библии не указаны). По пути в Ханаан в Харане (Северная Месопотамия) Авраам заключает Завет с Богом в обмен на обещание Всевышнего отдать ему Ханаан и обеспечить многочисленное потомство (возможно, XX в. до н. э.). Тогда же Бог известил Авраама о том, что его потомки будут рабами «в земле не своей» на протяжении 400 лет. Это предсказание исполнилось во время пребывания колен израилевых в Египте (возможно, XIII в. до н. э.), после чего избраннык Бога Моисей выводит Бней Исраэль (Сыновей Израиля) из египетского рабства и после сорокалетнего скитания по Синайской пустыне снова приводит их в Ханаан. Как и патриарх Авраам, Моисей подтверждает Завет с Богом, что находит свое выражение в Десяти Заветных Заповедях и законодательных положениях Торы, дарованных, согласно Танаху, Моисею на Синайской горе. Десять Заповедей обязывали евреев соблюдать весьма простые и доходчивые правовые и морально-этические нормы («да не будет у тебя других богов перед лицом Моим», не убивай, не кради, не прелюбодействуй, почитай отца своего и мать свою и т. п.). Скорее всего, Завет Моисея и понимание им Бога существенно отличались от религиозных представлений времен патриархов. Это объективно

доказывают таблички царства Мари и археологические находки в Угарите, демонстрирующие сходство амфиктационных Заветов, заключаемых с Богом другими племенами семитского происхождения. Кроме того, Бог открывает себя патриархам через имя Эль-Шаддай (точное значение этого термина не определено), в то время как с момента синайского откровения имя Бога, как единого покровителя всех сыновей Израиля, передается ранее не употреблявшимся термином «Яхве».

В годы завоеваний еврейскими племенами Ханаана (XIII—XII вв. до н. э.) и в последующий период межплеменной раздробленности, известный как эпоха Судей (Шофтим) — 1200—1025 гг. до н. э., Бог иудеев не имел постоянного культового центра. Главная святыня иудеев — Ковчег Завета, в котором находились скрижали с Десятисловием — постоянно находилась в переносном храме-скинии. Преданность Всевышнему находила свое выражение в жертвоприношениях, соблюдении заповедных обетов, молитве и обязательном обряде обрезания младенцев мужского пола.

С образованием объединенного Израильско-Иудейского царства при Давиде в 1004 г. до н. э. Ковчег Завета был перенесен в Иерусалим, а в 945 г. до н. э. сыном Давида царем Соломоном (царствовал с 965 по 928 гг. до н. э.) в Святом Городе были возведены царский дворец и Храм в честь Бога. Храм обслуживался сословием священников (коханам) и их помощников (левитов), которые вместе с царской знатью составили господствующую верхушку утвердившегося в Израильско-Иудейском царстве рабовладельческого строя. Тогда же зарождается идея вечной и нерушимой связи Бога Израиля, династии Давида и богоизбранничества священного Иерусалима. Однако после отделения в конце X в. до н. э. от Иудейского царства с культовым центром в Иерусалиме Израильского (северного) царства появляются новые места отправления культа большей части израильских племен — в Бейт-Эле и в Дане. Многобожие у евреев просуществовало еще несколько столетий, о чем свидетельствует указ царя Иосии (639—608 гг. до н. э.) от 622 г. до н. э. об отмене культов всех других богов, кроме культа единого Бога.

После падения Израиля под ударами Ассирии в 722 г. до н. э. и захвата в 586 г. до н. э. Иудеи войсками Навуходоносора (царь Вавилонии в 605—562 гг. до н. э.) начинается рассеивание евреев по другим странам, где возникают еврейские колонии (диаспора). Самая крупная диаспора находилась в Вавилонии, где в результате соприкосновения евреев с зороастрийской культурой в иудаизм были привнесены мифы об ангелах и сатане и вера в загробное царство и бессмертие души. Отсутствие религиозного культового центра стимулировало развитие новых форм религиозной жизни. Эти новшества включали строгое соблюдение ветхозаветного закона, регулярные упорядоченные совместные молитвы, покаяния и

посты. В то же время в годы вавилонского пленения усилилось стремление к освобождению, и иудаизм стал идейным знаменем движения за восстановление государственной самостоятельности и за возврат на земли библейских предков с целью воссоздания Иерусалимского Храма. Во главе «собрания» евреев вокруг иерусалимской святыни находилось жреческое сословие. В восстановленном благодаря указу персидского царя Кира в V в. до н. э. иудейском теократическом государстве с отстроенным заново Вторым Храмом в Иерусалиме, Тора была обязательным законом.

Эллинистическое влияние, особенно усилившееся после захвата Иудеи (с этого времени эту территорию часто называют Палестиной) в 322 г. до н. э. Александром Македонским (356—326 до н. э.), привело к тому, что большая часть евреев, расселившаяся в странах Восточного Средиземноморья, не знала иврита — языка Торы. Это побудило служителей культа иудейской религии перевести Танах на греческий язык. Окончательный вариант перевода, по преданию, был осуществлен семьюдесятью учеными Египта и получил название Септуагинта. Эллинизация особенно глубоко проникла в среду элитарных слоев иудейского общества, включая храмовых священников (Бейт-Аарон), стоявших во главе еврейского самоуправления сначала в составе Иудеи в рамках Птолемеявского Египта (301—200 гг. до н. э.), а затем — Селевкидского царства (200—142 гг. до н. э.). Этим сословиям противостояла группировка Софрим (Писцы), которые, признавая важность Письменного Закона, стали разрабатывать Устный Закон, представлявший собой разветвленную систему толкований и пояснений к положениям Торы.

В годы правления Селевкидского царя Антиоха IV Эпифана (175—164 гг. до н. э.) усиливаются гонения на иудейскую религию: иудеям возбранялось читать Тору на иврите, соблюдать субботу и обряд обрезания, в Иерусалимский Храм были внесены статуи греческих богов. Ответной реакцией на религиозные гонения стало восстание иудеев, верных Закону Торы, во главе которых находились представители рода Хасмонеев, известные также в исторических анналах как Маккавеи. В освободительной войне иудеев против Селевкидского царства сталкивались также интересы хасидеев (правоверные иудеи) и эллинизированных жителей Иудеи (митявним). Восстание Маккавеев закончилось полным освобождением Иудеи от греческих влияний; Второй Храм был очищен от греческих богов (165 г. до н. э.). Однако короткий период политической независимости (142 г. до н. э.—6 г. н. э.) сменяется подчинением Иудеи власти римских прокураторов.

Завоевание Иудеи Римской империей сопровождалось разрушением многих палестинских городов, в том числе и Второго Храма в Иерусалиме (70 г. н. э.), массовыми гонениями на евреев. В этих

условиях борьба против римского государства, как и прежде, принимает религиозные формы, а в самом иудаизме возникло несколько религиозно-политических течений. Как и во время освободительного движения Маккавеев, снова периферии суждено было стать средоточием борьбы против внешних завоевателей. В горных районах Галилеи зарождается движение zelотов, объявивших Риму непримиримую войну. Наряду с zelотами возникло движение сикариев, которые вместе с антиримской войной параллельно вели борьбу социальную, обвиняя зажиточных иудеев и даже служителей Храма в продажности и стремлении к компромиссам с врагами. Своё отношение к новой ситуации пришлось проявить и традиционным иудейским религиозно-политическим течениям — фарисеям, саддукеям и ессеям. Фарисеи, верившие в воскрешение из мертвых, пришествие Мессии, бессмертие души и возможность интерпретации Письменного Закона, после окончательного подчинения Иудеи Римской империей разделились на умеренных и непримиримых к чуждым влияниям. Саддукеи, сила и влияние которых проистекали из их принадлежности к священническому роду левитов, видели своё предназначение в поддержании Иерусалимского Храма и сохранении вековых традиций Торы. В основной своей массе саддукеи занимали соглашательскую позицию по отношению к Риму. Ессеи, предпочитавшие жить в уединении и верившие, как и фарисеи, в пришествие Мессии, воскрешение души, относились крайне враждебно к римским завоевателям. Ряды zelотов пополнялись представителями всех трёх течений. Сикарии объединяли преимущественно маргинальные слои иудейского общества. Серьёзные политические потрясения в Иудее в годы правления римских прокураторов дали толчок развитию идей первоначального христианства.

<i>Талмуд</i>

Поражение иудеев в войне 66—73 г. н. э., а также подавление антиримских выступлений еврейского населения в странах Восточного Средиземноморья в 115—117 г. и восстания Бар-Кохбы в 135 г. обусловили массовую депортацию иудеев из Палестины и расширение географической зоны их расселения. Важным общественно-религиозным фактором диаспоры была синагога, ставшая не только молельным домом, но и местом проведения народных собраний, на которых решались важные политические и гражданско-правовые вопросы. Примечательно, что в эти годы жреческое сословие утрачивает господствующее положение, и руководство еврейскими общинами переходит к законоучителям Торы и Устной традиции — хахамам. Во влиятельной вавилонской общине наиболее авторитетных толкователей Письменного и Устного Закона называли раввинами (от ивритского «рав» — «великий»). Очень

скоро в Европе и ряде стран Востока раввины стали активно способствовать формированию разветвленного иерархического института руководства еврейскими общинами — раввината.

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

Интенсивное распространение галахических положений происходило с 650 по 1040 гг. и было связано с активной деятельностью гаонов (так называли глав самых влиятельных школ талмудического права Суры и Пумбедиты в Вавилонии). Благодаря их усилиям вавилонский Талмуд приобрел преобладающее значение в еврейских общинах Европы, Азии и Северной Африки. Постановления вавилонских гаонов (такканот), касавшиеся вопросов гражданского и уголовного права, проведения судебной процедуры, организации религиозной жизни общин, считались до середины XI в. обязательными для исполнения.

Раввинистическая эпоха, наступившая после 1040 г. и длящаяся поныне, делится на период ришоним (включает всех известных комментаторов Талмуда до 2-й половины XVI в.) и ахароним (от появления кодекса «Шульхан Арух», представляющего собой практическое пособие по Галахе, составленное в середине XVI в. цфатским раввином Й. Каро, и до настоящего времени). Безусловно, теоретическая и практическая деятельность раввинов способствовала национальному сплочению евреев, сохранению их древних традиций и развитию духовного творчества. Вместе с тем очевидно, что радикально менявшиеся с конца Средневековья условия жизни, углубление политических, социально-экономических, культурных

и других несоответствий между рассеянными по всему миру еврейскими общинами, появление и распространение новых универсальных общественных взглядов — все эти факторы свидетельствуют, что на последнем этапе раввинистической эпохи ортодоксального образа жизни придерживается лишь небольшая часть еврейского населения. Подавляющее большинство евреев, проживающих в различных странах мира, соблюдают только те положения Торы и Талмуда, которые касаются праздников (Моэд) и наиболее распространенных в еврейской среде предписаний и запретов (Мицвот). Самые значительные из них: шаббат (суббота) — время отдыха и запрета на любую деятельность; рош-га-шана — еврейский Новый год; йом-киппур (день всепрощения) — суточный пост, символизирующий покаяние в грехах; песах (пасха) — праздник, знаменующий начало весны и исход народа Израиля из египетского рабства; швуот и суккот — праздники, посвященные сбору урожая, предусматривающие комплекс обрядов, символизирующих религиозное и национальное единство евреев; симхат Тора (радость Торы) — празднуется по случаю завершения цикла чтения Торы в синагоге; тиша бе-Ав — пост скорби и траура в память о разрушении Первого и Второго Храмов в Иерусалиме; Ханукка — праздник зажигания свечей в честь освобождения Иерусалимского Храма в годы восстания Маккавеев; Пурим — праздник спасения народа Израиля от полного уничтожения во время вавилонского пленения. Многие евреи соблюдают обряды инициаций — обрезание мальчиков на восьмой день после рождения, церемонии бар-мицва и бат-мицва, знаменующие вступление в совершеннолетие соответственно мальчиков и девочек, а также многочисленные обряды, освящающие супружество, смерть и траур по усопшему. Все же другие многочисленные и обременительные ограничения, ритуалы, посты, пищевые запреты и разрешения (кашрут) и другие предписания Торы и Талмуда соблюдаются только немногими ортодоксально настроенными верующими евреями.

Основные направления

Сразу после канонизации Талмуда в иудаизме обозначились два основных направления: 1) традиционалистское, отвергающее институт раввината, а зачастую сам Талмуд и прочие комментарии к Торе (к этому направлению относятся, например, караимы) и 2) модернистское, представители которого выдвинули свои варианты приспособления иудаизма к конкретно-историческим условиям места и времени. Так, в странах Арабского Халифата в X—XIII вв. под влиянием исламской философии и философии неоплатонизма широкое хождение получили идеи рационалистического толкования иудаизма (Саадия Гаон (892—942), Моше Маймонид, Шломо ибн Габирол (1021—ок. 1050), Иегуда га-Леви (ок. 1075—1141) и др.). Наряду с рационалистической школой развивались мисти-

ческие направления — Мэркава (Божья Колесница) и Сефирот (магия ивритских чисел и букв). Попытка дешифровать буквенную символику Торы в целях раскрытия истинного смысла божественного откровения нашла свое наиболее полное выражение в философии Каббалы и ашкеназийского хасидизма в средневековой Европе в эпоху крестовых походов и разгула инквизиции.

В XII—XIII вв. среди еврейских религиозных мыслителей преобладающим мировоззрением становится система философских взглядов Каббалы; она быстро распространилась в странах Европы, особенно в Испании и во Франции, а также среди евреев Палестины. Священная книга каббалистов — «Зогар» («Сияние»). Каббалисты исходили из того, что в Торе в завуалированной форме скрыты ответы на философские вопросы о сотворении мира и человека; на протяжении столетий они занимались постижением взаимосвязи и взаимоотношения Бога и человека, вели умозрительные поиски форм эманации божественного в материальном мире. Наряду с Каббалой, основанной на принципах философской логики, возникает Каббала практическая. Ее сторонники уходили от реальностей жизни и в уединении предавались мистическому созерцанию Чертогов Бога. Каббалисты этого направления после интенсивных специально разработанных тренировок могли вводить себя в состояние транса, которое в их представлении символизировало приобщение человека к божественному откровению. Хотя сторонники традиционного толкования Торы и каббалисты всегда уживались друг с другом, мистицизм Каббалы зачастую осуждался и предавался анафеме. Так, в XVII—XVIII вв. идеи каббалиста Саббатая Цви (1625—1676), объявившего себя мессией, вызвали крайне неодобрительную реакцию со стороны большинства раввинов, а последователи Саббатая Цви были отлучены от общины иудаистов.

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

смирились друг с другом и сосуществуют вот уже около двух столетий.

С середины XIX в. среди евреев Западной Европы и США на фоне социально-политических и духовных перемен, связанных с эмансипацией и усилением ассимиляционных тенденций, зарождается движение за упрощение или отмену наиболее архаичных предписаний иудаизма. Разнообразные философские и религиозно-политические ответвления этого движения получили собирательное название — реформизм. Возникает также и консервативный иудаизм, представляющий собой промежуточное звено между ортодоксальным и реформистским направлениями в иудаизме. В первой половине XIX в. среди еврейских интеллектуалов Европы чрезвычайно популярными становятся идеи Хаскала (Просветительство), представлявшие собой попытку секуляризации еврейской жизни и приспособления ее к светской культуре развитых европейских стран. Однако с конца прошлого — начала нынешнего столетия наибольшее влияние в еврейских массах приобретают националистические концепции сионизма. В основе сионизма, как известно, лежит концепция создания еврейского государства, и реализацию этой идеи на практике в основном осуществляли светские представители еврейской общественности различных стран мира. Однако по сути своей сионистская идея представляет собой политизацию многих положений иудаизма (например, призывы к необходимости собирания евреев на «землях библейских предков» или пропаганда представлений о богоизбранности еврейского народа). С образованием в мае 1948 г. государства Израиль последнее становится центром притяжения для верующих иудаистов всех направлений и течений.

Своеобразие ориентаций отдельных течений иудаизма в Израиле (в Палестине до 1948 г.) связано с наличием различных этнических общин в еврейской среде. Начиная со Средних веков, евреи селились на Святой земле и жили автономными самоуправляемыми общинами в четырех городах: Иерусалиме, Хевроне, Тверии и Цфате. Еврейское население до середины XIX в. состояло в основном из сефардов — выходцев из стран Ближнего Востока, Северной Африки и Балканских стран. Это были потомки испанских и португальских евреев, изгнанных из стран своего проживания в конце XV в.

В Новое и особенно Новейшее время наблюдается устойчивый рост ашкеназийской общины — выходцев из Европы, Северной и Южной Америки, Австралии и ЮАР. В период османского владычества в Палестине еврейские богомольцы существовали за счет халуки (средства, собиравшиеся среди верующих диаспоры и поступающие в Палестину для поддержания еврейских поселенцев на Святой земле). Сефардская община была признана турками

властями, в то время как ашкеназы считались иностранными подданными, однако, как и сефарды, обладали своими раввинатскими судами, религиозными школами (ешивами) и синагогами. С началом британского колониального управления в Палестине в 1921 г. был избран Верховный раввинатский совет, возглавлявшийся двумя главными раввинами — сефардским и ашкеназийским. Традиция общинного двоевластия в Верховном раввинате сохраняется до наших дней. Отправление культа у сефардов, образ их жизни, многие обычаи и традиции, в том числе и язык, отличаются от ашкеназийских. Собственных общинно-религиозных традиций придерживаются йеменские, североафриканские, немецкие, горские и бухарские евреи, различные хасидские братства, а также общины самаритян и караимов.

Хотя иудаизм так и не получил в Израиле законодательно оформленного статуса официальной религии, его институты тесно переплетены с государственными структурами и финансируются из государственного бюджета. С момента образования Израиля в нем действует так называемое «общепринятое соглашение», представляющее собой исторический компромисс между всеми политическими силами страны. Это соглашение определяет, что суббота будет выходным днем, и в этот день не будут работать государственные и частные учреждения и предприятия, магазины, общественный транспорт. Кашрут будет соблюдаться повсеместно; религиозное ортодоксальное образование будет пользоваться полной автономией, бракоразводные дела будут находиться в компетенции раввинатских судов. Верховный раввинат Израиля не только контролирует религиозные учреждения, но и активно вторгается в светские области. Главной религиозно-политической партией, представляющей интересы раввината в кнессете (парламенте) и в правительстве, является Мафдал (национально-религиозная партия). Ультраортодоксальное течение также имеет свои политические партии. Наиболее представительные из них — «Агудат Исраэль» («Объединение Израиля»), «Поалей Агудат Исраэль» («Рабочее Объединение Израиля»), «Дегель га-Тора» («Знамя Торы»), ШАС («Объединение сефардов — хранителей Торы»). Эти партии в той или иной степени сотрудничают с парламентскими фракциями, добиваясь правительственного финансирования своих учреждений, но они признают государство Израиль лишь «де-факто». По мнению этих ультраортодоксов, только государство, живущее по галахическим законам, может заявлять о себе как о еврейском государстве. Израиль же в нынешнем его виде — это искажение воли Всевышнего, поскольку только Мессия вправе возвестить о создании государства для евреев. Кроме того, в Израиле существуют крайне правые ультраортодоксальные группировки, представленные «га-Эда га-харедит» («Набожная община»), Сатмарскими хасидами, «Наторей Карта» («Стражи горо-

да») и др. Они не признают государство Израиль и его законов, игнорируют выборы, отвергают правительственные дотации, объявляют день независимости страны днем поста и покаяния, считая сам факт образования Израйля продолжающейся катастрофой еврейского народа.

В городах и населенных пунктах современного Израйля действуют около двухсот религиозных советов (моацот датиот); 450 раввинов, находящихся на государственной службе, ведают оформлением актов гражданского состояния, осуществляют контроль над кашрутом и правильным соблюдением субботы и еврейских праздников, ведут соответствующую работу в армии. В десяти городах страны действуют 24 раввинатских суда.

Особенно сильные позиции Верховный раввинат удерживает в системе образования Израйля. Хотя религиозные школы составляют 17% от числа всех средних учебных заведений страны, а число ортодоксальных верующих — не более 15% населения, четвертая часть учебного времени во всех израильских школах отводится на изучение религиозных дисциплин. Квалифицированные кадры для религиозных учреждений готовятся в Раввинатском Центре им. раввина Кука в Иерусалиме, в религиозном университете Бар-Илан, а также на факультетах иудаистики в Еврейском университете в Иерусалиме.

Глава VIII

БУДДИЗМ

Буддизм — самая древняя мировая религия. Он возник в середине I тысячелетия до н.э. в Индии, но, пережив там расцвет, закрепился в сознании и практике народов других регионов: Южной, Юго-Восточной, Центральной Азии, Дальнего Востока. Сейчас последователей буддизма в мире насчитывается около 800 млн. человек.

Возникновение буддизма

В середине VI в. до н.э. индийское общество переживало социально-экономический и культурный кризис. Становление классовых отношений происходило в условиях полиэтничности и социально-духовного господства в Северной Индии брахманизма. Эта религиозная система, восходившая к племенным культам древних арьев и признававшая высшим авторитетом сборники древнейших гимнов и заклиний — Веды, сочетала высокоразвитую религиозно-философскую мысль и архаические социальные нормативы, закреплявшие племенной принцип принадлежности к социально-политической группе, в первую очередь к сословию—варне. Господ-

ствовали варны брахманов и кшатриев, восходившие — реально или номинально — к арьям. Их считали «дваждырожденными», но даже и они были бессильны перед возникавшими отношениями собственности, рабской зависимости. Их теснили в традиционных сферах деятельности: культовая практика племени и даже семьи все более смещались в соседскую общину, неоднородную в социальном, этническом и культурном отношении; племенная дружина вытеснялась войском, что привело к снижению роли и статуса витязя-кшатрия. Доминирующей становилась верхушка смешанных аборигенных этносов, территориальных образований, весьма арьенизированная, но не включаемая ортодоксами брахманизма в привилегированные брахманскую и кшатрийскую варны. Она оставалась социально и ритуально приниженной, хотя и была опорой царской власти в возникавших государствах.

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

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

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

За легендарной фигурой основателя буддизма, по-видимому, скрывается реально существовавший персонаж. Предание гласит, что знатный член племенного образования Шакья — «царевич» Сиддхартха Гаутама (из рода Готама) после беспечной и счастливой молодости остро ощутил бренность и безысходность жизни, ужас перед универсальной для индийского самосознания идеей о бесконечной череде перевоплощений души. Этическое истолкование священных текстов, а также интуитивные методы познания оставались в рамках традиционного мышления и не удовлетворяли его, поскольку не давали возможности понять смысл человеческого

бытия и примириться с идеей космического воздаяния — кармы, определяющей судьбу человека в чередовании его рождений. Пришедшее к Гаутаме озарение позволило ему стать Буддой («буддха» — просветленный). Именно Будде Шакьямуни («мудрецу из племени шакьев») удалось доступно и убедительно выразить ожидания общества: жизнь есть страдание, от страдания можно спастись, есть путь спасения — этот путь нашел и описал Будда.

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

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

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

*Основные идеи
и направления буддизма*

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

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

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

«Правильное поведение» означает жизнь в соответствии со следующими принципами: не убий и не причиняй никому вреда (принцип ахимсы), не укради, не лги, не прелюбодействуй, не употребляй дурманящих разум напитков. Для монашества к тому же основной линией поведения должен быть аскетизм, и поэтому буддийским монахам запрещено присутствовать при развлечениях, спать на удобной постели, пользоваться натираниями, благовониями, духами, владеть золотом и серебром, а также есть после полудня. «Правильное знание» подразумевает самоуглубление и внутреннее созерцание — медитацию. «Правильное видение» и «правильное знание» позволят человеку постепенно вырваться из бесконечной цепи перерождений, достичь нирваны.

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

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

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

Если в III—I вв. до н. э. буддизм распространялся за пределами Индии в южном и юго-восточном направлениях в основном в форме учения хинаяны, то с рубежа нашей эры начинается его движение на север, северо-запад, а затем и на северо-восток, причем в форме махаяны. Этому способствовало объединение на несколько веков в единой Кушанской державе Северной Индии, Средней и Центральной Азии. Именно через Центральную Азию буддизм проник на Дальний Восток, где обрел вторую жизнь. В самой Индии, выдержав конкуренцию типологически близких учений и школ, таких, например, как учение адживиков или религия джайнизма, буддизм начал быстро вытесняться индуизмом, претерпевшим существенные изменения, многое заимствовавшим от буддизма, а главное — прочнее связанным с укрепившимся в Индии кастовым строем. Буддизм исчез на века из Индии в начале II тысячелетия под ударами мусульманских завоевателей, целенаправленно разрушавших последние оплоты буддийской учености — монастыри-университеты. Уцелевшие монахи, спасая себя и драгоценные рукописи, бежали в Непал и Тибет.

Буддизм в Шри-Ланке

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

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

Данные палийских хроник и эпиграфики свидетельствуют о процессе огосударствления буддизма, с одной стороны, и приобретения государством целого ряда теократических черт — с другой. Сангха состояла из нескольких противостоящих друг другу групп. В периоды политической централизации происходило объединение разрозненной буддийской общины под единым руководством сангхараджи — главы сангхи, однако подобные преобразования в религиозной жизни острова не гасили разногласий между группировками буддийского монашества, приверженными к различным буддийским школам.

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

На современном этапе сангха непосредственно вовлекается в политическую борьбу, происходит дифференциация буддийского монашества, основанная на расхождении идейно-политических позиций и различной партийной принадлежности. Отстаивая принцип привилегированного положения буддизма в стране и возводя его в ранг государственной политики, представители различных сил внутри сангхи по-разному понимают ее призвание. Одни утверждают, что в задачи буддийской общины входят не поиски новых путей, а реставрация исторически проверенных и хорошо известных методов доколониального управления, другие рассматривают буддизм как неотъемлемую часть концепции сингальского национализма, третьи являющиеся сторонниками «синкретических» ориентаций и т.д.

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

Буддизм в Индокитае

Буддизм является преобладающим вероисповеданием в странах Индокитайского полуострова, где сосредоточено свыше 94% буддистов Юго-Восточной Азии. Самые крупные общины

буддистов находятся в Таиланде, Вьетнаме, Мьянме, Камбодже, Лаосе. Около 80% жителей Индокитайского полуострова исповедуют буддизм. Во всех странах, кроме Вьетнама, распространен буддизм толка тхеравады, во Вьетнаме — махаяны.

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

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

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

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

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

В 60—80-е годы XX в. происходила активная адаптация буддизма к новым условиям: ускорению урбанизации, развитию светского образования, научно-техническому прогрессу. Эта адаптация коснулась главным образом религиозной практики и социальной роли буддизма. В конкретных странах Юго-Восточной Азии эти изменения происходили по-разному. В 80-е годы в религиозной ситуации стран Индокитайского полуострова наблюдались две тенденции. Первая выразилась в некотором сужении сферы религиозной традиции и более утилитарном отношении к буддийской религии со стороны верующих. В частности, в снижении значимости моральных предписаний, в усилении прагматизма в отношениях между мирянами и монахами, в некоторой либерализации статуса монаха и снятии ряда ограничений на поведение мирянина, в стремлении найти «буддийское» оправдание любой небуддийской деятельности. Вторая проявилась в активизации как ортодоксального, так и модернистского течений в национальных сангхах, в расширении социально-политической деятельности монашества, в вовлечении его в решение проблем, связанных с экологическими вызовами, с поддержанием мира в регионе.

В Таиланде 93% населения страны исповедуют буддизм, который традиционно является государственной религией. Покровителем и защитником буддийской церкви выступает тайский король. Правящие круги Таиланда и руководство сангхи прилагают немало усилий для обеспечения стабильности и прогресса буддийской религии, разрабатывают программы деятельности сангхи, направленные на ее эффективное вмешательство во многие сферы общественной жизни (здравоохранение, сельское хозяйство, социальное благоустройство). Существует хорошо развитая система религиозного образования, ведущая роль в котором принадлежит буддийским университетам: Махамонгкут и Махачулалонгкорн. 80—90-е годы характеризовались появлением внутри таиландской сангхи монахов-реформаторов, деятельность которых была связана не с традиционалистской по преимуществу деревней, а с современным городом, где особенно быстро размываются традиционные ценности и где представители среднего класса остро нуждаются в социализации и моральном оправдании своего образа жизни. Монахи-реформаторы стремятся все активнее принимать на себя руководство мирянами в их повседневной и общественной жизни.

В Камбодже более 90% населения придерживаются буддизма. После обретения независимости в 1953 г. буддизм стал государственной религией и использовался при выработке националистической программы развития страны «кхмерского буддийского социализма». Сангха активно сотрудничала с правительством в области образования, здравоохранения, в социально-экономической сфере. В 70-е годы заметно возросла политическая активность монашества. При режиме Пол Пота (1975—1979) сангха была упразднена, монастыри закрыты, отправление культа запрещено.

После образования НРК в 1979 г. был взят курс на возрождение буддизма, хотя на деятельность сангхи накладывались серьезные ограничения. В 1990 г. буддизм вновь провозглашен государственной религией. После реставрации в Камбодже монархии в 1993 г. буддийская сангха переживает период подъема, что нашло отражение в ее численном росте, активизации социально-культурной и просветительской деятельности, в возрождении буддийских праздников. Триада «нация—трон—религия» объявлена главной идеологической установкой, закрепленной в конституции.

В Лаосе буддизм исповедует около 90% населения. До 1975 г. он был государственной религией, король выступал покровителем сангхи. После провозглашения ЛНДР в 1973 г. за буддийскими общинами была сохранена возможность отправления культа в рамках права лаосских граждан на свободу вероисповедания. В 70—80-е годы лаосская сангха активно привлекалась правящим режимом для пропаганды среди населения задач и целей лаосской революции, для разъяснения политики Народно-революционной партии Лаоса. Сангха сотрудничала с правительством и местными органами власти, помогая в мобилизации населения на осуществление различных программ социально-культурного развития. В 90-е годы деятельность лаосской сангхи стала менее политизирована, она в большей степени выполняет традиционные функции: просветительскую, здравоохранительную, культурно-охранительную и миротворческую.

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

Ламаизм

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

Ваджраяна, или буддийский тантризм, — особое направление, оформившееся в Индии в середине I тысячелетия н. э. и развивавшее идеи единства тела и Космоса, энергетического начала сущего. В нем была распространена йогическая практика, подчеркивалась роль озарения, утверждалась достижимость нирваны с помощью медитации. Проводник на этом пути (тантре) — наставник (гуру); пособие — эзотерические заклинания, тексты (мантры) или символы, образы (янтры); покровителем и охранителем последователя тантризма, антропоморфным символом его созерцания выступают идамы (низшая категория божественных существ, часто местные божества, включавшиеся в пантеон), легендарные проповедники буддизма и бодхисаттвы. Сложился культ воплощений бодхисаттв. Развитие предстаний о первооснове энергетического начала повлияло на складывание образа шакти — спутницы божества, его женской ипостаси. Чрезвычайно разросшийся пантеон, включивший и массу местных божеств, организовывался идеей об изначальном, первичном Ади-Будде, воплощающемся своими важнейшими качествами в троице: буддах Амитабхе, Вайрочане, Акшобхье. Добавление еще двух будд создавало пятерку покровителей Вселенной, имевших многочисленные «семьи» и свиты: спутницы-шакти, духовные сыновья-бодхисаттвы, демоны-охранители и антиподы благих качеств будд — демоны-враги. Шакьямуни осмысливался как будда современной космической эпохи, будда Майтрея — как будущий будда, своеобразный мессия. Обожествлялись реальные деятели буддизма, особенно великий проповедник и маг Падмасамбхава (Гуру Римпоче — VIII в.). Сложилась сложная символика и иконография. Более всего почитались бодхисаттвы: Авалокитешвара, «сын» Амитабхи, особенно в образе защитника Падмапани; Ваджрапани — великий маг; мудрец Манджушри. Чтились также личные охранители — идамы, наставники—гуру, прежде всего воплощавшие первооснователей школ и монастырей. На низовом уровне почитались духи местности, предки, тотемы, воплощения животворящей силы.

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

Падмасамбхавой и распространившая власть за пределы Тибета, особенно в Непале и Сиккиме.

С XIV в. школа кадампа стала ареной реформаторской деятельности, связанной с именем Цзонхавы (1357—1419), которая привела к возникновению «желтошапочной» общины гелукпа, ставшей вскоре ведущей в стране. Ее глава — воплощение Авалокитешвары Далай-лама («лама-океан [мудрости]» — монг. яз.), получивший этот титул от монгольских правителей в 1578 г. и ставший в XVII в. духовным и светским главой Тибета. Именно этот, более строгий (в частности, с безбрачием ламства) ортодоксальный вариант ламаизма преобладал в Тибете и распространился к северу от него: в Монголию, Бурятию, Калмыкию.

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

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

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

В Непале буддистами являются более ста тысяч неваров долины Катманду, среди которых ваджраяна начала распространяться еще в I тысячелетии н.э. В долине были построены крупнейшие буддийские храмы Бодхнатх и Сваямбхунатх. Однако симбиоз с кастовой структурой индуистского Непала и политическое давление ослабляют буддизм неваров. Впрочем, в высокогорных районах около сто тысяч этнически близких тибетцам непальцев исповедуют «красношапочный» ламаизм, прежде всего — ламаизм ньянгампы, приспособившейся к местным традициям и отработавшей механизм поглощения местных культов.

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

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

Буддизм в Китае

Буддизм махаяны проник в Китай в I в. н. э. и уже в период междоусобиц III—VI вв. получил значительное распространение и развитие. В это время близ столичных городов Лояна и Чанани действовало около 180 буддийских храмов и других религиозных центров, в которых преобладал культ будды Майтреи и будды Амитабы. По традиции основателем чань признается легендарный буддийский проповедник Бодхи-дхарма, прибывший в Китай в конце V в. Развитие же свое чань получил в работах патриархов Хунчжэня (605—675), Хуэй-нэна (638—713), Мацзу (709—788) и др. В VI—VII вв. происходит распад этого направления буддизма на северную и южную ветви. Северная ветвь вскоре полностью исчезнет, а в южной идеи автора «Сутры помоста Шестого патриарха» Хуэй-нэна стали основой для последующего развития в ее китайском (чань) и японском (дзен) вариантах.

Восприняв в качестве центральных категорий такие понятия буддийской философии, как шунья (пустота), нирвана, анатман и др., основной упор в их постижении последователи чань делали не

на логические и лингвистические, а на невербальные средства (метод «внезапного озарения» — «сатори»). Для этого, кроме собственно медитации («чань», или «дхьяна»), активно использовались парадоксальные задачи (гун-ань), диалоги (вэнь-да), дыхательные и гимнастические упражнения (разработанные, например, в боевом искусстве), физическая работа и т.д. Просветления, как считалось, можно достичь также аномальным («недостойным») поведением: громким хохотом, резким окликом и т.д.

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

Эпоха Суй-Тан (VI—X вв.) была в Китае периодом наивысшего расцвета буддизма. В VI в. император У-ди провозглашает буддизм государственным учением. Однако уже в IX в. целым рядом антибуддийских декретов было закрыто и ликвидировано около 4600 буддийских монастырей и храмов. Борьба трех основных религиозных систем Китая: буддизма, даосизма и конфуцианства — продолжалась, и в XIII в. буддизм был вновь объявлен государственной религией империи. В последующем он выступал в качестве оппозиционного официальному конфуцианству учения. Буддизм оказал огромное влияние на китайскую культуру — на живопись, литературу, архитектуру. Во многом благодаря буддизму в Китае оформился новый тип конфуцианства — неоконфуцианство.

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

***Буддизм
в нишей стране***

На территории нашей страны буддизм исповедуют в республиках Бурятия, Калмыкия и Тыва, где распространен ламаизм школы гелукпа. Народами, населяющими эти регионы, буддизм (тибетский) был воспринят в разные периоды Средневековья (в частности, калмыками с XV в., бурятами с XVIII в.). Тогда как в теоретической части российский буддизм развивался в русле канонических трудов тибетской школы гелукпа, практическая сторона явила собой синтез тибетской религиозной культуры с традициями кочевой культуры. Это проявилось во включении в буддийскую обрядность элементов традиционных народных верований и представлений. К специфике российского

буддизма следует также отнести отсутствие института «перерожденцев» (тулку), развитость системы кочевых и полукочевых храмов и монастырей (хурул, дацан), огромное влияние Далай-ламы.

В XIX в. буддизм в России представлял собой развитую религиозную систему. Буддийские монастыри, если они были стационарными, владели значительными земельными угодьями, скотом. При монастырях действовали богословские и медицинские школы, развивались книгопечатание, иконопись (танкопись), культовое зодчество.

В советское время буддизм понес значительные потери, он находился фактически под запретом.

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

Кроме указанных районов традиционного распространения буддизма, все больше общин разных направлений махаяны и хинаяны образуется в различных городах и местностях страны. Крупнейшие из них находятся в Москве и Санкт-Петербурге. Россию в последние годы регулярно посещают видные проповедники и деятели, в частности, тибетского буддизма: Далай-лама, ряд известных римпоче (перерожденцы высокого ранга).

Глава IX

ХРИСТИАНСТВО

1. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА

Общественно-исторические условия возникновения и распространения христианства

Христианство возникло в Палестине в I веке нашей эры, находившейся после завоеваний Помпея в составе Римской империи. Население Палестины, особенно области в центральной части — Самарии, было пестрым по этническому составу. Переселенцы приносили с собой элементы своей культуры, своих религий. Помимо греко-римского влияния, следует отметить и влияние иных культур.

Палестинские евреи, пережившие вавилонское, персидское и македонское владычество (6—2 до н. э.), правление иноземных династий Птолемея и Селевкидов, на короткое время добиваются политической независимости. Со 140 г. до н. э. независимой Иудеей правят цари-первосвященники маккавейской (хасмонейской) ди-

настии, которая не только увеличивала территорию страны, но активно стремилась иудаизировать население. В 63 г. до н. э. римский полководец Гней Помпей ввел в Иудею войска. Страна, присоединенная к провинции Сирии, стала частью Римской империи. В 6 г. н. э. Иудея и Самария были лишены остатков самоуправления. Правление теперь осуществлялось непосредственно римским наместником. Синедрион — совет, состоящий из жрецов и представителей знати во главе с первосвященником, был существенно ограничен в правах и находился под полным контролем римлян.

Утрата политической самостоятельности воспринималась частью населения Палестины как трагедия. В политических событиях был усмотрен религиозный смысл. Распространилась идея божественного возмездия за нарушение заветов отцов, религиозных обычаев и запретов. Эти настроения усиливали позиции еврейских религиозных националистических группировок хасидеев (правоверные иудеи), фарисеев (отделенные). Фарисеи выступили за чистоту иудаизма, против контактов с чужеземцами, за соблюдение внешних норм поведения, что привело к обвинениям их в ханжестве. Это нашло отражение в тексте Нового Завета. По своему социальному составу фарисеи принадлежали в основном к средним слоям городского населения (торговцы, ремесленники, учителя в синагогах).

В конце I в. до н. э. — начале I в. н. э. появляются радикальные движения zelотов и сикариев. Будучи представителями в основном социальных низов и маргинальных элементов, они выступили за вооруженную борьбу с Римом и местной знатью. Вместе с фарисеями zelоты и сикарии принимали участие в антиримских войнах 66—70 и 132—135 г.

Среди иудеев окраины и диаспоры, а также представителей социальной верхушки преобладали примирительные, терпимые к иной культуре взгляды. Эти настроения выражала партия саддукеев. Саддукеи полагали необходимым соблюдение установлений, записанных в Библии, не признавая никаких устных учений и дополнений, однако воспринимали эллинистическую культуру, поддерживая римлян.

Недовольство иноземным владычеством, мало считавшимся с местными традициями и религиозными святынями, разочарования, вызванные подавлением антиримских восстаний, нарастание социального и имущественного расслоения и внутренних противоречий порождали настроения неуверенности, апатии, бесперспективности, мистических ожиданий. В I в. н. э. в Палестине появляется большое количество бродячих проповедников, возвещавших скорый приход спасителя, мессии (машиах), «помазанника божия», который спасет народ и станет «царем иудейским». Распространяются различные религиозные течения, среди которых община эссенов (эссеев) обладала чертами, которые впоследствии оказались присущими и ранним христианам. О несомненной близости первоначального христианства иудейской общине эссенов свидетельст-

вуют найденные в 1947 г. свитки в районе Мертвого моря. Общность мировоззренческих принципов у эссенов прослеживается в мессианизме — ожидании скорого пришествия Учителя праведности, в эсхатологических представлениях, в истолковании идеи греховности человека, в обрядности, в организации общин и отношении к собственности.

Эссены называли себя нищими, новым союзом с Богом, новым заветом, подчеркивая свою оппозиционность жречеству. В общинах проповедовалось равенство членов, существовала общность имущества (в некоторых — общий фонд, но не общее имущество). Члены общины трудились, изучали тексты, совершали обряды.

Процессы, происходившие в Палестине, в целом были подобны процессам, происходившим в других частях Римской империи. К I в. н. э. Римская империя включила в свой состав почти весь эллинистический мир. Она оказывала огромное политическое и культурное влияние и на народы, не входившие в число подданных римского императора: парфян, армян, германцев, франков, саксов, алеманов, готов, славян. Империя систематически грабила покоренные народы и страны посредством налогов, собираемых откупщиками (римляне от налогов были освобождены). Поборы вызывали протест. Необходимо было держать население в повиновении. В Рим поступали дешевые рабы из стран Средиземноморья. Участие свободного населения в войнах, конкуренция рабского труда в латифундиях, наполнение рынка дешевыми и качественными товарами из покоренных стран — все эти факторы способствовали разорению римских ремесленников, постепенному исчезновению свободного крестьянства. Богатства и земельные владения сосредотачивались в руках отдельных лиц. Обострялись противоречия между рабами и свободными, между римскими гражданами и подданными провинций, между потомственной знатью и обогатившимися всадниками. I в. н. э. был временем укрепления и развития новой политической формы — империи, опирающейся на войска, провинциальную знать и бюрократический аппарат управления, зависимый только от императора. Кризис античных порядков и становление новых социально-политических реалий переживались людьми болезненно. Процесс замены национальных государств мировой империей, одинаково чуждой всему этнически пестрому населению, вызывал переживание человеком своей беспомощности, незащитности перед государственной машиной. Все эти процессы обуславливали потребность найти выход из кризисной ситуации, обрести спасение от мира зла. Возрастал интерес к магии, гаданиям, мистической практике сирийско-персидских и иных восточных религий. Популярными становятся культы Митры, Исиды, Осириса, Сераписа, орфические дионисийские мистерии и др.

Тяжелые последствия экономического и политического кризиса стимулировали появление в Малой Азии и других областях империи множества различных объединений, товариществ — так называе-

мых «коллегий». Люди объединялись на основе единой профессии, общественного положения, соседства и т.д. Члены союзов оказывали друг другу поддержку, имели общую кассу, устраивали собрания. Возникали землячества и религиозные союзы, призванные отправлять культ богов по обычаям родной страны или данной местности. Таким образом, для будущих христианских общин уже имелись готовые, легальные (союзы были запрещены только при Траяне) формы существования.

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

Как ясная и понятная форма социального протеста против бесчеловечных общественных порядков христианство быстро превращалось в мощное идейное течение, остановить которое не могла уже никакая сила.

*Идейные предшественники
христианства*

Христианская апологетика утверждает, что христианство не создано людьми, а дано человечеству Богом. Однако сравнительная история религиозных учений свидетельствует о том, что христианство при своем возникновении не было свободно от религиозных, философских, этических и иных влияний.

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

В христианстве были переосмыслены идеи иудаизма, такие как монотеизм, мессиянство, эсхатология, хилиазм. Интерпретируя библейские ветхозаветные тексты, богословы разработали христианские представления о провиденциализме, креационизме, трансцендентности и непостижимости Бога, благодати, избранничестве и др.

На становление христианского мировоззрения существенное влияние оказала античная философская традиция. В философских системах стоиков, неопифагорейцев, Платона и неоплатоников, частично, в аристотелизме были выработаны мыслительные конструкции, понятия и даже термины, переосмысленные в новозаветных текстах, в трудах богословов.

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

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

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

Христианству были созвучны установки Сенеки о скоротечности и обманчивости чувственных удовольствий, забота о других людях, самоограничение в пользовании материальными благами, недопущение разгула страстей, губельных для общества и человека, скром-

ность и умеренность в повседневной жизни. Ему импонировали и сформулированные Сенекой принципы индивидуальной этики. Личное спасение предполагает строгую оценку собственной жизни, самоусовершенствование, обретение божественного милосердия.

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

*Споры о личности
основателя христианства*

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

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

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

один из известных ему проповедников по имени Иисус, хотя в описании Флавия и не говорится о совершаемых Христом чудесах и его воскресение описывается не как факт, а как один из многочисленных рассказов на эту тему.

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

*Преобразование христианства
в государственную религию
Римской империи*

Первоначально христианская идея о том, что Иисус есть мессия и Сын Божий, была обращена, по-видимому, только к иудеям и лишь отчасти к эллинам и другим «язычникам». Однако ортодоксально настроенные иудеи восприняли ее негативно, а жрецы и власти активно противодействовали этой проповеди. В то же время христианские идеи привлекали представителей социально обездоленных слоев населения, независимо от этнической и религиозной принадлежности. В первоначальных иудео-христианских общинах велись споры об аскетизме, об употреблении в пищу идоложертвенных жертвоприношений, о принципах брачных отношений, об обрезании и т. д.

Христианский прозелитизм был во многом подготовлен существовавшей практикой иудейского прозелитизма. Еврейское расселение (диаспора) в Римской империи за пределами Палестины было обширным, общины были сплоченными, организованными, между ними поддерживались постоянные связи. Еврейские синагоги в Риме в качестве допускаемых государством коллегий вследствие веротерпимости государства имели важные права: свободу культа, право суда над своими членами, иметь собственное имущество и свободно им распоряжаться. В иудейские общины диаспоры привлекались и не евреи, это было возможно, так как в них допускалось использование греческого языка в религиозной практике. Наряду с полным переходом в иудаизм, предполагавшим совершение обрядов обрезания и прочих, допускалось неполное соблюдение всех обрядов иудаизма. В иудео-христианских общинах обрядность была еще более упрощена.

Первоначальное христианство существовало в виде разнородных общин без всякой организации (управляемые «Святым Духом»), или организованных, ведущих борьбу друг с другом и с общинами внешними идейными конкурентами. Борьба между общинами была обусловлена многими причинами, в том числе противоречивостью религиозных взглядов и форм их выражения. Раннехристианские общины не знали догматики и культа позднейшего христианства.

Общины не имели специальных мест для проведения богослужений, не знали таинств, икон. Единственное, что было общим для всех общин и всех группировок, — это вера в добровольную искупительную жертву, принесенную раз и навсегда за грехи всех людей посредником между Богом и человеком.

По мере распространения христианства к нему присоединяются все более широкие слои населения. В составе первоначальных христианских общин преобладали представители низших слоев общества — рабы, вольноотпущенники, нищие и т.д., а образованные и выходцы из состоятельных слоев были исключением. С конца I века, на протяжении II—III веков в общинах увеличивается число людей сенаторского и всаднического звания. Участие в христианском движении знати и образованных людей сказалось на изменении его характера. Нарастает тенденция устранения из христианства всякого радикализма, призывов к недовольству существующими порядками. Примирение с римскими властями возможно было не только на пути проповеди непротивления, но и на пути отрыва от иудаизма, преследовавшегося в ходе подавления и после подавления иудейских восстаний 66—73, 114—115, 132—135 гг. Одновременно учение интеллектуализируется. Стремление осмыслить постулаты веры приводило к размежеванию последователей христианства, появился ряд иных, чем первоначальное христианство течений. Это — маркионизм, монтанизм, новатианство, докетизм и др. В борьбе этих течений постепенно складывался прообраз будущей христианской догматики.

Представители образованных и зажиточных слоев стали занимать руководящие позиции в общинах. Состоятельная часть христиан сосредоточивает в своих руках управление имуществом, руководство богослужебной практикой. Появляется клир: управление от харизматиков (пророков, дидаскалов — учителей, принадлежащих к данной общине) и еkkлeсии (собрания всех членов общины) переходило к единовластному правлению епископов, диаконов, пресвитеров, митрополитов. Организация нарождавшейся церкви все больше тяготела к централизации, центральная община и ее руководитель начинают главенствовать над другими общинами. В частности, римская община постепенно возвышается над прочими общинами западной части империи. Должностные лица, образующие клир, вначале избиравшиеся на определенный срок, стали избираться пожизненно.

В Римской империи существовал культ гения императора. Отказ принести жертву перед статуей императора рассматривался как проявление политической неблагонадежности. Поскольку христиане зачастую отказывались совершать этот ритуал, они подвергались гонениям — при императорах: **Траяне** (53—117), **Марке Аврелии** (121—180), **Септимии Севере** (146—211), **Валериане** (ок. 193—ок. 260), **Диоклетиане** (245—316) и др.

Ореол мученичества способствовал популярности христианства и сплочению христиан. Многие бежали от преследований в пустыню. Именно в это время появляется христианское монашество.

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

Императорская власть, в свою очередь, ощущала острую необходимость дополнить мировую империю мировой религией. Попытки превратить в таковую одну из национальных религий, в частности римскую, успеха не имели. Нужна была новая религия, понятная всем народам империи. Былые гонения христианства в начале IV в. сменились активной поддержкой новой религии. Император **Константин** (ок. 285—337) в 312 году издает Миланский эдикт, положивший начало превращению христианства в государственную религию Римской империи. В 325 г. ставший полновластным императором Константин обеспечивает свободу христианству во всей Римской империи и равноправие с иными религиями страны.

Последняя попытка «реставрации» национальной римской религии была осуществлена императором **Юлианом** (332—363), за это он получил от христиан прозвище «Отступник». Эта попытка провалилась, христианство все увереннее занимало позиции государственной религии Римской империи. Император **Феодосий** в 391 г. издал эдикт, запрещающий «языческие» культы, после чего активное наступление на прежние религии принимает масштабный характер. Было разрушено главное святилище греков — знаменитый храм Аполлона в Дельфах, уничтожен храм Сераписа в Александрии с богатейшей по собранию библиотеккой. При преемниках Феодосия были ликвидированы римские жрецы, сожжены Сивиллины книги — одна из религиозных и национальных святынь Рима. Датой окончательного уничтожения «язычества» на земле прежней Римской империи в церковной традиции считается 529 год, когда император **Юстиниан** (ок. 482—565) приказал закрыть Афинскую высшую школу — центр распространения античного философского и научного наследия, а св. Бенедикт (480—543) уничтожил последнее «языческое» святилище Аполлона на Кассинской горе и основал там христианский монастырь.

*Формирование
Нового Завета
и возникновение
христианского богословия*

Христианское вероучение основывается на Священном Писании — Библии и Священном Предании — творениях отцов церкви, определениях Вселенских соборов. Однако раннее христианство этих источников не имело. Существовала длительная устная традиция распространения христианства путем проповедей, рассказов, «благовествования».

Первыми жанрами нарождавшейся христианской литературы были откровения (записи видений, предвещавших конец света), послания (письма сторонникам учения, предназначенные разрешать частные вопросы, поддерживать вероучительное единство между рассеянными общинами), записи поучений и высказываний первых проповедников, преданий об Иисусе и апостолах. Постепенно писаний становилось все больше и больше.

В первые века в разных общинах появлялись различные евангелия, деяния отдельных лиц. Известны сочинения того времени: евангелия Петра, Андрея, Варфоломея, Луки, Иоанна, два евангелия Фомы, разные версии Евангелия от Матфея, так называемое «Евангелие Истины». Были евангелия, именовавшиеся по названиям групп, в которых они почитались: евангелия назореев, эбионитов, евреев. Существовали также и иные книги: Апокалипсис Петра; послания Павла к лаодикийцам, александрийцам и переписка его с Сенекой, Петрово проповедание, Учение 12 апостолов («Дидахе»), «Пастырь» Гермы, принадлежащий к жанру откровений, и др.

Перед клиром встала необходимость произвести отбор сочинений, которые могли почитаться как священные, подлинные. Отбор книг продолжался длительное время.

Император Константин, стремившийся разобраться в междоусобной борьбе христиан, потребовал от епископов составить перечень священных книг, чем ускорил процесс работы над каноном. Целью Константина было объединение церкви на основе единого учения и централизованного управления, соответствовавшего централизованному управлению империей. Но только много позже смерти императора Константина на Лаодикийском соборе 363 года был установлен перечень канонических произведений для всех общин. Окончательно же список книг Нового Завета был утвержден на Карфагенском соборе в 419 году.

Произведения, включенные в состав Нового Завета: 4 Евангелия (от Матфея, от Марка, от Луки и от Иоанна), Деяния апостолов, 21 послание апостолов (автором 14 посланий считается Павел, остальные 7 посланий, согласно традиции, написаны: Иаковом — 1 послание, Петром — 2 послания, Иоанном — 3 послания и Иудой — 1 послание) и Апокалипсис (Откровение) Иоанна. Они почитаются христианами как боговдохновенные и священные. Все остальные произведения были отнесены в церковной традиции к числу апокрифических.

Во II — III вв. в числе христиан появляется большое количество людей образованных, воспитанных на литературной традиции эллинистического мира. Время поставило перед ними задачи осмысления христианского вероучения в целостном виде и на более глубинном уровне. Интенсивное распространение христианства,

рост его популярности и меньшая замкнутость сделали актуальной его апологию (защиту, обоснование).

Необходимо было также отмежеваться от иудаизма, национальных религий, философии и тех учений, или идейных направлений, распространенных в эту эпоху, которые представляли собой сплав восточных религий, аллегорических толкований мифов и античной философской мысли. Особенно острой критике христианские авторы II—III вв. подвергали дуалистические учения гностиков и манихеев. Сочинения апологетов отличаются от позднейших богословских произведений, поскольку догматика еще не выработана и традиция не установилась.

Постепенно формируются богословские школы. Христианские богословы для более глубокого обоснования учения пользовались и светскими науками, и философией. Особенно большое значение в становлении и развитии богословия имели Александрийская и Антиохийская школы. Александрийская школа, представителями которой были **Климент** (ум. в 216 г.), **Ориген** (ок. 185—254), **Афанасий** (293—373), **Евсевий Кесарийский** (ок. 260—340), прославилась аллегорическим методом толкования Священного Писания, привлечением идей и методов из философского арсенала (в особенности платонизма и неоплатонизма) к богословской экзегезе. Антиохийская школа, к которой принадлежали **Лукиан** (220—312), **Кирилл Иерусалимский** (315—386), **Иоанн Златоуст** (347—407) и др., сформулировала отвергающую иносказание рационалистическую экзегетику с использованием аристотелевской логики, методов исторического и грамматического толкования Писания. Борьба школ способствовала развитию христианской догматики.

В основном христианская догматика складывается в период IV—VI вв. Формирование и окончательное утверждение догматов происходило на церковных соборах.

Важная роль в процессе выработки догматических «формул» принадлежит каппадокийским богословам IV в. **Григорию Назианзину** (ок. 330—ок. 390), **Василию Кесарийскому** (ок. 330—397), **Григорию Нисскому** (ок. 335—394). Большой вклад в развитие христианского богословия внесли также Отцы западной церкви, такие как **Амвросий Медиоланский** (ок. 340—397), **Иероним Блаженный** (340/350—420), **Августин Аврелий** (354—430), **Григорий Великий** (ок. 540—604) и др.

*Внутрицерковная борьба
за утверждение
христианского вероучения
и культа*

Ни один из христианских догматов не появлялся сразу в законченном виде, а после того, как основные догматы были канонизированы, дискуссии вокруг их содержания не прекратились. На соборах и вне их между различными группами велись острые христологические споры. Борьба концентрировалась вокруг

трех главных догматов: триединства Бога, воплощения и искупления.

В 325 году в Никее собрался I Вселенский собор христианских церквей по инициативе и под председательством императора Константина. Центральной темой собора была полемика с александрийским пресвитером **Арием** (256—336) и его последователями. Арий утверждал, что Бог Сын не единосущен Богу Отцу. Никейский собор осудил учение Ария и поддержал учение выступавшего на соборе **Афанасия Александрийского** (293—373). Собор установил понимание догмата, в соответствии с которым Бог определяется как единство трех лиц (ипостасей), где Сын, вечно рождающийся от Отца, единосущен Отцу, есть истинный Бог и самостоятельная личность. Таким образом, после долгих и упорных споров победило так называемое «омоусианство», нашедшее свое выражение в Никейском Символе Веры. Но термин «омоусиос», прошедший на Соборе по настоянию Константина и под влиянием западных отцов, не всеми был признан. На Востоке возобладала партия, во главе которой стоял **Евсевий Никомидийский** (IV в.) с 338 г. епископ Константинопольский. На протяжении нескольких лет был составлен ряд вероисповедных формул, отклоняющих термин «омоусиос». Признавались варианты: «единая ипостась» Отца, Сына и Духа; «подобный во всем» Сын Отцу. Группа сторонников антиохийского диакона **Азция** (ум. в 367 г.) и епископа **Кизического Евномия** (ум. в 398 г.) выдвинула формулу: «Сын не подобен Отцу» — «аномеиос». Сторонники этой формулы получили название «аномеев» или «евномиан». Последователи Василия епископа Анкирского (IV в.) противопоставили аномеям свой вариант формулы и термин «омиусиос» — «подобосущий». Сторонников Василия стали называть «омиусиане». Епископы Урзаций и Валент, стремясь добиться церковного единства и согласия, предложили совсем исключить термин «усия» (сущность) и выдвинули формулу: «омеиос» — Сын «подобен» Отцу, отчего сторонники этой позиции получили название «омиев». Эту формулу можно было понимать как «подобен во всем, и по сущности», так и «подобен во всем, кроме сущности». Борьба направлений продолжалась длительное время. Только на II Вселенском Константинопольском соборе в 381 г. под давлением императора Феодосия был окончательно утвержден догмат о единосущности Бога Отца и Бога Сына.

Кроме ариан, на Константинопольском соборе был предан проклятию еще ряд ересей: евномиане, аполлиариане, антитринитариане, духоборы и др. Евномиане отказывались считать Христа Богом, они признавали его лишь высшим сотворенным существом. **Аполлинарий Лаодикийский** (ок. 305—ок. 380) полагал, что у воплотившегося Христа тело и душа были человеческими, а дух — Логос Божий. Не следует приписывать Христу свойственных человеческо-

му духу свободы и изменяемости, это вносило бы неуверенность в деле спасения. Антитринитарии (монархиане) выступали против идеи Троицы. Монархиане-модалисты, следуя учению Савеллия (III в.), полагали, что Отец, Сын и Дух являются несамостоятельными лицами, а лишь модусами проявления единого Бога. Монархиане-динамисты, возглавляемые Антиохийским епископом Павлом Самосатским (III в.), учили, что Лица в Троице, не имея личного бытия, представляют собой силы Божества.

С 60-х годов IV в. стоял вопрос о статусе Святого Духа, породивший множество несогласных друг с другом богословских направлений, например духоборы (македониане) не сопричисляли Святого Духа по Божеству к Отцу и Сыну.

На Константинопольском соборе была принята новая редакция Никейского Символа Веры, в которой учтены результаты многолетних дискуссий по тринитарным, пневматологическим и христологическим вопросам. Впоследствии этот Символ Веры получил наименование Никео-Царьградского; его текст:

«1. Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым.

2. И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, Иже от Отца рожденнаго прежде всех век, Света от Света, Бога истинна от Бога истинна, рожденна, несотворенна, единосущна Отцу, Имже вся быша.

3. Нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с Небес, и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечшася.

4. Распятого же за ны при Понтийстем Пилате, и страдавша, и погребенна.

5. И воскресшаго в третий день по Писанием.

6. И возшедшаго на Небеса, и сидяща одесную Отца.

7. И паки грядущаго со славою судити живым и мертвым, Его же Царствию не будет конца.

8. И в Духа Святаго, Господа, Животворящаго, Иже от Отца Исходящаго, Иже со Отцем и Сыном спокланяема и славима, глаголавшаго пророки.

9. Во Едину Святую Соборную и Апостольскую Церковь.

10. Исповедую едино Крещение во оставление грехов.

11. Чаю воскресения мертвых

12. и жизни будущаго века. Аминь»*.

Церковные споры, однако, продолжались. По мере разработки христианской проблематики, богословы сталкивались с необходи-

* Цит. по: Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Составлен митрополитом Филаретом (Дроздовым). Переиздание. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1995. С. 15.

мостью прояснения элементов вероучения, становящихся все более многочисленными.

Помимо вопросов о тождественности Божеству Лиц Троицы, встали вопросы о том, что означает «человеческое» в Иисусе Христе, как нужно понимать соединение Божества и человечества в нем. В начале V столетия острый спор разгорелся вокруг догмата боговоплощения. Догмат обсуждался на III и IV Вселенских соборах. Часть духовенства, возглавляемая Константинопольским патриархом Несторием (ум. ок. 450), отстаивало идею полного обособления и разграничения двух самостоятельных природ в Христе. Во главе противников Нестория стояли Кирилл Александрийский (ум. в 444 г.), папа Целестин (V в.), иерусалимский патриарх. Обоснованию и защите догмата боговоплощения было уделено основное внимание на третьем — Ефесском (431) — Вселенском соборе, утвердившем шесть правил по защите этого догмата. Собор нашел следующую формулировку: «Два естества — Божеское и человеческое — соединены во Христе нераздельно и неслиянно».

На IV — Халкидонском (451) — Вселенском соборе главное внимание было уделено обоснованию догмата искупления и боговоплощения. Возглавляемые Константинопольским архимандритом Евтихием (V в.) и поддерживающим его Александрийским патриархом Диоскором (V в.), монофизиты (одноестественники) учили, что в Иисусе человеческое естество поглощено божественным, и потому признавали в нем только одну божественную природу. Монофизитство было поддержано императором Феодосием II (401—450) и Эфесским «разбойничьим» собором 449 года. После смерти Феодосия II императрица Пульхерия и ее соправитель Маркиан (V в.) приняли сторону противников Евтихия и Диоскора. Халкидонский собор утвердил догмат воплощения, согласно которому Христос должен рассматриваться и как истинный Бог, и как истинный человек; вечно рождаясь по Божеству, он родился от Девы Марии по человечеству, Божество и человечество соединились в нем как в едином лице неслиянно и неизменно (против монофизитов), нераздельно и неразлучно (против несториан). Одновременно императором Маркианом были изданы законы, жестоко карающие всех, кто отказывался признать этот догмат. Было приказано отправлять монофизитов в заточение или изгонять; сочинения их сжигать, а за распространение их казнить. Евтихий и Диоскор были сосланы.

Монофизитство становится знаменем сепаратистских устремлений различных групп как внутри постепенно разлагающейся империи, так и в церковном движении. Обострение религиозных споров происходит на фоне борьбы за главенство Александрийской, Константинопольской и Римской церквей. Идея образования незави-

симых церковных государств находила по разным причинам отклик у правителей и у народов. Смуты и мятежи христианского мира V—VI веков часто принимали религиозную окраску.

Как собственно религиозное течение монофизитство распалось на ряд направлений (севериане, юлианисты, яковиты и др.), в VII веке появившееся религиозное течение монофелитства генетически связано с монофизитством. Монофелитством называют учение о том, что в Христе при наличии двух естеств существует только одна воля (греч. «телема»). Эту идею обосновывали епископ Фазиса в Колхиде Кир (ум. в 641 г.) и Константинопольский патриарх Сергий (VII в.). Монофелитство было поддержано императором Ираклием, считавшим возможным при помощи этого учения добиться церковного единства и воссоединить отделившихся монофизитов Египта, Сирии и Армении. Подвергнутое критике **Максимом Исповедником** (582—662) и **Софронием Иерусалимским** (ум. в 641 г.) как скрытое монофизитство, монофелитство было окончательно осуждено на VI Вселенском (Константинопольском) соборе в 680—681 году.

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

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

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

*Разделение
христианских церквей*

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

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

Но дело не ограничивалось только разделением христианских церквей. Отдельные из них отказывались признавать решения Вселенских соборов и утвержденную ими догматику.

В середине V века часть духовенства не согласилась с решениями Халкидонского собора. С этого времени было положено начало образованию так называемых «нехалкидонских» церквей, поставивших себя в особое положение по отношению к ортодоксальному христианству. Это Армянская, Коптская, Малабарская, Эфиопская, Иаковитская, Абиссинская церкви.

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

2. ПРАВОСЛАВИЕ

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

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

В административном отношении автокефальные церкви подразделяются на экзархаты, епархии, викариатства, благочиния, прихо-

ды. Кроме того, у ряда автокефальных церквей имеются миссии, благочиния, подворья при других православных церквях.

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

**Возникновение
православия**

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

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

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

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

несмотря на то, что Византии угрожали сельджуки, а Риму — новая сила: норманны.

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

*Принятие христианства
Киевской Русью*

Образование самостоятельных православных церквей началось в первые века возникновения христианства. В III в. выделились Александрийская и Антиохийская церкви (Сирия, Ливан), затем Иерусалимская. В V в. ведущее положение приобретает Константинопольская церковь. В конце III в. восточное христианство приняла Армения, в IV в. — Грузия, в IX в. — Моравия и Болгария.

Принято считать, что христианство (православие) становится государственной религией Киевской Руси в 988 г. В летописях приводится рассказ, как князь **Владимир Святославич** (Владимир Святой) (ум. в 1015 г.), принявший ранее сам крещение по восточному обряду вместе с дружиной и ближними боярами, в этом году совершил массовое крещение жителей Киева в Днепре. Реально появление христианства на территории Киевской Руси состоялось ранее. Христианами становились киевские купцы, торговавшие с Византией, воины, посещавшие христианские страны. Принимали крещение киевские князья Аскольд, Ольга.

Чтобы понять причины принятия православия Киевской Русью, необходимо учитывать исторические обстоятельства X века. В середине X века Киевская Русь была сильным феодальным государством с высоким уровнем развития ремесла и торговли, духовной и материальной культуры. Упрочению новой общественной системы, а вместе с тем и централизованной великокняжеской власти не мог способствовать родоплеменной политеизм, он утратил способность быть социальным интегратором и регулятором. Все древнеславян-

ские боги скроены по племенным масштабам. Нужна была объединяющая идея единого Бога. Русь нуждалась в религии с единым, лишенным этнических различий Богом, свободным от родоплеменных традиций. Этим требованиям и соответствовали христианские представления о Боге.

Необходимость новой религии диктовалась и рядом международных причин. Русь поддерживала постоянные контакты с Византией, Западной Европой, где уже господствовало христианство. Для упрочения подобных контактов нужна была и общая идейная платформа. Киевская Русь имела более тесные торговые и культурные связи с Византией. Великокняжеской верхушке импонировало подчинение церкви светской власти, возможность совершать богослужение на родном языке.

Киевский князь Владимир I Святославич был выдающимся реформатором: провел административную, религиозную, фискальную, военную и другие реформы. При принятии христианства он проявил понимание исторической необходимости, волю для осуществления нелегкой задачи, твердость в преодолении сопротивления.

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

Сопротивление христианизации, судя по летописным текстам, оказывалось «язычниками», предводительствуемыми волхвами, и при преемниках Владимира I как на территории Киевского княжества, так и в русских колониях (например, в Ростовских, Вятских, Вологодских землях). Так что неверно было бы представлять себе принятие христианства на Руси единовременной акцией.

После принятия христианства, уже при сыне Владимира **Ярославе Мудром** (ок. 978—1054), в Киеве была создана митрополия во главе с присланным греком митрополитом. Митрополия делилась на епархии во главе с епископами — в основном греками. До монголо-татарского нашествия Русская Православная Церковь насчитывала 16 епархий, включая Тмутараканскую, прекратившую свое существование в XII веке, когда Русь было отрезана от Приазовья. С 988 по 1447 годы Русская Православная Церковь находилась в юрисдикции Константинопольского патриархата, ее предстоятели назначались в Константинополе. Известны случаи утверждения на Киевской кафедре русских митрополитов, поставленных по выбору киевских князей, минуя Константинополь. В 1051 году предстоятелем Русской Православной Церкви стал пресвитер церкви великокняжеского села Берестова **Иларион** (XI в.), в

1147 году — смоленский епископ **Климент Смолятич** (XII в.). Церковные вопросы в пределах русской митрополии самостоятельно решались митрополитом Киевским при участии епископов. Уже при Владимире церковь стала получать «десятину» (1/10 от сбора дани, торговых и судебных поштин) и скоро превратилась в крупного феодала.

Благодаря материальной поддержке князей строятся церкви: Десятинная и церковь св. Василия в Киеве, Пресвятой Богородицы в Полоцке, Крестовоздвиженская в Переяславле. В 1037 году был заложен собор св. Софии — главный соборный храм в Киеве, построенный по образцу константинопольского. В 1050 году строится одноименный собор в Новгороде.

Появились монастыри, выполнявшие колонизационные, оборонительные, культурогенные и иные функции. Во время княжества Ярослава Мудрого в 1037 году были основаны монастыри святого Георгия (христианское имя Ярослава), святой Ирины (небесной покровительницы жены Ярослава). В 50-х годах XI века появляется самый значительный среди древнерусских монастырей Киево-Печерский монастырь (с 1598 года — лавра), основатели которого **Антоний** (ум. в 1073 г.) и **Феодосий** (ок. 1036—1074) Печерские считаются основоположниками русского монашества.

Уже с XII века церковные иерархии и князья начали борьбу за независимость русской церкви от Византии.

*Православная церковь
в Московском государстве*

В конце XIII в. митрополичья кафедра была перенесена во Владимир-на-Клязьме, а затем в 1325 г. митрополит **Петр** (ум. в 1326 г.) переносит ее в Москву. Постоянная военная угроза со стороны монголо-татар делала невозможным дальнейшее пребывание митрополита в Киеве, а князья Северо-Восточной Руси, в особенности московские Даниловичи, оказывали церкви всемерную поддержку, покровительство.

В XIV—нач. XVI вв. появляется большинство монастырей на Руси, это время расцвета русского монашества. Большую административно-политическую роль играли монастыри к югу от Москвы. Монастыри в северных землях стали центрами колонизации, они выполняли миссионерскую и просветительскую работу. В северных монастырях распространялась исихастская практика. Многие монастыри были основаны учениками Сергия Радонежского (ум. ок. 1391 г.).

В XV веке, накануне утраты Византией самостоятельности, Русская Православная Церковь фактически стала независимой от Константинопольского патриархата, когда в 1448 году без его согласия архиерейский Собор избрал митрополитом Московским Рязанского епископа **Иону** (ум. в 1461 г.). Однако официально новый

канонический статус Русской Православной Церкви был признан Константинополем значительно позже. В 1589 году по инициативе царя **Федора Иоанновича** (1557—1598) был собран поместный Собор с участием восточных патриархов, на котором избрали патриархом митрополита **Иова** (ум. в 1607 г.). В 1590 году Константинопольский патриарх **Иеремия II** (ум. в 1594 г.) созвал в Константинополе Собор, который признал патриаршество автокефальной Русской Православной церкви и утвердил за патриархом Московским и всея Руси пятое место в иерархии предстоятелей автокефальных православных церквей.

Самостоятельность и свобода от Константинополя означала одновременно все возрастающую зависимость Русской Православной Церкви от светской власти. Московские государи вмешивались во внутренние дела церкви, ущемляли ее права.

В XVI веке вопрос о соотношении церкви и власти становится одним из центральных в полемике нестяжателей и иосифлян. Сторонники **Иосифа Волоцкого** (ок. 1440—1515 г.) полагали, что церковь должна уступить государственной власти, закрывая глаза на необходимое зло власти во имя порядка. Сотрудничая со светским государством, церковь может направлять и использовать его силу в борьбе с еретиками. Участвуя в общественной жизни, занимаясь просветительской, попечительной, цивилизаторской, благотворительной деятельностью, церковь должна иметь на все это средства, для чего ей необходима земельная собственность — вотчины.

Нестяжатели (последователи **Нила Сорского** (1433—1508) и воложских старцев) считали, что задачи церкви исключительно духовные, поэтому церковная собственность должна быть лишь минимально необходимой. Нил Сорский выступал против дорогой утвари в храмах, говорил, что жертвовать нужно не церкви, а нищим. Монастыри же не должны иметь никакого богатства, земель; монахи в праве пользоваться лишь результатами своего труда. Нестяжатели считали также, что еретиков следует перевоспитывать словом и прощать, а не подвергать преследованиям и казням.

В споре нестяжателей и иосифлян победа осталась за иосифлянами. Это укрепило политические позиции церкви, но, одновременно, усилило ее зависимость от великокняжеской власти.

*Внутрицерковная борьба
в XVII—XVIII вв.*

Дальнейшее укрепление церковной организации было предпринято в XVII в. патриархом **Никоном** (1605—1681). Исправляя богослужебные книги и изменяя некоторые обряды (трехперстное крестное знамение вместо двухперстного и др.), Никон преследовал цель доказать ортодоксальность Русской Православной Церкви и ее неоспоримое преимущество перед всеми остальными христианскими церквями. Царь Алексей

Михайлович (1629—1676) поддержал реформы патриарха, а поместные соборы 1655 и 1656 гг. одобрили их. Но централизация церковного управления вызвала протест со стороны значительной части бояр и купечества, низшего духовенства и крестьянства. Началось брожение внутри церкви, приведшее к расколу.

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

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

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

В результате раскола образовалось две группы старообрядцев: поповцы (имели священников) и беспоповцы (священников заменили уставщики). В свою очередь, эти группы делились на множество толков и согласий².

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

Другое направление духовных христиан, возникшее также в середине XVIII в. в среде государственных крестьян, — духоборы. Они, как и молокане, отвергали монастыри и монашество, почитание икон и креста, официальные православные обряды и таинства. Порвав с православием, духоборы отказались брать в руки оружие, служить в армии. Они осуждали эксплуатацию человека человеком, выступали против имущественного неравенства, насилия. Основным вероисповедным документом духоборы считали не Библию, а

«Книгу жизни» («Книга жизни» — это собрание псалмов, сочиненных самими духоворами). Бог в «Книге жизни» толкуется как «вечное добро», Иисус Христос — как человек с божественным разумом. Как и молokane, духоворы ссылались на окраины России, преимущественно в Закавказье.

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

*Церковная реформа
XVIII в.*

Попытка патриарха Никона подчинить церкви светскую власть, учредив некую иерократию, получила в реформах Петра I исторический ответ, в ходе которого церковь была окончательно подчинена светской власти. «Симфония» сменилась прямым подчинением административным учреждениям имперской бюрократической машины.

Петр I (1672—1725) ликвидировал патриаршество, а в 1721 г. учредил Святейший правительствующий синод во главе с обер-прокурором, назначаемым императорским указом. Император контролировал деятельность Синода, Синод присягал ему на верность. Все вопросы церковной деятельности решались обер-прокурором. Фактически, через Синод император контролировал и жизнь Церкви. Церкви вменялось выполнять ряд государственных функций: руководство начальным образованием, запись актов гражданского состояния, наблюдение за политической благонадежностью подданных. Духовенство обязано было, нарушая тайну исповеди, доносить о замеченных им действиях, «клонящихся ко вреду государства».

*Русская
Православная Церковь
в Российской империи*

Екатерина II (1729—1796) продолжала политику секуляризации в отношении Церкви. Манифестом от 26 февраля 1764 года большая часть церковных земель была передана в ведение государственного органа — Коллегии экономии Синодального правления. Для монастырей были введены «Духовные штаты», поставившие монахов под полный контроль государства.

Уже при Петре I вводились серьезные ограничения для монастыря: число монахов сокращалось, обители закрывались. В правление **Анны Иоановны** (1693—1740) в 1734 году был издан закон, действовавший до 1760 года, об уменьшении числа монашествующих. Принимать в монахи разрешалось только отставных солдат и вдовых священников. Проводя перепись священников, правительственные чиновники выявляли постриженных вопреки указу, расстригали и отдавали в солдаты.

Начиная с конца XVIII столетия правительственная политика в отношении церкви меняется. Церкви возвращается часть льгот, имущества, монастыри освобождаются от некоторых повинностей, их число растет. Манифестом **Павла I** (1754—1801) от 5 апреля 1797 года император был объявлен главой Русской Православной Церкви. С 1842 года правительство стало выдавать казенное жалование священникам как лицам, находящимся на государственной службе.

В течение XVIII—XIX веков правительством был предпринят ряд законодательных и административных мер, ставящих православие в особое положение в государстве. При поддержке светских властей развивается православное миссионерство, укрепляется школьное духовное и богословское образование. Много сделал для становления духовного образования митрополит московский **Филарет** (Дроздов) (1783—1867). Во второй половине XIX века ведущие высшие духовные учебные заведения стали влиятельными центрами религиозно-духовной культуры.

Принципы российского православного миссионерства были заложены **Стефаном Пермским** (ок.1340—1396). Русские миссии, помимо христианского вероучения, несли грамотность и новые формы быта народам Сибири и Дальнего Востока. Православные миссионеры действовали в Америке, Китае, Японии, Корее. С 1801—1820 гг. миссию в Пекине возглавлял знаменитый востоковед-китаист **Иоакимф (Бичурин)** (1777—1853).

Развивались традиции старчества. Движение старчества связано с деятельностью **Паисия Величковского** (1722—1794), **Серафима Саровского** (1759—1839), **Феофана Затворника** (1815—1894), **Амвросия Оптинского** (1812—1891) и других оптинских старцев.

*Православная церковь
в новых
общественно-исторических
условиях*

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

В своих первых обращениях к духовенству и верующим Тихон призывал к укреплению веры, усилению нравственного воздействия

на общество, невмешательству в политические вопросы. Однако после опубликования Советским правительством декретов и постановлений о конфискации синодальной типографии, о расторжении браков и особенно «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» Тихон обнародовал ряд документов, осуждающих правительственные акты.

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

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

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

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

*Особенности
православного вероучения
и культа*

Православная церковь утверждает, что христианство в отличие от всех остальных религий представляет собой божественное откровение, которое и составляет основу православной веры. Оно опирается на совокупность догматов — неизменных истин, также являющихся результатом божественного откровения. Основные из таких догматов следующие: догмат троичности Бога, догмат боговоплощения и

догмат искупления. Суть тринитарного догмата такова. Бог — не только личное существо, но и духовная сущность, он выступает в трех лицах (ипостасях): Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой. Все три лица составляют единую Святую Троицу, нераздельную в своей сущности, равную в божественном достоинстве.

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

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

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

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

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

Краткое изложение основных догматов христианства, сформулированных на двух первых вселенских соборах, называется симво-

лом веры. Каждый христианин обязан знать его наизусть. Токование символа составляет основу «Православного катехизиса».

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

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

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

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

В настоящее время большинство церковных иерархов и рядовых священнослужителей стоят на позициях нового осмысления современных социально-экономических и общественно-политических проблем, возникающих в процессе развития и изменения нашего общества, ориентируют церковь на повышение нравственного потенциала человека.

Важным поворотным пунктом в истории Русской Православной Церкви стало празднование в 1988 году 1000-летия крещения Руси. С этого момента роль церкви в общественной жизни неуклонно возрастает. Этому способствует передача церкви государством ранее принадлежавших ей зданий и сооружений культового назначения. В числе переданных церкви сооружений такие крупнейшие архитектурные памятники, как Свято-Данилов монастырь — резиденция патриарха Московского и всея Руси, Оптина пустынь, Соловецкий комплекс, сотни других церквей и монастырей. За последние годы церквям переданы из государственных музеев, в том числе из музеев Кремля, священные реликвии. Возвращаются иконы высокой художественной ценности, колокола, книги. Активное и плодотворное сотрудничество церкви и государства в поддержании стабильности в стране стало заметным фактором российской общественно-политической жизни. После распада СССР Русская Православная Церковь осуществляет важную функцию поддержания духовной связи с соотечественниками, оказавшимися за пределами своей исторической Родины.

Процесс адаптации церкви к новым историческим условиям сопровождается значительными сложностями внутри- и внецерковного характера. Экономический кризис весьма отрицательно сказывается на финансовом положении церкви, активно ведущей реставрацию передаваемых ей храмов и строительство новых. Среди православных верующих, представляющих все слои российского общества, нет и не может быть единства взглядов на социально-экономические процессы, происходящие в стране. Резко обострилась борьба в сфере религиозных идей, что заставило церковное руководство поставить вопрос об активизации миссионерской деятельности на канонической территории Русской Православной Церкви. В новых независимых государствах церковь сталкивается с попытками раскола, предпринимаемыми самозваными группировками при поддержке ряда политиков этих государств.

Церковь возобновила причисление к лику святых не только церковных, но и выдающихся государственных деятелей, знаменитых представителей культуры. В частности, канонизированы Дмитрий Донской (1350—1389), Андрей Рублев (ок. 1360—1430), Максим Грек (ок. 1480—1556), митрополит Макарий (1482—1563), Паисий

Величковский (1722—1794), Ксения Петербургская (1732—нач. XIX в.), Игнатий Брянчанинов (1807—1867), Амвросий Оптинский (1812—1891), Феофан Затворник (1815—1894), патриархи Иов (ум. в 1607 г.) и Тихон (1865—1925) и др. Активизировалась учебная и издательская деятельность церкви. Увеличилось количество духовных учебных заведений, воскресных школ. Религиозные центры стремятся к повышению профессионального уровня духовенства, качественно-му обновлению подготовки священников в духовных учебных заведениях, требуют строгой ориентации на рост моральных и духовных качеств.

*Основы социальной
концепции*

13—16 августа 2000 года состоялся Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, на котором были приняты «Основы Социальной Концепции Русской Православной Церкви». Прежде не существовало официального церковного документа, в котором была бы сформулирована и систематизирована позиция Церкви по широкому кругу социальных проблем. Позиция ведущих представителей Церкви по некоторым острым вопросам современности выражалась, но она нуждалась в кодификации. Существовали труды отдельных православных богословов, философов, но они выражали частные мнения, а не официальную позицию Церкви. Впервые был принят базовый документ, в котором сформулирован принципиальный богословский ответ на проблемы современного социального развития и роли Церкви в решении этих проблем. Документ содержит положения по широкому кругу вопросов — экономических, политических, церковно-государственных, нравственных; говорится в нем также о вопросах здоровья, развития науки, культуры, образования и т. д.

В области экономической Церковь признает существование многообразных форм собственности — государственной, общественной, корпоративной, частной, смешанных форм. Авторы документа утверждают, что люди получают все земные блага от Бога. Церковь призывает верующих воспринимать собственность как дар Божий, данный для использования во благо себе и ближним. Подчеркивается, что каждый человек должен иметь достаточно средств для достойного существования. В то же время Церковь предостерегает от чрезмерных увлечений материальными благами, осуждает тех, кто обольщается земными заботами, богатством, житейскими благами.

В связи с проблемой собственности обсуждается хозяйственная, трудовая деятельность людей. С христианской точки зрения, труд сам по себе не является безусловной ценностью: труд становится добродетелью, когда он являет собой соработничество Господу и способствует исполнению Его замысла о мире и человеке. Труд не

богоугоден, если он направлен на служение эгоистическим интересам, а также на удовлетворение греховных потребностей духа и плоти. Отказ в оплате честного труда является не только преступлением против человека, но и грехом перед Богом. Вместе с тем Церковь призывает общество к справедливому распределению продуктов труда, при котором богатый поддерживает бедного, здоровый — больного, трудоспособный — престарелого.

В документе уделяется внимание вопросам современной политики. Констатируется наличие в обществе различных политических организаций, различных, порой противоречащих друг другу, политических убеждений. Разнодействующие интересы порождают политическую борьбу, которая ведется как законными и нравственно оправданными методами, так, подчас, и методами, противоречащими нормам государственного права, христианской и естественной морали. Церковь имеет свои задачи, проявляет заботу о единстве своих чад, о мире и согласии в обществе, вовлечении всех его членов в общий созидательный труд. Она допускает наличие различных политических убеждений среди ее епископата, клира и мирян, за исключением таких, которые ведут к действиям, противоречащим православному вероучению и нравственности. Признается невозможность участия Священноначалия и священнослужителей в деятельности политических организаций, в предвыборных процессах. Не допускается выдвижение кандидатур священнослужителей на выборах любых органов представительной власти всех уровней. В то же время, иерархия, священнослужители и миряне участвуют в народных изъяснениях путем голосования наравне с другими гражданами, а также могут публично выражать позиции по общественно-значимым вопросам. Мирянам рекомендуется участие в деятельности органов законодательной, исполнительной и судебной ветвей власти, политических организаций. Документ приветствует создание и существование христианских (православных) политических организаций, а также христианских (православных) составных частей более широких политических объединений.

Документ обращается и к рассмотрению национальных вопросов; говорится как о вселенском характере Церкви Христовой, так и о православном понимании патриотизма — с опорой на опыт русских и вселенских святых. Подчеркивается, что патриотизм православного христианина должен проявляться и путем участия в делах государственного управления. В качестве нормы церковной жизни утверждается принцип: в ходе межэтнических конфликтов Церковь не выступает на чьей-либо стороне, за исключением случаев явной агрессии или несправедливости, проявляемой одной из сторон.

Рассмотрен христианский идеал поведения народа и правительства в сфере международных отношений. Дана оценка принципам

суверенитета и территориальной целостности. Анализируются процессы экономической, политической и информационно-культурной глобализации. Говорится о необходимости формулирования общецерковной позиции, на основе которой будет строиться взаимодействие Церкви с международными организациями (ООН, Советом Европы и другими). Церковь высказывается по вопросам секуляризации и глобализации, международной экономики и политики. Выражено стремление к утверждению христианских ценностей в процессе принятия важнейших общественных решений как на национальном, так и на международном уровне. Церковь добивается признания легитимности религиозного мировоззрения как основания для общественно значимых деяний (в том числе государственных) и как существенного фактора, который должен влиять на формирование (изменение) международного права и на деятельность международных организаций.

Обосновывается с христианской точки зрения понятие справедливой войны, основные принципы нравственной правды в международных отношениях и критерии справедливости военных действий, отношение к методам ведения войны, к обращению с пленными и мирным населением противника.

Раскрыта православная точка зрения на современный кризис взаимоотношений человека с природой. Среди его непосредственных причин важнейшее место занимает «невиданный и неоправданный рост общественного потребления в высокоразвитых странах, где стремление к изобилию и роскоши стало нормой жизни». Основоположная же причина кризиса — это «грехопадение человека и его отчуждение от Бога». Выход из экологического тупика может быть основан лишь на духовном преображении личности.

Существенное внимание в документе уделяется проблеме церковно-государственных отношений. Дается богословское объяснение происхождения, природы, функций, целей государства. Взаимоотношения Церкви и светского государства должны основываться на принципе «взаимного невмешательства» Церкви и государства в дела друг друга. Провозглашается, что Церковь не связывает себя ни с каким общественным или государственным строем, ни с какой политической силой. Государство есть необходимый элемент жизни в испорченном грехом мире, где личность и общество нуждаются в ограждении от опасных проявлений греха, зла и в утверждении добра. Церковь не только предписывает своим чадам повиноваться государственной власти, независимо от убеждений и вероисповедания ее носителей, но и молиться за нее. Но если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и Его Церкви, а также к греховным деяниям, Церковь должна отказать государству в повиновении. В случае невозможности повиновения государственным законам и

распоряжениям власти церковное Священноначалие может вступить в прямой диалог с властью по возникшей проблеме; призвать народ применить механизмы народовластия для изменения законодательства или пересмотра решения власти; обратиться в международные инстанции и к мировому общественному мнению; обратиться с призывом к мирному гражданскому неповиновению.

Прослеживается двойственное отношение Церкви к принципу свободы совести. С одной стороны, его утверждение свидетельствует об утрате обществом религиозных целей и ценностей. С другой стороны, реалистически оценивая современное состояние общества, Церковь признает, что этот принцип оказывается одним из средств существования Церкви в безрелигиозном мире, позволяет ей иметь легальный статус в секулярном государстве и независимости от инаковерующих или неверующих слоев общества.

Социальная концепция предполагает ряд областей активного взаимодействия Церкви с государством на благо народа: миротворчество на международном, межэтническом и гражданском уровнях; забота о сохранении нравственности в обществе; духовное, культурное, нравственное и патриотическое образование и воспитание; дела милосердия и благотворительности; охрана, восстановление и развитие исторического и культурного наследия; здравоохранение; работа церковных и светских средств массовой информации; деятельность по сохранению окружающей среды; труды по профилактике правонарушений. Сформулированы основы деятельности Церкви по предотвращению преступности, которая берет начало в помраченной грехом человеческой душе. Церковь должна выполнять свою миссию среди заключенных и сотрудников правоохранительной системы. Утверждается тайна исповеди, вместе с тем даны рекомендации о действиях священнослужителя в случаях, когда на исповеди ему становится известно о намерении совершить преступление.

В документе высказывается забота о здоровье людей, идет речь об укреплении семьи, о развитии личности, о положении женщины. Высказана озабоченность проблемами демографического кризиса. Сформулирована официальная позиция Русской Православной Церкви по целому ряду биоэтических вопросов, таких как аборт, гомосексуализм, искусственное и экстракорпоральное оплодотворение, суррогатное материнство, клонирование человеческих существ и др. Рассмотрены также вопросы современной реаниматологии и помощи умирающим; при этом выражена ясная позиция Церкви о недопустимости так называемой эвтаназии, то есть намеренного умерщвления безнадежно больных, в том числе по их желанию.

В документе представлено богословское осмысление путей развития современной цивилизации, анализ взаимоотношения Церкви

и науки, Церкви и культуры, Церкви и светского образования, Церкви и светских средств массовой информации.

«Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» призваны служить руководством для канонических церковных учреждений в их взаимоотношениях с государственной властью, различными светскими объединениями и организациями, внецерковными средствами массовой информации. Предполагается, что по мере изменения государственной и общественной жизни, по мере появления в этой области новых проблем, требующих церковной оценки, социальное учение Церкви будет развиваться и совершенствоваться.

3. КАТОЛИЦИЗМ

Формирование католицизма

Католическое вероучение и Католическая Церковь формировались постепенно в лоне раннего христианства. Само понятие «католикос», в переводе с греческого означающее «вселенский», «всеобщий», впервые было употреблено епископом антиохийским Игнатием Богоносцем в середине II в. и впоследствии закрепилось за западным направлением христианства.

Еще задолго до окончательного разделения церквей (1054 г.) на западную и восточную деятельность Католической Церкви приобрела откровенно политический характер. В отличие от восточной церкви, всецело зависевшей от власти византийских императоров, Католическая Церковь сама превратилась в субъект мощной политической власти; после падения Римской империи под ударами варваров в IV—V вв. Католическая Церковь стала определять не только религиозно-духовную, но и всю общественно-политическую жизнь феодальной Западной Европы. Административная раздробленность этой части континента, отсутствие здесь единоличной светской власти, но главное — реальная мощь самой церкви — все это позволяло римским епископам проводить собственную политику, а именно: смещать одних князей-феодалов и ставить на престол княжеств-государств других, возглавлять военные крестовые походы под прикрытием освобождения гроба Христова из-под власти «неверных» и т. п.

Доктрина католицизма формировалась на основе произведений таких теологов, как **Тертуллиан** (ок. 160 — после 220), **Иринея** (130 — ок. 200), **Киприана** (201—258), **Амвросия** (ок. 339—397). Особенно плодотворными для идейного оформления католицизма оказались творчество и деятельность **Аврелия Августина** (354—430). Его значение для католицизма выразилось, прежде всего, в соединении в целостную систему разнородных идей и концепций. Учение Авгу-

стина о Боге — неоплатоновское, о грехе — манихейское, а метафизика повторяет основные положения философии Плотина.

Августин был создателем теократической концепции, согласно которой церковь является институтом, стоящим над всяким государством; церковь по всем параметрам отличается от государства и несопоставима с ним, и хотя она и не «Божий град», однако только она к этому граду человечество и ведет. Данный августиновский синтез был воспринят церковной иерархией и в течение восьми веков признавался официальным католицизмом в качестве единственно верной философско-теологической интерпретации христианства.

Огромную роль в деле идеологического обоснования устоев католицизма сыграл знаменитый схоласт **Фома Аквинский** (1225—1274). В XIII веке он выполнил ту же апологетическую по отношению к католицизму роль, что и его предшественник в V веке. В догматике причисленного впоследствии к лику святых **Фомы Аквинского** Католическая Церковь представала как божественная по своему происхождению иерархическая организация во главе с наделенным неограниченной властью Римским Папой.

Возрождение с его идеями свободомыслия и гуманизма, а затем и Реформация, инициированная Мартином Лютером в 1517 г., существенно ослабили позиции католицизма. Лютеранство, кальвинизм и англиканство потеснили католицизм на значительной части территории Германии, Швейцарии, Англии, Чехии, скандинавских стран. Реформации Католическая Церковь, мобилизовав все свои силы в религиозной, социальной и политической сферах, противопоставила Контрреформацию, итогом которой явился Тридентский собор (1545—1563). «Декреты Тридентского собора» и «Тридентское исповедание веры» подтвердили католический постулат о верховенстве папы в христианском мире и учение о чистилище — промежуточном месте пребывания душ умерших до решения их участи, а заодно осудили протестантское учение об оправдании верой и о Священном Писании как единственном источнике вероучения.

В Новое время и в эпоху Просвещения католицизму пришлось столкнуться с секуляризацией общественной и государственной жизни. В 1870 г. территория Папского государства, существовавшего с середины VIII в. и возглавлявшегося римскими папами, вошла в состав Италии. Однако в 1929 г. в результате соглашения между правительством Муссолини и Пием XI был создан новый международный центр католицизма — город-государство Ватикан.

Современный католицизм — крупнейшее и наиболее распространенное направление в христианстве (ок. 950 млн. последователей). Католическое вероисповедание широко распространено среди населения Италии, Испании, Бельгии, Франции, Австрии, Польши,

Словакии, Венгрии, Хорватии, Литвы, Восточной Латвии, Латинской Америки, США. На территории СНГ последователи католицизма проживают в основном в западных областях Украины и Белоруссии. С начала 1990-х гг. постоянно возрастает количество католических приходов и в России.

*Особенности вероучения
и культуры*

Если в средневековье термин «Католическая Церковь» употреблялся для того, чтобы подчеркнуть отличие западного (римского, латинского) христианства от христианства восточного (православного), то после Тридентского собора название «Римско-Католическая Церковь» должно было указывать также и на отличие римского христианства от реформированного в XVI в. христианства, т. е. от протестантизма.

Католическое вероучение основывается на Священном Писании и Священном Предании. Согласно католицизму, передача Богом Откровения завершилась вместе со смертью апостолов — учеников Христа, но оно, Откровение, и в наши дни может углубляться благодаря правильному его постижению. Епископ Рима, он же Римский Папа (греч. «паппас» — «отец»), являющийся, согласно католическому учению, наместником Христа на Земле и преемником обладающего ключами от рая святого Петра, а также коллегия епископов — наследников апостолов — совместно создают церковное учение, обладающее статусом «истинности». Этим Католическая Церковь обосновывает правомерность принятия главой церкви и соборами новых догматов и прочих дополнений и изменений, которые должны восприниматься так же, как и Откровение самого Бога.

Как и в православии, в католической ветхозаветной части Библии на 11 книг больше, чем в иудейском тексте (50, а не 39). Однако в то время, как православные включают эти 11 книг в качестве неканонических — душеполезных, но не «богодухновенных», католики приравнивают эти книги к остальным каноническим частям Ветхого Завета и признают их «богодухновенными». Все книги, включенные в латинский перевод Библии (Вульгата), рассматриваются в качестве канонических. Священное Предание представляет собой собрание решений церковных соборов (двадцати одного, в том числе 7 — состоявшихся до разделения церквей и остальных 14 — собственно Католической Церкви), сочинения отцов Церкви, послания римских пап и т. п. В целом католицизм относит к Священному Преданию значительно больше материалов, чем православие.

Признавая Никео-Константинопольский Символ Веры, принятый на вселенских соборах 325 и 381 гг., другие решения первых семи

общехристианских соборов, Католическая Церковь ввела ряд новых догматов. На Толедском соборе в 589 г. в символ веры она внесла добавление об исхождении Святого Духа не только от Бога Отца, но и от Бога Сына (лат. *filioque* — «и сына»); помимо своей направленности против распространенной на Западе ереси Ария (256—336), утверждавшего, что Сын Божий не только не равен Отцу, но является его творением, указанная особенность в трактовке взаимоотношения лиц Троицы должна была поднять авторитет главы Католической Церкви как наместника Христа на Земле.

Признавая основой спасения веру и добрые дела, католическое вероучение провозглашает церковь необходимым инструментом этого спасения. Вне церкви нет спасения, так как только церковь может восстановить утраченную вследствие первородного греха сверхприродную способность людей стремиться к высшей цели — Богу. Церковь может возместить эту утрату с помощью так называемой сокровищницы сверхдолжных дел, т. е. запаса добрых дел, совершенных Христом, Богородицей, святыми и праведниками; католические иерархи вправе распоряжаться совокупностью этих сверхдолжных дел по своему усмотрению и вменять их в заслугу грешным людям для их спасения. Данное учение, в свою очередь, способствовало разработке учения о чистилище. Догмат о чистилище был принят Флорентийским собором в 1439 г. и подтвержден в 1562 г. Тридентским собором.

Католический культ представляет собой узаконенную «Кодексом канонического права» (1983 г., книга IV — «Освящающая задача Церкви») и церковной традицией систему ритуалов и обрядов, дающих, с точки зрения верующих, возможность непосредственного общения с Богом и святыми. В целом католический культ сводится к культу Бога, культу ангелов и святых, культу икон и реликвий, а также культу святых мест (области Палестины, связанные с ветхозаветными событиями и жизнью Христа, Девы Марии и апостолов) и священных мест (места захоронений святых, места, связанные с видениями, чудесами и т. п.).

К особенностям католицизма относится более развитый, чем в других христианских направлениях, культ Девы Марии. В рамках этого культа были разработаны и провозглашены отсутствующие в православии и протестантизме догматы: в 1854 — о непорочном зачатии Марии ее матерью Анной, в 1950 — о телесном вознесении Богородицы на небо; в 1964 папа Павел VI провозгласил ее Матерью Церкви. Культ Марии получил широкое распространение среди верующих, так как оказался более понятным широким массам, чем абстрактная Троица.

Католический культ Богородицы выражается в различных формах: в розарии (в посвященных ей специальных молитвословиях),

в так называемых «марийных» празднествах, в связанных с ее образом святынях, в посвящаемых ей летних паломничествах и т. д. В католицизме Мария выступает в качестве попечительницы семей, в то время как в русском православии она — покровительница земледельцев.

Разработка современного варианта «мариологии» нашла отражение в энциклике Иоанна Павла II «Redemptoris Mater» («Мать Искупителя», 1987). Главная тема энциклики выражена в утверждении, что церковь видит пресвятую Матерь Божию в истории человечества и в сегодняшних сложных проблемах помощницей христианских народов в беспрестанной борьбе между добром и злом.

Центрами католического культа являются прежде всего храмы, которые возводятся обычно на основании, имеющем форму креста. Эта форма должна напоминать об искупительной жертве Христа. Иногда храмы сооружаются в форме корабля, как бы доставляющего людей к тихой пристани Царства Небесного. Используются в церковной архитектуре и другие символы, в том числе круг — символ вечности и звезда (чаще всего восьмиугольник) — небесное святило, указывающее человеку путь к совершенству.

Общее устройство католических храмов отличается от православных тем, что их главная часть обращена на Запад, что символизирует признание расположенного в западной части Европы Рима столицей вселенского христианства, а епископа этого города — Папы Римского — главой всей христианской церкви. Святых престолов в католическом храме разрешается устанавливать по несколько в трех его сторонах — у западной, южной и северной стен. Престолы здесь более, чем в православных храмах, открыты для глаз присутствующих, так как в них нет иконостасов.

Католические храмы обычно украшают живописные изображения, мозаики, скульптуры, рельефы и витражи с образами Христа, Богородицы, святых. Во всех католических храмах вдоль стен обязательно располагается так называемый «Крестный путь» — 14 картин или рельефов, изображающих этапы крестных страданий Христа.

Иконы в католических храмах почитаются, как и в православных, но характер «римской» — преимущественно итальянской — живописи отличается от восточно-христианской. В западной живописи большее значение придается внешней форме, за счет этого менее строго выдерживается сугубо христианская идея. Неземной мир святых изображается в ней более похожим на земной со всеми его волнениями и страстями.

Большое значение в католицизме имеет литургическая (сакральная) музыка, сопровождающая весь так называемый годовой богослужебный круг, или литургический год (литургия мессы, литургия

посвящений и благословений, литургия различных обрядов — Великой недели, процессий и т. п.). С VIII в. в католическом богослужении употребляются органы и другие музыкальные инструменты.

В храме совершается главное действо католического культа — месса, или католическая литургия, в содержание которой входят чтение молитв, песнопения в сопровождении органа и таинство причащения. Месса трактуется как полное евхаристическое богослужение, во время которого происходит пресуществление (превращение) хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы. Принятая II Ватиканским (1962—1965) собором конституция «О литургии» разрешила проводить мессу не на латыни, а на национальных языках, причащаться мирянам не только хлебом, но и вином, а также включать в мессу элементы национальной музыки, в обрядность — местные обычаи различных народов.

Католицизм, как и православие, признает семь таинств: причащение (евхаристия), крещение, конфирмация, покаяние, соборование, священство, брак. Но в католицизме они выполняются несколько иначе. Так, таинство крещения производится путем окропления водой или погружения в нее, тогда как в православии — только погружением в воду. В отличие от православного обряда миропомазания католический обряд конфирмации совершается не одновременно с крещением, а по достижении 7—12-летнего возраста (в католических храмах современной России — не раньше 15-летнего), причем только епископом.

Существует множество других особенностей, отличающих католический культ от культовых действий и представлений, принятых в иных христианских конфессиях. В католических храмах меньше крестятся, чем в православных, но зато там приняты и поощряются другие знаки богопочитания и благоговения — коленопреклонения, возведение рук и глаз к небу и др. «Для содействия активному участию в богослужении,— рекомендует соборная конституция «О литургии» (п. 30),— нужно поощрять возгласы и ответы народа, пение псалмов, антифоны, песнопения и также действия или движения рук и тела».

Крест на себя католики возлагают пятью перстами, а не тремя, как православные, и сначала на левое, а затем на правое плечо. Католическое пятиперстие совершается во имя пяти язв Христовых, тогда как православное трехперстное сложение креста выражает догмат троичности лиц в Боге.

Католический культ занимает важное место в повседневной жизни верующих, полагающих, что через культовые действия Католическая Церковь может передавать людям невидимую Божию благодать.

В отличие от других направлений в христианстве, католицизм имеет единую, строго централизованную и иерархизированную церковную организацию. Центр католицизма и резиденция его главы — Римского Папы — Ватикан, крохотное, но чрезвычайно влиятельное город-государство на территории Рима (44 га), конгломерат современности и средневековья.

В отношении Ватикана применяют два разных определения: «Апостольская столица» и «Государство-град Ватикан». Первое определение означает конфессиональный центр и сферу компетенции папы в качестве главы церкви, второе подразумевает абсолютистское государство, главой которого выступает тот же глава церкви. Глава Ватикана является, таким образом, абсолютным монархом, объединяющим в своем лице высшую законодательную, исполнительную и судебную власть.

Государство-град Ватикан имеет свой герб, флаг, гимн, почту, радио, телеграф, прессу и прочие атрибуты государственной власти. Как суверенное государство Ватикан обменивается дипломатическими представителями с более чем 100 государствами мира. За рубежом Ватикан представляют легаты: нунции — лица, имеющие статус посла и обычно выполняющие в стране пребывания функции дуайена (старшины) дипломатического корпуса; пронунции — лица, имеющие статус посла, но не выполняющие функций дуайена; интернунции — лица, не имеющие статуса посла.

Подлинным правительством Ватикана является Римская курия (орган папской администрации). Она осуществляет повседневное руководство всеми сторонами жизни Римско-Католической Церкви и Ватиканского государства. Главное учреждение Римской курии — государственный секретариат. Назначаемого папой государственно-го секретаря принято считать главой правительства, поскольку его полномочия совпадают с функциями премьер-министра любого светского государства. Государственный секретариат включает два отдела: первый, или отдел по общим вопросам, и второй, или отдел по отношениям с иностранными государствами.

Римская курия осуществляет руководство политической, экономической и религиозной деятельностью Ватиканского государства и Католической Церкви. В состав курии входят 6 канцелярий, 3 трибунала и 9 своеобразных министерств — священных конгрегаций: по вопросам вероучения; восточных церквей; богослужения и соблюдения таинств; канонизации; по делам епископов; евангелизации народов; по делам духовенства; институтов священной жизни и обществ апостольской жизни; образования. В Римскую курию входят также 12 папских советов, деятельность которых направлена на расширение и укрепление связей церкви с внешним миром. Это советы по делам мирян, по вопросам семьи, по пробле-

мам милосердия и справедливости, по межконфессиональному диалогу, по культуре и др.

С 1936 г. при Ватикане действует Папская академия наук, призванная содействовать развитию естественных и точных наук. Члены академии назначаются лично папой, но не подчинены Святому престолу и свободны в своих научных изысканиях.

Официальный печатный орган Ватикана — газета «L' Osservatore Romano» («Римский наблюдатель»), выходящая на итальянском языке тиражом 70 тысяч экземпляров; еженедельные издания этой газеты выходят также на немецком, английском, испанском, французском и португальском языках. Ватиканское радио ведет вещание на 34 языках, общая продолжительность его передач достигает 242 часов в неделю. С 1983 г. в Ватикане действует телецентр.

Католическая Церковь как организация сложилась в условиях феодализма и приняла форму, типичную для административного устройства феодального государства. II Ватиканский собор (1962—1965), даже создав Синод епископов как совещательный орган и различные комиссии и советы, по сути ни в чем не изменил принципиальной для католицизма основы иерархического устройства церкви.

Первичной ячейкой Католической Церкви является приход (парафия), который управляется священником. Приходской священник назначается епископом и подчиняется только ему. Несколько приходов образуют так называемый деканат, но деканат является лишь связующим звеном между приходом и епископской курией. Деканаты в свою очередь объединены в более крупные подразделения — диоцезы (епархии), которыми управляют епископы. Несколько диоцезов образуют митрополию, или архиепископство.

В католицизме, как и в православии, существуют три степени иерархии: епископство, пресвитерство и диаконство. К числу особенностей здесь следует отнести надстроенные над указанной иерархией должности кардиналов и примасов. Кардинал — высший после папы духовный чин в Католической Церкви. Это звание особенно возвысилось в XI в., когда кардиналам было предоставлено исключительное право избирать папу и быть избранными на папский престол. Кардиналы носят, как отличие своего звания, красную мантию. Их назначает папа с согласия консистории — собрания кардинальской коллегии.

Примасами называются старшие епископы местных национальных церквей. Но примасы, равно как и архиепископы (митрополиты), в настоящее время — скорее почетные звания, так как каждый католический епископ в любой стране подчиняется непосредственно папе.

Папа Римский — абсолютный пожизненный правитель церкви. Полный титул папы — епископ Рима, наместник Иисуса Христа,

преемник князя апостолов, верховный понтифик вселенской церкви, патриарх Запада, примас Италии, архиепископ и митрополит Римской империи, монарх города-государства Ватикан, раб рабов божьих. Папа избирается пожизненно через 18 дней после смерти очередного главы Ватикана кардиналами, созываемыми по этому случаю на специальное закрытое собрание — конклав (от лат. *cum clave* — запертые на ключ). Для избрания папы требуются две трети голосов участников плюс один голос. Число участников конклава не должно превышать 120 человек.

Согласно догмату Католической Церкви, принятому I Ватиканским собором в 1870 г., папа обладает статусом «безошибочности» (иногда в литературе этот статус некорректно определяется как «непогрешимость») в вопросах веры и морали в случаях, когда глава Церкви делает официальное заявление *ex cathedra* (с епископской кафедры). В последний раз принцип *ex cathedra* был применен Пием XII в 1950 г. при провозглашении догмата о телесном вознесении Девы Марии.

В Римском Папе, по католическому учению, сосредоточена вся полнота церковной власти; без его санкции ни в одной стране не может быть поставлен или отставлен католический епископ, созван собор, издан какой-либо церковный закон. Папа своими декретами и буллами (наиболее важными документами, содержащими обращение, постановление или распоряжение) может не только определять всю жизнь церкви, но и устанавливать либо изменять церковные обряды и каноны (правила церковной организации, вероучения, культа).

В официальном списке римских пап, издаваемом Ватиканом, фигурируют 262 папы. С 1523 г. по 1978 г. папский престол занимали только итальянцы. Эта традиция была нарушена в 1978 г., когда папой был избран польский кардинал Кароль Войтыла, принявший имя Иоанна Павла II.

Католическая Церковь располагает огромной армией священнослужителей (свыше 400 тыс. в 194 тыс. приходах) и монахов (около 1 млн.). Как для монахов, так и для священников обязателен обет безбрачия (целибат).

Монашеские ордены представляют собой особую структуру в Католической Церкви. Основоположником западноевропейского монашества принято считать католического святого **Бенедикта Нурсийского** (480—550), составившего устав для первого монашеского (бенедиктинского) ордена. Монашеские ордены бывают мужские и женские. Внутренняя жизнь каждого современного ордена определяется его собственными правилами, предусматривающими более или менее высокую централизацию власти, безусловное подчинение указаниям сверху.

Имеются так называемые нищенствующие ордены (францисканцы, бернардинцы, капуцины, доминиканцы и некоторые др.), уставы которых запрещают своим членам владеть каким-либо имуществом, приносящим постоянный доход. Те же монашеские объединения, которые не причисляют себя к указанной группе, обладают правом зарабатывать деньги, идущие в церковную казну или на благотворительные цели.

Монашеские ордены подразделяются также на контемплативные, или созерцающие (их члены посвящают основную часть времени молитве и богослужениям), и активные, непосредственно участвующие в общественно полезном труде и акциях милосердия. К числу первых, например, относятся бенедиктинцы, а к числу вторых — лазаристы. Промежуточное положение занимают доминиканцы, францисканцы и иезуиты.

Приему в любой орден предшествует испытательный срок до одного года (он может быть продлен до двух лет), после чего монах принимает обет либо на всю жизнь, либо на определенный период, обязуясь соблюдать принципы устава, различные требования и запреты, содержащиеся в нем. Институт предварительной подготовки и апробации претендентов на членство в католическом монашеском ордене (лица, достигшие 15-летнего возраста) называется новициатом. Монашеские ордены (всего их насчитывается около 140) занимаются миссионерской, религиозно-воспитательной и религиозно-просветительской деятельностью в различных уголках мира. Руководит ими Конгрегация по делам институтов освященной жизни и обществ апостольской жизни.

Самый известный среди католических орденов — орден иезуитов. Созданный в 1534 г. испанским монахом Игнатием Лойолой, он сыграл важную роль в борьбе против протестантизма, а в конце XIX — начале XX вв. — и против католического модернизма. В настоящее время орден иезуитов насчитывает 25 тыс. членов, руководит 177 католическими университетами и культурными центрами, рассеянными по всему миру, а также 500 школами, которые посещают 1,5 млн. человек.

Создаются особые объединения священников и мирян. К самому многочисленному и могущественному из них принадлежит «Opus Dei» («Божьи дела»), тщательно законспирированная организация.

*II Ватиканский собор
и ситуация в церкви
после собора*

Соборы Католической Церкви собираются обычно в переломные периоды ее жизни. В условиях определенного разрыва между учением церкви и современной действительностью, в период понтификата (время пребывания в должности Римского Папы) Иоанна XXIII

(1958—1963) было принято решение создать XXI (II Ватиканский — 1962—1965) собор. На собор возлагалась задача приспособления церкви к изменившимся условиям посредством обновления всего религиозного комплекса, но без изменения основ ее догматики, культа, организационного устройства и т. п.

Всего собор принял 16 документов: 4 конституции (о священной литургии, о церкви, о божественном откровении, о церкви в современном мире), 9 декретов (о средствах массовой коммуникации, об экуменизме, о восточных католических церквях, о пастырском долге епископов, об обновлении монашеской жизни применительно к современным условиям, об апостольстве мирян, о семинариях, о миссионерской деятельности церкви, о служении и жизни священников) и 3 декларации (об отношении церкви к нехристианским религиям, о христианском воспитании, о религиозной свободе).

Основные документы II Ватиканского собора носят компромиссный характер. Двусмысленность и расплывчатость многих решений собора по самым различным проблемам не удовлетворили ни сторонников обновления церкви, ни его противников. После окончания работы собора на различных форумах руководящих деятелей церкви, в католической печати дискуссия по вопросам интерпретации принятых документов, их конкретной реализации продолжалась еще довольно долго.

Влиятельную группу церковных консерваторов, выступивших против каких-либо нововведений в католическом культе (против проведения богослужения на национальных языках и т. п.) и в социальной доктрине церкви, против выработанного собором подхода к проблеме религиозной свободы и экуменического диалога, возглавил французский архиепископ М. Лефевр. Сторонники архиепископа, расценивая решения II Ватиканского собора как покушение на многовековые устои католицизма, до сего дня выступают даже против умеренного курса церкви на обновление. Группы католиков-«лефевристов» имеются во многих странах, в том числе и в России (московские последователи М. Лефевра проводят свои богослужения на латыни, в соответствии со всеми дособорными каноническими предписаниями, в московской католической общине во имя св. Пия V и издают с 1999 г. свой ежеквартальный альманах «Покров»).

Процесс послесоборного обновления, получивший название «аджорнаменто» (итал. *aggiornamento* — осовременивание), в церкви проявляется в самых разнообразных формах. Так, своеобразным выражением потребности приспособления католицизма к современности стало появление в нем так называемой «новой теологии» (К. Ранер, Г. Кюнг, Э. Шиллебекс, М.-Д. Шеню, Ж. Комблен, Г. Гутьеррес и др.). Новая теология не представляет собой единой

школы. В ней отчетливо обнаруживаются две тенденции. Первая ориентируется на создание нового теоретического обоснования вероучения, вторая — на обновление социального учения церкви.

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

Высшая католическая иерархия лишь до определенного времени и в определенных границах допускала свободу «теологических исканий». Уже во второй половине 70-х гг. обнаружилось стремление Ватикана если не приостановить, то направить в нужном для себя направлении далеко зашедший, по мнению иерархии, процесс послесоборного обновления.

Официальные документы Римской курии и папы Иоанна Павла II свидетельствуют об их отходе от относительно либерального курса церкви в 60-х — начале 70-х гг. Современный Ватикан стремится более четко и более жестко определить официальную линию по догматическим и социальным вопросам. Так, впервые за последние тридцать лет конгрегация по вопросам вероучения (прежняя инквизиция) осудила взгляды французского теолога Жака Пойе «за неверную оценку воскресения Христа», наложила запрет на преподавательскую деятельность теолога-модерниста, профессора Тюбингенского католического университета Ганса Кюнга (за «заблуждения в понимании догматов безошибочности папы, Святой Троицы и культа Девы Марии») и т. д.

Католическая социальная доктрина в узком смысле — это совокупность специфических социально-политических, экономических и этических концепций, изложенных в официальных документах церкви (в энцикликах, ватиканских декретах, конституциях, буллах, в решениях соборов и т. д.). В отличие от широко понятого «социального учения католицизма», создававшегося также и различными философами и теологами и существующего столько же, сколько существует и сама Католическая Церковь, в современном виде католическая социальная доктрина стала формироваться с появлением энциклики Льва XIII «*Regum novarum*» («Новые вещи», 1891), и процесс этот продолжается. Специфической особенностью церковной социальной доктрины является не только ее философское, социологическое и этическое обоснование, но и обязательная теологическая аргументация.

Социальными предпосылками доктрины стали нараставшие в XIX в. конфликты между рабочими и работодателями в странах Запада, распространение идей социализма, в силу чего церковь считала необходимым дать свой ответ на вызовы того времени. Непосредственной идейно-теоретической базой официальной социальной доктрины церкви стал «социальный католицизм» — неоднородное католическое движение XIX в., составлявшее три основных направления: христианско-социалистическое, либерально-демократическое и консервативное, выступавшее с предложениями определенных социальных реформ в целях решения социальных конфликтов (**Ф. Ламенне** (1782—1854), **Ж. Бушез** (1796—1865), **В. фон Кеттелер** (1811—1877), **А. Кольпинг** (1813—1865) и др.). Осознание факта существования «социального вопроса», теоретическая разработка условий его решения и конкретные попытки осуществить их на практике в виде создания католических производственных объединений, кредитных касс и сельскохозяйственных товариществ были основными характеристиками «социального католицизма».

Доктринально оформив ряд идей этого движения, Лев XIII в первой «социальной» энциклике «*Regum novarum*» представил анализ социально-экономической ситуации в конце XIX в., определил основные задачи по разрешению конфликтов между рабочими и работодателями и предложил определенные практические меры в этом направлении для субъектов экономических отношений. Причину социальных конфликтов Лев XIII усматривал в ошибочном общественно-экономическом устройстве, при котором трудящиеся подвергаются жестокой эксплуатации, в чрезмерной концентрации собственности в руках немногочисленного слоя богачей. Однако социалистическое решение проблемы энциклика считает еще более

порочным и неприемлемым, так как оно имеет своей целью ликвидацию частной собственности; частная же собственность является основной целью усилий трудящихся, она — средство улучшения их жизни. Кроме того, посягательство на частную собственность противоречит установленному свыше естественному праву.

Издание энциклики «*Regum novarum*» явилось крупным событием в жизни церкви. Обращаясь к основным идеям этого документа, развивая их применительно к менявшейся ситуации, римские папы издавали в различные годы свои «социальные» энциклики, которые становились определенными вехами в жизни самой церкви и ориентиром в понимании общественной жизни для миллионов католиков. Так, в изданной по случаю сороковой годовщины «*Regum novarum*» энциклике «*Quadragesimo anno*» («В год сороковой», 1931) папа Пий XI, затронув примерно тот же круг вопросов, что и его предшественник, развил идею «депролетаризации пролетариата» за счет массового создания корпораций как формы союза работодателей и рабочих и передачи части производимых богатств в виде акций предприятий в руки трудящихся.

Радикальное обновление социальной доктрины после Второй мировой войны началось в период понтификата **Иоанна XXIII** (1958—1963) и получило отражение в его энцикликах «*Mater et Magistra*» («Мать и наставница», 1961) и «*Pacem in terris*» («Мир на земле», 1963), в материалах II Ватиканского собора, в первую очередь в принятой им папской конституции «*Gaudium et spes*» («Радость и надежда»; речь в конституции шла о положении человека в современном мире; о достоинстве человеческой личности; о церкви в современном мире; о семье и браке; о развитии культуры; об экономическом развитии; о жизни политического общества; о способствовании миру и запрещении гонки вооружений; о построении нового международного сообщества; о диалоге между людьми и народами).

Энциклика «*Pacem in terris*» впервые в истории церкви адресовалась не только католикам, но и «всем людям доброй воли», в ней Иоанн XXIII, в отличие от всех своих предшественников, заявлял: хотя католики и не могут отказаться от принципов своего верования, они должны сотрудничать с не католиками и неверующими (не исключая коммунистов и атеистов) во всех сферах, если данное сотрудничество служит общему благу. Основная идея энциклики — идея мира, как социального, так и международного.

Энциклики Иоанна XXIII и решения II Ватиканского собора знаменовали собой переход Католической Церкви от статического видения общества к динамическому. Прежняя статическая картина мира базировалась на классическом неотолизме, согласно которому Бог установил через естественное право «неизменный порядок вещей» в том виде, как он был им задуман. При таком подходе все

реальное выступало одновременно и как божественное, а потому стабильное и неприкосновенное.

Статико-иерархическая концепция Католической Церкви лежала в основе апологии феодального, а затем капиталистического обществ. Иоанн XXIII перестроил общие принципы изучения и объяснения общества. В его истолковании развитие общества «есть результат деятельности людей, свободных и по природе вещей несущих ответственность за свои поступки... стремящихся к познанию законов общественного развития и экономических процессов, а также учитывающих их» («*Mater et Magistra*»). Окончательный разрыв церкви со статической моделью своей социальной доктрины провозгласил Павел VI в апостольском послании «*Octogesima adveniens*» («Наступили восьмидесятые», 1971), признав, что «одна и та же христианская вера может вести к разным формам социальной деятельности».

Значительный вклад в развитие католической социальной доктрины внес **Иоанн Павел II** (с 1978) — автор социальных энциклик «*Redemptor hominis*» («Искупитель человека», 1979), «*Dives in misericordia*» («Богат в милосердии», 1980), «*Laborem exercens*» («Трудом своим», 1981), «*Sollicitudo rei socialis*» («Забота об общественном», 1988), «*Centesimus annus*» («Столетняя годовщина», 1991) и «*Evangeliium vitae*» («Евангелие жизни», 1995).

За основу анализа социальной ситуации Иоанн Павел II принимает религиозно истолкованную личность. Согласно его концепции, об обществе можно говорить только сквозь призму личности и ее богоданного достоинства. Социальные конфликты, по убеждению папы, проистекают из определенных социально-экономических условий, но прежде всего — из-за обусловленного грехом разлада в самом человеке и дезинтеграции его с миром. В качестве рецепта для разрешения многочисленных проблем, порожденных современной цивилизацией — угроза экологической катастрофы и ядерной войны, пороки общества массового потребления, нарушение прав и свобод человека и т. п., — предлагается воплощение в жизнь католической социальной доктрины, признание обществом принципов приоритета личности над вещью, духа над материей.

Официальные ватиканские документы отмечают, что у церкви нет какой-либо собственной целостной экономической теории, и подчеркивают, что, в отличие от светских экономических школ и направлений, католическая доктрина не ставит в центр своего анализа экономико-технологическую или организационную стороны производства, а высказывается о них с этической, аксиологической позиции. Суть церковного подхода заключается исключительно в нормативном характере отношения к социально-экономическим процессам, в предъявляемом ко всем системам требовании исходить их примата этики над экономикой.

Сама церковь предстает в современной социальной доктрине как своеобразный институт, не связанный ни с каким общественным строем; она должна выполнить важную миссию, заключающуюся в освобождении мира от социальных, политических и экономических конфликтов несоциальными, неполитическими и неэкономическими методами. С отмеченной выше миссией церкви связано и представление ее иерархов о церковной политике: политика церкви должна заключаться в ее аполитичности, собственная политика истолковывается Ватиканом только как форма духовного пастырства в мире, служения людям с помощью Евангелия.

Наиболее радикальному пересмотру в социальной доктрине в последние годы подверглась проблема войны и мира. В традиционном истолковании социальной доктрины, основу которой составляло учение **Фомы Аквинского** (1225—1274), война (справедливая) представляла как средство самозащиты, как естественное право восстановления международной справедливости.

В период, предшествовавший II Ватиканскому собору, в церкви существовало два направления. Представители первого (Иоанн XXIII и его сторонники), отходя от традиционной линии, отмечали, что всякая война в современном мире может перерасти в тотальную, а потому церковь должна более определенно высказаться за пацифизм.

Другая группа (немецкий теолог Г. Гундлах и др.) выступала против пацифизма, доказывая, что даже сегодня нельзя смешивать такие понятия, как «война» и «тотальная война». По их мнению, не всякая современная война может привести к применению оружия массового уничтожения и что можно говорить о «конвенциональной войне», где сохраняется свое значение традиционная трактовка войны, ведущейся, по терминологии Ф. Аквинского, на «достаточном основании». В свою очередь II Ватиканский собор в конституции «*Gaudium et spes*» отметил, что церковь пока еще не может предать анафеме всякую войну, ибо она признает право народов на самозащиту, и отказ от справедливых войн был бы равнозначен одобрению безнаказанной агрессии.

Тем не менее, уже в 1980-х гг. в церкви произошел резкий поворот в сторону абсолютного пацифизма. Данное новшество существенно отличает позицию самого Иоанна Павла II от взглядов не только Ф. Аквинского, но и от установлений II Ватиканского собора.

В современной социальной доктрине церкви находят свое развитие и другие проблемы, такие, как демократия, культура, семья, экология и т. п. Эволюция этой проблематики целенаправленно осуществляется не только в направлении углубления религиозного ее истолкования, но и с учетом необходимости гуманистического преобразования общества.

Принятие в 988 г. христианства в Древней Руси по греческому обряду вследствие тесных культурных и политических связей ее с Византийской империей произошло еще до разделения церквей. Поэтому западное христианство первоначально не рассматривалось на Руси как конфессионально чуждое и враждебное. Несмотря на постепенное утверждение в Русской церкви негативных взглядов греческого духовенства на «латинство», конфессиональные противоречия между восточной и западной церквями до XIII в. не оказывали существенного влияния на повседневную жизнь. О непрекращавшихся культурно-религиозных связях русских (россов) со своими западными соседями-католиками свидетельствуют многочисленные миссии Римско-Католической Церкви и признание на Руси в XI—XII вв. католических святых (св. Папы Климента, чешских мучеников Вацлава и Людмилы и др.).

Ситуация стала меняться в XIII в., когда началось постепенное культурно-конфессиональное отчуждение русских земель от Западной Европы. Причина этого — общее ухудшение отношений между католическим Западом и православным Востоком, последовавшее за взятием Константинополя крестоносцами в 1204 г., германской агрессией против славянских народов под флагом их христианизации, нападением шведов и датчан на новгородские и псковские земли, вылившееся в ожесточенную войну, продолжавшуюся с перерывами более двух столетий.

Монгольское нашествие и последующее включение русских княжеств в сферу влияния Золотой Орды усугубили их неевропейскую культурно-политическую и конфессиональную ориентацию. Результатом этого явился ряд антикатолических акций — разрушение первых католических храмов и монастырей в 1223 г. по приказанию киевского князя Владимира Рюриковича.

Негативное отношение к католицизму в Московской Руси в XIV—XVII вв. усугублялось ожесточенной конфронтацией россиян с европейскими католическими государствами — Ливонским орденом, Великим княжеством Литовским, Речью Посполитой — из-за западнорусских земель (нынешних Беларуси и Украины). Она достигла своей кульминации в период Смутного времени (начало XVII в.), когда польский ставленник Лжедмитрий I (Григорий Отрепьев) ненадолго утвердился на московском престоле в 1605—1606 гг. и не только сам тайно перешел в католицизм, но и разрешил католические богослужения в Успенском соборе Московского Кремля.

Перелом в отношении к Римско-Католической Церкви в России совпал с царствованием Петра I. Реформы царя объективно несли с собой и определенный отказ от культурного и конфессионального изоляционизма, в связи с чем число приверженцев католического

исповедания, проживавших на территории России, неуклонно возрастало. Наиболее же значительные группы католического населения появились в стране после Манифеста Екатерины II от 4 декабря 1762 г., приглашавшего иностранцев на жительство, а также после трех разделов территории Речи Посполитой (1772, 1793, 1795), произведенных Россией, Австрией и Пруссией.

К началу XX в. католическое население Российской империи насчитывало свыше 10,5 млн. человек. В России действовало в общей сложности более 5 тыс. католических храмов и часовен, в которых служило 4,3 тыс. священников. В церковно-административном отношении они были разделены на 12 диоцезов (епархий), 7 из которых охватывали территорию входившего в состав империи Царства Польского — архиепископство Варшавское, епископства Келецкое, Вроцлавское, Люблинское, Сандомирское, Плоцкое, Августовское.

Римско-католический епископат в России назначался российским правительством, после чего утверждался Ватиканом. Распоряжения Римской курии относительно церковной жизни католиков России обретали юридическую силу лишь после их утверждения Министерством внутренних дел. Католическое духовенство в России помимо платы прихожан за выполнение церковных треб получало содержание из казны.

На территории собственно России (приблизительно в ее нынешних границах) в 1914 г. проживало свыше 0,5 млн. католиков и действовало около 150 католических храмов, которые обслуживали около 700 священников. Действовали 2 духовные семинарии (в Санкт-Петербурге и Саратове), духовная академия в Санкт-Петербурге. Существовали частные католические школы в Санкт-Петербурге — 72, в Москве — 28, десятки школ в других городах. В Москве действовали также 3 католических госпиталя.

После Октябрьской революции 1917 г. и Гражданской войны территории с преобладанием католического населения либо обрели государственную самостоятельность (Польша, страны Балтии), либо вошли в состав других государств (Западная Белоруссия, Западная Украина). Тем не менее российская католическая община все еще оставалась довольно многочисленной: в СССР (в границах 1922 г.) проживало более 1,5 млн. католиков.

Отношения между Ватиканом и СССР складывались непросто. Свержение царизма в феврале 1917 г. и особенно обнародование декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» (23 января 1918 г.) породили у Святого Престола надежду на возможность активизации Католической Церкви на территории бывшей Российской империи. Однако Католическая Церковь разделила участь всех церквей, действовавших на территории СССР (на территории РСФСР к началу 40-х гг. действовали только два

католических храма — Святого Людовика в Москве и Пресвятой Богородицы Лурдской в Ленинграде, сохранившихся лишь потому, что числились как учреждения посольства Французской Республики).

На рубеже 1989—1990 гг. на территории Советского Союза имелись два руководящих католических центра — в Литве и Латвии. Епископат Литвы распространял свою власть только на Литву (здесь действовало 630 приходов), а ординариат архиепископства Риги наряду с заботой о Католической Церкви в Латвии занимался также обслуживанием католической диаспоры во всех других республиках (179 приходов). Что касается России, то в этот период на ее территории действовало лишь 12 католических приходов: в Москве, Ленинграде, Новосибирске, Омске, Прокопьевске, Кемерово, Прохладном, Томске, Саратове, Челябинске, Орске и Оренбурге, причём три последние общины обслуживались из Кустаная (Казахстан).

В настоящее время, даже несмотря на сталинские репрессии и эмиграцию (например, немцев), количество людей, традиционно исповедующих католицизм (а его приверженцы в России, как правило, являются представителями нерусских народов), оценивается различными изданиями приблизительно в 1 млн 300 тыс. человек. Для многих из них, уже забывших свой язык и обычаи и даже принявших в силу разных обстоятельств русские имена и фамилии, Римско-Католическая Церковь и ее духовность стали единственным связующим звеном с этническим и культурным наследием предков.

Сложившаяся в период «перестройки» ситуация поставила Католическую Церковь перед необходимостью создания дееспособной структуры для более эффективной работы по духовному окормлению католиков в стране. В 1990—1991 гг. Ватикан приступил к реформированию Римско-Католической Церкви, действовавшей на территории тогдашнего Советского Союза, в частности в России. Папа Иоанн Павел II возвел епископа Тадеуша Кондрусевича, апостольского администратора Минска, в сан архиепископа и назначил его Апостольским администратором для католиков латинского обряда европейской части России с резиденцией в Москве; священник Йозеф Верт, настоятель прихода в г. Марксе (Саратовская обл.), был возведен в сан епископа и назначен Апостольским администратором для католиков латинского обряда азиатской части России с резиденцией в Новосибирске. Во второй половине 90-х гг. обе администрации были преобразованы за счет разделения европейской администрации на северную (Т. Кондрусевич, являющийся также председателем Конференции католических епископов России) и южную части (епископ К. Пиккель, Саратов), а азиатской — на западную (Й. Верт) и восточную (епископ Е. Мазур, Иркутск).

В феврале 2002 г. в Ватикане было официально объявлено о решении Иоанна Павла II преобразовать действующие в России

апостольские администрации — временные структуры Католической Церкви — в епархии: архиепархию «Божией Матери в Москве», епархию «Преображенскую в Новосибирске», епархию «Святого Климента в Саратове» и епархию «Святого Иосифа в Иркутске». Святой Престол принял также решение создать для российских епархий единую церковную провинцию, которую возглавил в качестве митрополита архиепископ Тадеуш Кондрусевич. По мнению руководства Римско-Католической Церкви, подобное преобразование вызвано необходимостью привести ее организационную структуру в соответствие с единым стандартом канонического права церкви.

Данное решение Ватикана вызвало негативную реакцию со стороны Русской Православной Церкви, усмотревшей в подобном шаге попытку создать параллельные христианские структуры на ее «канонической территории» и активизировать свою прозелитическую деятельность в России. МИД Российской Федерации также, не ставя под сомнение право католиков организовываться в соответствии со своими каноническими нормами, выразил сожаление в связи с тем, что подобное решение было принято без учета мнения российской стороны, поскольку оно несомненно осложнит и без того непростые отношения между обеими церквями.

В результате активной деятельности Ватикана в России были открыты десятки новых приходов. По данным Министерства юстиции РФ, в стране по состоянию на январь 2002 г. действовало 256 католических приходов (в 1917 г. в России функционировал 331 приход).

В 1991 г. в Москве был основан Колледж католической теологии им. св. Фомы Аквинского (готовящий не священнослужителей, а катехизаторов) с филиалами в Санкт-Петербурге, Саратове, Оренбурге и Калининграде, а в 1993 г. — высшая духовная семинария «Мария, Царица Апостолов» в Москве (в 1995 г. семинария перемещена в Санкт-Петербург) и низшая духовная семинария в Новосибирске.

В декабре 1990 г. в Москве было учреждено католическое информационное агенство «Истина и Жизнь». С этого же момента начал выходить и одноименный ежемесячный журнал на русском языке. С 1994 г. выходит газета «Свет Евангелия» — официальный орган Апостольской администрации в Москве. Католические периодические издания выходят также в Санкт-Петербурге, Калининграде, Перми, Тюмени, Новосибирске, Красноярске, Иркутске, Владивостоке.

В начале 90-х в Москве был учрежден католический клуб «Духовный диалог», членами которого стали прежде всего представители московской интеллигенции и студенческой молодежи.

В начале 90-х гг. в России была восстановлена деятельность католических монашеских орденов (первыми католическими монашескими объединениями, получившими распространение в России с 1724 г., были францисканцы и доминиканцы; позже появились августинцы, кармелиты, мариане и др., всего же в начале XX в. на территории России действовало 8 мужских и 16 женских монастырей (700 монахов и монахинь), которые прекратили свое существование после 1917 г.). В 1992 г. в Москве было воссоздано и зарегистрировано в Министерстве юстиции РФ Отделение общества Иисуса — иезуитов, в 1995 г. — конгрегации францисканцев, доминиканцев, а позднее — салезианцев, вербистов, ассумпционистов и др.

С 1991 г. в России действует католическая организация «Каритас», развернувшая активную благотворительную деятельность: распределение гуманитарной помощи, попечительство над престарелыми, больными, сиротами. Отделения «Каритас» имеются в Санкт-Петербурге, Саратове, Калининграде, Краснодаре и во многих других городах страны.

4. ПРОТЕСТАНТИЗМ

Возникновение

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

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

Торговля индульгенциями послужила поводом к выступлению немецкого богослова **Мартина Лютера** (1483—1546), профессора Виттенбергского университета; 31 октября 1517 г. он прибил на двери церкви в Виттенберге 95 тезисов об отпущении грехов. В них Лютер выдвинул принцип внутреннего раскаяния, которым должна стать вся жизнь христианина, и критиковал учение об индульгенциях, о чистилище, о молитве за умерших и спасении заслугами святых. В последующем Лютер отверг папскую власть, особую благодать священства и его посредничество в спасении, выдвинул требование упростить обрядность, подчинить церковь государям.

Все это отвечало интересам бюргерства и части дворянства, составивших под водительством Лютера и его сподвижника **Филиппа Меланхтона** (1497—1560) умеренное направление немецкой Реформации. В реформаторское движение в Германии включились и крестьянско-плебейские слои, возглавленные **Томасом Мюнцером** (1490—1525). Воспринятое анабаптистами (от греч. *anabaptizo* — вновь погружаю), требовавшими вторичного крещения взрослых по вере, выступавшими за свободную церковь, учение Мюнцера о «Царстве Божием на земле» было мечтой об обществе без частной собственности. Центрами Реформации в Швейцарии стали города Цюрих и Женева, где **Ульрихом Цвингли** (1484—1531) и **Жаном Кальвином** (1509—1564) было осуществлено радикальное преобразование церковного устройства. В реформе были заинтересованы и

некоторые государи, недовольные сосредоточением в церкви земельных владений и богатств, выплатой крупных денежных средств римским папам и их вмешательством в политику. Группа немецких князей провела в своих владениях евангелические реформы. В 1529 г. они заявили «протест» против отмены Шпейерским рейхстагом права решать вопрос о религии подданных, которого они добились в 1526 г. С этим событием связано происхождение термина «протестантизм», который стали употреблять для обозначения совокупности вероисповеданий христианства, генетически связанных с Реформацией.

*Особенности вероучения,
организации и культа*

Реформаторы настаивали на личном отношении человека и Бога. Они боролись за право каждого христианина свободно читать Библию. В протестантизме Библия объявлена единственным источником вероучения, а предание отвергается либо используется в той мере, в какой признается соответствующим Писанию. Согласно основоположникам протестантизма, первородный грех не только повредил природу человека, как учат православие и католицизм, но и целиком извратил ее. Человек в грехопадении утратил саму способность совершать добро. В силу этого человек не может спастись своими заслугами. Спасение может прийти только как результат божественного вмешательства, «даром данной благодати». Важнейшим догматом большинства конфессий протестантизма является учение об оправдании одной верой в искупительную жертву Христа. Иные способы добиться спасения (обряды, аскеза, богоугодные дела и т.п.) считаются несущественными. Что касается добрых дел, то они являются плодом любви к Богу, проистекающей из веры в евангелие Христа.

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

Протестантизм, выступающий за упрощение и удешевление культа, отверг молитву за умерших, поклонение Богородице и святым, почитание мощей, икон и других реликвий. Чтение Библии, проповедь составляют основу богослужения. Большое значение

имеют также индивидуальная и коллективная молитва, пение религиозных гимнов. Многие протестанты соблюдают наиболее важные праздники, унаследованные от католического церковного года, главным образом связанные с жизнью Иисуса Христа. Некоторые протестантские объединения включают в свой календарь гражданские праздники, например День благодарения в США.

Лютеранство

Церкви, названные впоследствии лютеранскими, или евангелическими, оформились в северных немецких княжествах.

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

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

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

Кальвинизм

Наиболее последовательное воплощение демократические требования нашли в цвинглианстве и кальвинизме, которые в середине XVI в. слились в швейцарской реформатской церкви. В отличие от лютеранства, в реформатстве нет общеобязательного символа веры, единственным источником вероучения считается Библия. Число вероисповедных документов не ограничивается. Авторитетными для теологов и проповедников остаются написанные Кальвином «Наставления в христианской вере» (1536—1559), в которых систематизируются идеи Лютера и других реформаторов, «Церковные установления» (1541), «Женевский катехизис» (1545), а также «Шотландское вероисповедание» (1560), «Вестминстерское исповедание веры» (1547) и др.

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

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

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

Основанные на кальвинизме вероисповедания были приняты протестантами Франции (гугеноты), Нидерландов, в некоторых областях Германии, Венгрии и Чехии. Значительную роль играли кальвинистские идеи среди протестантов Англии, требовавших радикального «очищения» (отсюда — пуритане) английской церкви, господствующее положение они завоевали в Шотландии. Кальвинисты Шотландии и Англии выступили за ликвидацию епископата. Общины пресвитериан возглавляются выборными пресвитерами и пасторами, составляющими консистории и пресвитериаты, а также региональными, провинциальными и национальными синодами или ассамблеями. Еще более радикальную церковную реформу осуществили конгрегационалисты, считающие местную общину (конгрегацию) самостоятельной церковью, имеющей право на свое исповедание веры. Стремление к объединению, усилившееся в протестантизме с конца XIX в., привело к образованию Всемирного альянса реформатских церквей, придерживающихся пресвитерианского строения (1875), и Международного конгрегационалистского совета (1891). В мире насчитывается около 40 млн. пресвитериан и 3 млн. конгрегационалистов. Последователей кальвинизма особенно много в Швейцарии, Голландии, Англии, Шотландии, ФРГ, США, Канаде, Австралии.

Англиканство

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

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

Квакеры

В XVII в. возникло «Христианское общество друзей внутреннего света». Его основатель ремесленник **Джордж Фокс** (1624—1691) провозгласил, что истина веры проявляется в акте озарения «внутренним светом». За экстатические приемы достижения общения с Богом или вследствие того, что они подчеркивали необходи-

мость пребывать в постоянном «трепете» перед Богом, последователи этого движения получили название квакеров (от англ. quake — трястись). Богослужение у них состоит во внутренней беседе с Богом и проповеди. Квакеров в мире насчитывается около 200 тыс. Их общины существуют в США, Англии, Канаде и некоторых других странах, ими создан «Всемирный консультативный комитет друзей».

Методизм

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

Меннониты

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

Баптисты

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

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

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

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

Во второй половине XIX в. баптизм распространяется в Российской империи, первоначально на Украине, в Закавказье и Прибалтике. В 70-х годах прошлого века в Петербурге появляется близкое

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

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

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

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

Адвентисты

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

Из различных направлений адвентизма наиболее распространены адвентисты седьмого дня (АСД), создавшие централизованную организацию. Ведущим деятелем этого движения стала **Эллен Уайт** (1827—1915), провозгласившая «откровение» о праздновании суб-

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

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

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

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

Пятидесятники

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

протестантских деноминациях «харизматическим движением», оказавшим влияние и на католиков, особенно в Латинской Америке. Растет число последователей этой конфессии и в России.

Свидетели Иеговы

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

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

Тенденции в современном протестантизме. Социально-политические позиции протестантских церквей

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

Женева. Протестантские церкви занимают различные социально-политические позиции.

Евангелическо-лютеранские и реформатские теологи, как правило, отрицают возможность построения единой социальной доктрины, основанной на Библии. В то же время они подчеркивают важность христианской нравственности для оценки общественных явлений. В XIX— начале XX в. был выдвинут лозунг «христианского социализма», началось движение «социального евангелия». Во время второй мировой войны многие протестанты поддержали сопротивление и антинацистскую «исповедническую церковь» в Германии, хотя некоторые примкнули к так называемым «немецким христианам», приветствовавшим национал-социализм. После войны получает распространение концепция «ответственного общества», критической дистанции ко всем светским движениям и институтам. В 60-е годы выдвигаются либерально-модернистские и радикальные теории, подвергающие критике капиталистическое общество, разрабатывается даже «теология революции».

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

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

Наиболее интенсивно эти процессы идут в американском протестантизме, который обрел определенное своеобразие и достиг при всем плюрализме гораздо большего идейного единства, чем европейский протестантизм, разделяемый теологическими традициями. Следует отметить, что в США только англиканская епископальная церковь является единой в масштабах страны, а все прочие протестантские объединения существуют в виде самостоятельных дено-

минаций. Это связано и с тем, что их происхождение восходит к протестантам из разных стран. Однако экуменическое движение, развитие миссионерской деятельности привели к сотрудничеству многих деноминаций США и к созданию Национального совета церкви Северной Америки, в который входит около 60 деноминаций. В американских протестантских общинах сформировался склад религиозности, который многие исследователи и сами верующие выделяют в особый тип протестантизма — «евангелический». Вероятительные различия между ними отступают на задний план и почти стираются, главным же становится личное обращение, собственный религиозный опыт и стремление сверять свою жизнь с принципами Евангелия, вести активную миссионерскую деятельность.

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

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

Глава X

ИСЛАМ

Ислам (ар. предание себя Богу, покорность) — третья и самая молодая мировая религия. Он относится к числу наиболее распространенных религий на планете. Ислам исповедуют более миллиарда человек (по некоторым расчетам, до 1 млрд. 300 млн.). Мусульманские общины имеются в более чем 120 странах. В 35 государствах мусульмане составляют большинство населения. В 28 странах, таких как Египет, Саудовская Аравия, Марокко, Кувейт, Иран, Ирак, Пакистан и др., ислам объявлен государственным вероисповеданием. Подавляющее большинство мусульман проживают в Западной, Южной и Юго-Восточной Азии и Северной Африке. Численность приверженцев ислама увеличивается не только за счет естественного прироста населения, среди которого он был традиционно распространен, но и за счет обретения новых последователей. Ислам выступает как мощное социокультурное явление, как активная политическая сила. В историческом плане он явился результатом развития аравийского общества в период перехода от древности к Средневековью, от общинно-родового строя к классовым отношениям. В религиозном отношении его возникновение тесно связано с эволюцией религиозного сознания обитателей Аравии.

1. РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ В АРАВИИ НАКАНУНЕ ЗАРОЖДЕНИЯ ИСЛАМА

Основная часть Аравийского полуострова до появления пророка Мухаммеда была царством язычества. Население Аравии наследовало традиции политеизма с древности, в честь божеств строились величественные храмы, устраивались святилища, выделялись места поклонения, делались посвятельные надписи и приносились жертвы. Имена многих божеств аравийского пантеона известны с давних времен. Среди них выделялись женские божества ал-Лат, аль-Узза (Всемогущая) и Манат, богиня, воплощавшая неотвратимость судьбы. Их культ был зафиксирован от крайнего севера до юга Аравии. В Северной и Центральной Аравии одной из древнейших и почитаемых богинь была Руда — богиня земли и плодородия. Средневековые источники сохранили имена нескольких десятков божеств, которым поклонялись отдельные племена или племенные союзы, а некоторые из божеств приобрели общеаравийское значение.

Следуя древним, восходящим к доавилонской Месопотамии, традициям, аравитяне поклонялись духам предков, исповедовали астральные культы. В Аравии широко процветал фетишизм. Одной из его форм стало поклонение деревьям, скалам, а также камням.

Самым известным из них был черный камень Кааба, который воспринимали как высший божественный символ. Широкое распространение получил тотемизм, что прослеживается по названиям отдельных племен (племя льва, лисицы, волка и т. п.). Проявлением тотемизма стали развитые культы быка и барана. Всепроникающий характер носило идолопоклонство. Некоторые племена жертвовали своим идолам долю скота, молока и урожая, дарили дорогое оружие. Местность, где устанавливались идола, считалась заповедной, и человек, ступивший туда, был неприкосновенен. Хотя практически каждое племя имело своего идола, в Аравии складывались своеобразные религиозные центры; известно, что в VII в. было 8 общих святилищ. Иначе говоря, в V—VII вв. в основе религиозных представлений аравийских жителей лежала вера в божества отдельных территорий и племенных объединений. Различные культы Аравии связывали между собой священные территории и святилища. Это были заповедные места, на которых не действовали обычаи отдельных племен, запрещалось кровопролитие. Они были местом разбирательства споров, центрами торговли и паломничества.

У аравийцев-язычников не было наследственного сословия жрецов. Каждый человек мог самостоятельно совершать необходимые обряды, приносить жертвы божествам. Вместе с тем существовали хранители священных мест, заботившиеся о сохранности вверенного им храма или идола. Должности эти обычно выполняли представители одного рода, в силу чего он приобретал определенное влияние на сородичей и соплеменников. Хранители часто выступали в качестве третейских судей, решали многие общественные и гражданские дела тех племен или племенных объединений, которым принадлежали святилища.

В религиозной жизни Аравии значительное место занимали провидцы, или прорицатели — *кахины*, через которых божество передавало свои решения и знамения. Как правило, они не были связаны с каким-либо храмом или святилищем и при своих прорицаниях не прибегали к видимым техническим приемам.

В течение первых веков новой эры в религиозной ситуации в Аравии все явственнее стали прослеживаться тенденции постепенного перехода от политеизма в единобожие. Вероятно, наиболее ранним и простым проявлением стремления к монотеизму стало выделение божеств, которым поклонялись группы племен, и оно было связано с образованием племенных союзов. При сохранении локальных божеств и идолов постепенно стал складываться культ общearавийских божеств. Одним из важнейших показателей процесса перехода к единобожию стало сооружение святилищ, имеющих не только узко территориальное значение. Особое место занимал мекканский храм Кааба. Усиление Мекки относится к III в.; Мекка к этому времени стала главным экономическим и идеологи-

ческим центром Аравии, несмотря на существование других могущественных центров притяжения аравийских племен. Примерно в 440 г. функции хранителей храма приняло на себя племя курейшитов. Храм Кааба с вделанным в стену черным камнем служил объектом почитания и паломничества для всех аравийских племен. Вокруг Каабы согласно мусульманской традиции было помещено 360 изображений различных божеств, главным и самым древним из которых считался бог-воитель Хубал. Около Каабы располагался древний колодец Земзем, вода которого считалась священной. Область Мекки, носившая название запретного, или неприкосновенного места, считалась для язычников заповедной, где нельзя было убивать и оскорблять кого бы то ни было. Здесь спасались от кровной мести, притеснений и преследований. Ежегодно в определенные месяцы по лунному календарю аравийцы совершали паломничество (*хадж*) в Мекку. Обычно это время совпадало с крупными ярмарками.

Тенденции к переходу от поклонения многочисленным божествам к поклонению единому Богу проявились прежде всего в Южной Аравии. В середине IV в. йеменские посвяtitельные надписи уже почти не упоминают имена прежних богов, и их авторы обращаются с молитвами к единому и единственному божеству, которого называют просто Богом, Милостивым, Господином на небесах и на земле, Владыкой небес и земли. Таким образом, в Южной Аравии складывался «йеменский» монотеизм. Примерно в V — VI вв. во Внутренней Аравии, в Йемане, появились единобожники — *ханифы*, благочестивые люди, которые поклонялись единому богу Рахману — Милостивому.

В силу давних и тесных политических и экономических контактов с государствами древнего мира и раннего Средневековья Аравия активно реагировала на изменения религиозной ситуации. Аравийцы рано познакомились с иудаизмом и христианством. Иудаизм нашел своих приверженцев в различных частях Аравии, особенно тесно связанных с Палестиной и Месопотамией торговыми интересами. В I в. н. э. в Аравии появились иудейские колонии, образованные беженцами из Палестины. Такие же колонии существовали на островах Персидского залива и красноморском побережье. На юг Аравийского полуострова иудаизм проник примерно со II — III вв. как религия пришлых торговцев-иудеев. Уже в III — IV вв. определенная часть йеменской знати обратилась в иудаизм, а иудеи приобрели некоторое влияние при царском дворе. В IV в. иудаизм в Южной Аравии стал идеологией борьбы против эфиопского, а в конечном итоге византийского влияния. При царе Йусуфе Зу-Нуване (517 — 525) иудаизм был провозглашен государственной религией, было организовано жестокое преследование христиан, однако политическое поражение этого царя привело к идейному

поражению иудаизма. Иудеи проживали в городах и оазисах Юго-Западной Аравии. Непосредственные контакты с местным населением приводили к тому, что некоторые аравийские кочевые и оседлые племена принимали иудаизм и исповедовали его не в одном поколении. В VI в. иудаизм имел сильные позиции во всей Западной Аравии.

В первые века новой эры, особенно после IV в., в Аравии активизировалась деятельность византийской дипломатии. Византийские послы, наряду с чисто светскими задачами, брали на себя функции миссионеров-пропагандистов христианской религии. Обращением аравийцев в христианство занимались и священники. В деле распространения христианства значительную роль играли купцы из христианских областей. Наличие христианского влияния в Мекке связано в крупными многовековыми колониями эфиопов. Три направления христианства — православие, монофизитство и несторианство — интенсивно боролись за влияние в ближневосточном регионе, однако в Аравии наибольшее распространение получило монофизитство.

В Южной Аравии христианство укоренилось достаточно рано. Проповедники сюда, как и в другие регионы Аравии, приходили с торговыми караванами или с завоевателями. Распространение христианства в Южной Аравии было результатом эфиопского вторжения в 20-х гг. VI в. До этого времени византийские торговцы жили в Йемене, пользовались свободой отправления культа, имели свои церкви. Часть йеменской родовой знати обратилась в христианство, что усиливало ее политические связи с Византией и Эфиопией. В аравийской пустыне сохранилось первоначальное христианское отшельничество, вытесненное в других регионах монастырями.

На севере Аравии в государстве Лахмидов велись активные диспуты несториан и монофизитов. Жены некоторых лахмидских царей были христианками, и часть родов и племенных союзов, объединенных в этом государстве, а также значительная часть войска исповедовали ту же веру. Сами же цари оставались язычниками. В VI в. правители Сассанидского царства на северо-западе Аравии стали ориентироваться на монофизитов и оказывали им большие услуги. Аравийцы не были пассивными объектами влияния христианства, а сами активно участвовали в религиозной политике. Вместе с тем было бы преувеличением утверждение о повсеместном распространении христианства на Аравийском полуострове. Его принимали отдельные роды, семьи, знать племен, некоторые племена. Из Ирана в Аравию проникали зороастризм и манихейство.

Сложная неоднозначная картина переплетающихся верований, культов и религий свидетельствует, что Аравия эпохи *джахилийи* (язычества) жила на стыке мощных религиозных потоков. Зародившийся в VII в. ислам максимально основывался на предшествующем

культурном развитии арабийского общества. Христианские, иудейские и более древние религиозные представления и образы, использованные пророком Мухаммедом, в течение столетий существовали в Аравии, и многие из них издавна были элементами духовной культуры арабийского населения. Ислам явился закономерным этапом в длительной и последовательной эволюции религиозных форм сознания населения Аравии.

2. МУХАММЕД И ЕГО ПРОПОВЕДЬ

Основатель ислама Мухаммед родился в 570 г. в Мекке, крупнейшем торговом и религиозном центре доисламской Аравии. Он принадлежал к племени курейш, но происходил из обедневшего рода хашим. Его отец Абдалла умер вскоре после рождения сына (а по некоторым сведениям до появления сына на свет). Мать Амина по обычаю мекканцев отдала Мухаммеда кормилице-бедуинке, у которой он рос до 5 лет. Мальчику не было и шести, когда скончалась мать, и сироту приютил сначала дед Абдалмутталиб, а после его смерти — дядя Абу Талиб. Хотя Абу Талиб занимался торговлей, однако он обладал скромным достатком и ему трудно было содержать большую семью: своих детей у него было четверо. Впоследствии, когда Абу Талиб разорился, и его младших детей взяли на воспитание родственники, Мухаммед взял к себе самого младшего — Али. Мухаммед рано приобщился к труду, пас овец мекканцев, участвовал в снаряжении торговых караванов. Примерно в 25 лет он нанялся организовывать и сопровождать торговые караваны в Сирию к Хадидже бинт Хувайлид, богатой вдове, которая происходила из курейшитского рода Абд аль-Узза. Вскоре Мухаммед и Хадиджа поженились. По мусульманской исторической традиции Хадиджа была старше Мухаммеда на 15 лет, однако сохранились свидетельства, согласно которым ей при заключении брака с Мухаммедом было 28 лет. У них родилось шестеро детей — 2 сына и 4 дочери, но к большому огорчению Мухаммеда сыновья скончались в младенческом возрасте. Хадиджа была не только любимой женой, но и настоящим другом Мухаммеда, она была его опорой во всех сложных обстоятельствах, поддерживала его материально и морально. Пока Хадиджа была жива, она оставалась единственной женой Мухаммеда. После вступления в брак Мухаммед занимался торговлей, но больших успехов на этом поприще не достиг.

Осмысление религиозной ситуации

Мухаммед часто уединялся, предаваясь благочестивым размышлениям, часто вел беседы с двоюродным братом Хадиджы, который, возможно, придерживался христианства. Однако двоюродный брат Хадиджы вряд ли был единст-

венным источником сведения о монотеистических религиях, которые были распространены в Аравии. Мухаммед не воспринял ни одного из этих учений, а стал задумываться о собственном месте в той сложной религиозной ситуации, которая существовала в Аравии и о которой он не мог не иметь четкого представления. Язычество было его родной религией, но он был знаком и с идеями иудаизма и христианства. Христиане и иудеи жили как в Мекке, так и в других районах Аравии, и не составляло большого труда получить хотя бы общее представление об основных догматах этих вероучений. Как показывает вся последующая жизнь и проповедь Мухаммеда, его основной заботой было не приспособление иудаизма и христианства к язычеству или растворение язычества в этих религиях. Он поставил перед собой цель изменить само язычество, исходя из его внутреннего содержания сначала путем выделения одного из богов языческого пантеона — Аллаха, возвышения его над всеми остальными, а затем путем замены их всех одним Аллахом.

Трудно установить, когда Мухаммед сам уверовал в свою пророческую миссию. Мусульманские историки считают, что первым проявлением пророчества у Мухаммеда были сбывающиеся сновидения. По обычаю курейшитов, желавших проявить свое благочестие, он каждый год проводил месяц в уединении, в пещере на горе Хира вблизи Мекки, кормил приходивших к нему бедных. Когда заканчивалось уединение, он сначала ходил к Каабе, совершал ее обход не менее 7 раз и только после этого возвращался домой. В один из моментов уединения, согласно сведениям его биографов и сподвижников, среди которых тоже нет единомышленников, к нему явился ангел Джibrил (архангел Гавриил), стал душить его и говорить: «Читай». Мухаммед отвечал: «Я не умею читать». Наконец он спросил: «Что читать?». Тогда ангел сказал: «Читай! Во имя Господа твоего, который сотворил — сотворил человека из сгустка. Читай! И Господь твой щедрейший, который научил *каلامом*, научил человека тому, чего он не знал» (Коран, 96: 1 — 5)¹. После того как Мухаммед прочитал это, он проснулся. Ангел ушел, а слова были словно запечатлены в сердце. Когда Мухаммед вышел из пещеры и дошел до середины горы, он услышал голос с неба: «О Мухаммед, ты посланник Аллаха, а я Джibrил!», и куда бы он не поворачивался, он видел ангела. По возвращении домой он рассказал о своем видении встревоженной Хадидже. Она ему ответила: «Радуйся, о сын моего дяди, и будь твердым! Клянусь тем, в чьей руке душа Хадиджы, я надеюсь, что ты будешь пророком этой общины»². Таким образом, Хадиджа первая поверила ему и стала укреплять его веру в истинность ниспосланной ему пророческой миссии. При всех возражениях и обвинениях во лжи со стороны разных лиц, окружавших Мухаммеда, она неизменно подтверждала его правоту и доказывала ничтожность его противников. Первыми слушателями

и последователями Мухаммеда, кроме супруги, стали Зейд ибн аль-Хариса — его вольноотпущенник, которого он усыновил, и маленький Али, которому в ту пору было 8-9 лет. Им Мухаммед проповедовал о необходимости помощи ближним, о всемогуществе Бога, о необходимости покорности Богу и о близости Судного дня, до которого надо успеть очиститься от грехов. Мухаммед обличал богачей, призывал к благотворительности, убеждал уверовать в Аллаха и следовать за его посланником. Если вначале за Мухаммедом последовали Хадиджа, Зейд ибн аль-Хариса и маленький Али и моления происходили в его доме, то вскоре к ним присоединились около 30 человек — выходцы из 10 мекканских родов, среди которых были и богатые, и бедные, и бывшие рабы. С расширением круга последователей моления были перенесены в расположенный у Каабы дом одного из представителей рода мухзум. В течение нескольких лет эти собрания не привлекали внимания остальных мекканцев. Когда же число приверженцев Мухаммеда достигло 40, он решил начать публичную проповедь, созвал курейшитов и объявил, что является посланником Аллаха и призывает всех поклоняться единому Богу. Хотя Аллах принадлежал к пантеону аравийских богов, курейшиты не поверили Мухаммеду и не пошли за ним.

*Начало
открытой проповеди*

Начало открытой проповеди относят к 610 г. В мусульманской исторической традиции сохранился рассказ о том, как несколько знатных курейшитов пригласили Мухаммеда и предложили ему стать вождем всех аравийских племен, если ему нужна власть, и посулили ему богатство, если он жаждет его. После отказа Мухаммеда возмущенные курейшиты потребовали зримых доказательств его пророческой миссии. Они пожелали, чтобы он покрыл Аравию тучными пастбищами, провел по ней реки, подобные водам Сирии и Ирака. Однако Мухаммед ответил, что чудеса только во власти Аллаха, а он только его посланник. Обращение Мухаммеда к библейским сюжетам в ранний период его пророческой деятельности скорее вызвано его стремлением подтвердить свою посланническую миссию, опираясь на авторитет Священного Писания и предшествовавших ему пророков, о которых мекканские и аравийские племена слышали и знали. Это обращение было оправдано: Мухаммеду не на кого было больше опереться, ничей религиозный авторитет в окружающем мире не представлялся более надежным. В последующие века ни один из благочестивых мусульман не упрекнул его в излишнем уважении к «неверным». Коран, включавший библейские сюжеты, был воспринят в полном объеме всеми правоверными как священная книга мусульман.

Основные заботы Мухаммеда заключались в распространении своего взгляда на новую религию, в выдвигании новых ценностей, в узаконении многих явлений общественной жизни, которые еще не пробили себе дорогу, в убеждении окружающих в своей пророческой миссии, в том, что он последний пророк.

Он убеждал, увещевал, грозил от имени Аллаха небесными карами, с необычайным терпением, иногда смирением противостоял насмешкам, поношениям, откровенным выражениям сомнения со стороны окружающих, скептическому отношению, упорному сопротивлению его взглядам, открытой вражде, суровым гонениям. Наконец, с оружием в руках он вышел на борьбу за утверждение своих религиозных, гражданских и политических идей. Мухаммед был незаурядной личностью, одаренной, с одной стороны, мистическим озарением, с внезапно пробудившимся поэтическим даром, что не было тогда в Аравии редкостью. С другой стороны, он был наделен ясным и трезвым умом, политическим и дипломатическим талантом, был предан своей религиозной идее, готов идти на жертвы ради нее. Однако Мухаммед не был фанатиком, он обладал широким взглядом на жизнь, позволившим ему признать множество существовавших до него пророков и всех приверженцев других единобожных религий «людьми Писания» и даже на каком-то этапе считать их и мусульман одной общиной. Мухаммед — живой человек, способный любить, радоваться и горевать, не предающий друзей, милостивый к смирившимся противникам, беспощадный к политическим врагам, но готовый к политическому компромиссу, достаточно осторожный в действиях и высказываниях.

После начала открытой проповеди среди курейшитов, хотя число мусульман удвоилось, все же большинство сородичей Мухаммеда не присоединились к нему. Соблюдая до определенного момента лояльность, курейшиты затем стали противодействовать Мухаммеду и даже проявлять враждебность к нему и его приверженцам, когда он стал развенчивать их богов и утверждать, что их предки горят в геенне огненной за свое неверие. Мусульманам пришлось прекратить открытые моления и собираться небольшими группами в окрестностях Мекки, в пещерах и в ущельях. Однако их не оставили в покое, нападали на них, и, как утверждает в жизнеописании Мухаммеда, во время одной из стычек пролилась кровь: «...и это была первая кровь, пролитая при исламе»³. Знатные курейшиты обратились к дяде Мухаммеда Абу Талибу с просьбой, чтобы он разрешил им самим разобраться с Мухаммедом. Однако Абу Талиб на это не согласился. Хотя сам он и не принял учения своего племянника, вместе с тем он обещал Мухаммеду свое покровительство. По словам Ибн Исхака, автора жизнеописания Мухаммеда, «отношения расстроились, запахло войной, люди раскололись на враждебные партии, и одни из них открыто выказывали вражду

к другим»⁴. В создавшихся условиях Мухаммед был вынужден посоветовать своим приверженцам выехать в Эфиопию и там переждать лихолетье. В Эфиопию отправились свыше 100 мусульман примерно в конце 615 г. Эта мера еще более накалила атмосферу, и, может быть, именно потому, что в Мекке осталось незначительное число мусульман, курейшиты решили нанести им решительный удар. Они объявили всему роду Мухаммеда — хашимитам — бойкот, сговорились с остальными родами и подписали обязательство прекратить всякие отношения с представителями этого рода. К хашимитам добровольно присоединились люди из других родов, все они оставили свои дома и переселились в другой район города, поближе к дому Абу Талиба. Положение заблокированных было крайне тяжелым, но ни один из них не отрекся от новой веры. По прошествии 2 — 3 лет представители разных мекканских родов, которые обладали немалым влиянием в городе, предложили себя в качестве гарантов неприкосновенности мусульман и взяли на себя покровительство над ними. Бойкот был окончен, люди вернулись в свои дома.

Но положение Мухаммеда осложнилось тем, что в 619 г. умерли сначала Абу Талиб, затем Хадиджа, два человека, которые представляли его главную опору. С тех пор Мухаммед стал искать союзников вне Мекки. Он попытался найти поддержку в соседнем Таифе, однако таифцы ответили ему насмешками и даже забросали камнями. При возвращении в Мекку он стал искать себе там покровителя, но несколько человек отказали ему в этом. На его просьбу откликнулся только глава рода науфал, который в сопровождении вооруженных мужчин своего рода объявил при всех у Каабы, что берет Мухаммеда под свое покровительство. После этого Мухаммед стал проповедовать среди паломников, посещавших Мекку, но не имел успеха.

Переселение в Ясриб

Затем он обратился к паломникам из Ясриба — земледельческого города-оазиса, где происходила ожесточенная борьба между племенами аус и хазрадж за главенство. Положение в Ясрибе осложнялось и тем обстоятельством, что крупные иудейские племена, населявшие этот город, занимали важные экономические позиции, и многое зависело от их отношения к происходящим событиям. Ясрибские паломники не сразу откликнулись на зов Мухаммеда, его учение и проповедь они обдумывали почти в течение трех лет, но постепенно, с каждым паломничеством число приверженцев Мухаммеда из Ясриба стало увеличиваться. Наконец, в 622 г. была достигнута договоренность с делегацией ясрибцев о переезде Мухаммеда и его сподвижников в их город. Мухаммед и его последователи переселились в Ясриб 24 сентября 622 г. Таким

образом состоялась *хиджра* (ар. переселение), которая установила новые отношения между переселившимися — мухаджирами и принявшими их ясрибскими мусульманами: Ясрибские мусульмане выступили не в роли покровителей, а в роли помощников — ансаров. Первоначально Мухаммед был принят в Ясрибе, который стал называться Мадина ан-наби («город Пророка»), или просто аль-Мадина (Медина), как верховный арбитр в разрешении различных спорных проблем. Однако постепенно его авторитет и как пророка, и как политического деятеля повышался, хотя и в Ясрибе не обходилось без критических оценок его слов и действий. Вершиной его дипломатических поисков было заключение договора между мухаджирами, племенами аус и хазрадж и иудеями Ясриба — «Мединской конституции» (*дустур Мадина*). Согласно этому договору, мусульмане-курейшиты и жители Ясриба, которые присоединяются к ним и сражаются вместе с ними за веру, представляют одну общину (*умму*), отдельную от других людей. Мухаджиры из курейшитов выполняют все свои обязательства, не перекладывая их на других, сами выкупают своих пленных, раскладывая виру равно между всеми. Все роды, как племена аус, так и хазрадж, поступают таким же образом. За безродного верующего платят все верующие. Если кто-либо совершит преступление против верующих, «все они будут против него, даже если он будет сыном одного из них». Никто из верующих не может заключить союз о покровительстве без согласия прежнего патрона покровительствуемого. Никто из верующих не должен помогать неверующим против верующих, «покровительство Аллаха — едино. Он оказывает покровительство и ничтожнейшему из них, поистине, верующие — покровители друг друга от других людей». Во время войны на пути Аллаха не может быть заключен секретный мир, мир должен быть единым, равным и справедливым. Что касается иудеев, которые подписали этот договор, им были обещаны помощь и равенство: мусульмане приняли на себя обязательство не притеснять их. Если верующий убьет верующего и его вина доказана, то он подлежит кровной мести, если обязанный мстить не согласится на выкуп. Нарушителям данного договора никто не должен помогать и предоставлять приют. Если же возникнут какие-либо сомнения и вопросы, то все должны обращаться «с этим к Аллаху и Мухаммеду»⁵.

Вслед за этим договором были заключены соглашения с иудеями Ясриба и с их союзниками. Иудеи признавались одной общиной с верующими, но «у иудеев своя религия, у мусульман своя»⁶. Иудеям вменялось в обязанность не помогать врагам мусульман и не воевать без разрешения Мухаммеда. Значение этих договоров трудно переоценить. В первом договоре зафиксирована самоидентификация мусульман и отделение их от других людей, признание себя отличными от остальных. В истории Аравии провозглашение новой

надплеменной общности представляло собой очень важный момент: раз мусульмане — единая община, то они должны были совместно выступать против внешних врагов и защищать своих единоверцев независимо от племенной принадлежности. Преступники лишались поддержки не только своих родов, но и собственных семей, и они лично несли ответственность за свое преступление, что также имело огромное значение для предотвращения борьбы между родами. Однако были сохранены все прежние родовые связи и обязательства, при этом обязательства одного рода не перекладывались на другие на том основании, что они принадлежат к одной общине мусульман. Мухаммед на данном этапе в политическом плане не ставил себя выше местных вождей, сохранив за собой лишь роль третейского судьи и пророка.

Возвращение в Мекку

Укрепившись в Ясрибе, Мухаммед стал задумываться об открытой борьбе против Мекки. Борьба началась с набегов на торговые караваны мекканцев и перешла в настоящую войну, которая развивалась с переменным успехом. Историки выделяют битву при Бедре (март 624 г.), закончившуюся победой мусульман, битву при Ухуде (март 625 г.), в которой Мухаммед был ранен, а мусульмане в целом потерпели поражение, потеряли значительные силы, битву у рва (март 627 г.), когда уже мекканцы с союзниками подошли к Медине, но потерпели поражение. Одновременно совершались набеги на племена вне Ясриба.

В 628 г. Мухаммед решил совершить малое паломничество в Мекку, но мекканцы, испугавшись его вступления в священный город, выслали навстречу делегацию для переговоров. Договор был заключен в местечке Худейбийя на западной границе Мекки. Согласно договору между мусульманами и мекканцами устанавливалось десятилетнее перемирие, мусульмане получили разрешение на следующий год посетить Мекку в качестве паломников, имея при себе только мечи. Аравийские племена, связанные с Меккой, получили разрешение вступить в союз с Мухаммедом. Мекканцы получили возможность беспрепятственной торговли с Сирией. Однако этот договор потерял силу через год. Мухаммед после Худейбийского соглашения с мекканцами решил распространить влияние ислама вширь. Для этой цели были завоеваны оазисы Хейбар и Фадак со значительным иудейским населением. Были заключены союзные договоры с некоторыми другими племенами. Кроме того, Мухаммед расширил внешние контакты. В Муту недалеко от города Бусра был послан представитель мусульман узнать о событиях в Сирии и Палестине, однако он был убит гассанидами. В ответ Мухаммед послал большое войско, но оно потерпело поражение. В декабре 629 г. в Мекке был нарушен договор о перемирии и

ненападении, когда курейшиты напали на союзное с Мединой племя. Попытки противника Мухаммеда, влиятельного мекканца Абу Суфьяна восстановить действие договора не увенчались успехом.

Мухаммед решил пойти войной на Мекку, хотя первоначально скрывал свои намерения. 12 января 630 г. войска мусульман беспрепятственно вошли в Мекку. С мекканцами был заключен договор, согласно которому Мекка сохраняла свой статус священного города, куда мусульмане должны совершать ежегодные паломничества, Кааба оставалась общемусульманским храмом, курейшиты сохраняли свои функции при храме, но при условии уничтожения всех идолов и принятия ислама. Мухаммед сумел примириться со своим главным противником и сохранил возможность распространять свое влияние на племена, посещавшие ежегодно Мекку. После завоевания Мекки был завоеван Таиф. В Мекке были оставлены наместник и наставник в вере. Обоих Мухаммед назначил из курейшитов. Падение Мекки символизировало падение язычества, одна за другой прибывали в Медину делегации племен, некоторые принимали ислам безоговорочно, другие ставили условия принятия новой веры. Однако не все племена подчинились Мухаммеду, и язычество надолго сохранилось в Аравии.

В январе 632 г. Мухаммед совершил паломничество в Мекку, которое мусульманские историки назвали прощальным. Он совершил полностью весь обряд паломничества и по его окончании отправился в Медину. Вскоре он заболел и скончался в июне 632 г. Главное дело жизни Мухаммеда — создание новой, оригинальной религии. Вся его проповедническая деятельность была направлена на выполнение этой задачи. В соответствии с мусульманской традицией, получаемые им откровения исходили от Аллаха, и чаще всего Бог говорил с ним от своего лица, а затем Мухаммед передавал эти слова людям.

*Основные идеи
проповеди*

Еще в ранний период проповеднической деятельности Мухаммеда определились основные требования, предъявляемые к мусульманам. На первое место следует поставить утверждение статуса Аллаха как единственного Бога — строжайший монотеизм и признание пророческой миссии его посланника. Вместо двукратной молитвы, совершавшейся еще до ислама, Мухаммед предложил пятикратную молитву, которую можно совершать в любом чистом месте, так как Богу можно поклоняться везде. Постепенно к этим обязательствам добавились соблюдение поста, уплата очистительной милостыни и совершение паломничества в Мекку. Многие проповеди Мухаммеда, его откровения были связаны с конкретными случаями, с запросами его

последователей. В них отражены важные стороны жизни Аравии, мусульманской общины. Все установления Мухаммеда постепенно утверждались в жизни и приняли характер закона, хотя они, естественно, не были изложены в виде определенной системы. Обличение богатых соединено с утверждением, что имущественное неравенство имеет божественное происхождение и частная собственность неприкосновенна. Мухаммед порицал скупость, но и не приветствовал чрезмерную щедрость, если даже речь шла о благотворительности, и всячески поощрял бережливость. Вора́м отсекали руку.

Что касается земли, основного богатства, она, согласно проповеди Мухаммеда, принадлежит Богу, и Он дает ее тем, кому хочет. Значительное внимание Мухаммед уделял проблеме повиновения. Он призывал «Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь посланнику и обладателям власти среди вас» (Коран 4:62(59)). Здесь заложен главный принцип, который послужил впоследствии основанием суннитской доктрины власти. В систему политических отношений доисламской Аравии было внесено существенное изменение путем фактического запрета союзов племен. Семейно-брачные отношения заняли в проповедях Мухаммеда важное место. Его усилия были направлены на укрепление индивидуальной семьи, хотя и была разрешена полигамия. Число жен ограничивалось четырьмя, и муж был обязан одинаково содержать их. Вопреки древнеарабской традиции женщины были включены в категорию наследников. По новым установлениям женщинам выделялась половина доли мужчины — наследника; это стало важным явлением в социальной жизни Аравии. Все заботы по содержанию жены и детей возлагались на мужа, а жена могла раздельно владеть своим имуществом, совершать торговые и финансовые сделки самостоятельно. Запрещены были кровосмесительные браки до третьего колена кровного родства и второго колена молочного родства. Был отменен левират, но такие браки сохранялись, если они были заключены до ислама. При заключении браков мусульманам предписывалось отдавать предпочтение верующим невольникам и невольницам перед идолопоклонниками, ибо Мухаммед верующую невольницу ставит выше многобожницы, а верующего невольника выше многобожника. Видимо, положение Мекки как крупного торгового центра и занятия торговлей основной массы курейшитов предопределило пристальное внимание Пророка к коммерческой деятельности. Он провозгласил моральные принципы, которых должны были придерживаться верующие при совершении сделок. Торговлю он объявил разрешенным и поощряемым Аллахом занятием. Пророк призывал торговать честно, не обмеривать и не обвешивать. От имени Аллаха было запрещено ростовщичество. Мусульманам предписывалось точное соблюдение долговых обязательств, честное отношение к

залогами, к завещаниям и к имуществу сирот при исполнении функций опекунов.

В связи с тем что война занимала важное место в жизни общины, Мухаммед неоднократно обращался к этой теме, касалось ли дело того, кому идти на войну, как делить военную добычу и как поступать с пленными. Из военной добычи выделяли 1/5 часть Богу, Пророку, на выкуп рабов, на помощь вошедшим в долги, бедным, сиротам. Остальное делили между участниками похода. Пленных обычно освобождали за выкуп.

В своих откровениях Мухаммед неоднократно обращается к рабству как к социальному институту, прочно утвердившемуся в Аравии. Отпуск рабов на волю был объявлен богоугодным делом, однако Мухаммед этим не ограничился. При определении видов наказаний за клевету, за празднословие, за убийство и др. мусульманам предписывался отпуск верующего раба на волю. Своих вольноотпущенников мусульмане должны были наделить письменной отпусковой и частью имущества, чтобы бывшие рабы могли начать самостоятельную хозяйственную жизнь. Это не означало, что была провозглашена отмена рабства, однако все эти установления, с одной стороны, привлекали симпатии невольников к учению Мухаммеда, с другой, способствовали смягчению или предотвращению социальной напряженности.

Для арабов кровная месть была одним из важнейших обычаев, уносившим жизнь многих людей, часто служившим поводом межплеменных кровавых столкновений. Мухаммед осудил кровную месть и утвердил выкуп как наиболее приемлемый выход из ситуации. В некоторых случаях, когда речь шла об интересах ислама, он сам брал на себя обязательство уплаты выкупа. Тем самым была сделана попытка ограничения сферы применения обычая кровной мести. Все установления Мухаммеда, которые он произносил как полученные от Аллаха откровения, легли в основу мусульманского священного закона — шариата.

Мухаммед скончался, не оставив завещания о преемнике, что вызвало замешательство в общине. Начались столкновения между различными ее фракциями. На место руководителя общины претендовали ближайшие сподвижники Пророка — мухаджир и ансары. В конечном итоге первым *халифом* (ар. преемник, заместитель) был избран Абу Бакр (правил с 632 по 634 г.), дальний родственник Мухаммеда. Он один из первых уверовал в Пророка, за что был наречен Сиддиком (Правдивейшим). Способ избрания Абу Бакра воспроизводил практику родового общества при избрании племенного вождя. Перед смертью Абу Бакр завещал власть в мусульманском государстве близкому сподвижнику Мухаммеда Омару ибн аль-Хаттабу (правил с 634 по 644 г.). При Омаре были совершены успешные внешние завоевания и важные шаги по укреплению

исламской государственности. Третий халиф Осман ибн Аффан (правил с 644 по 656 г.) был избран специальным советом (*ахль аш-шура*), община признала его власть и принесла ему присягу. Он принадлежал к богатому роду омейядов. При нем продолжилась внешняя экспансия. В период его правления родственники халифа сконцентрировали в своих руках большие земельные владения в завоеванных странах и высокие посты в аппарате управления. Эти действия послужили причиной убийства Османа. Четвертым халифом был избран Али ибн Аби Талиб, кровный родственник Мухаммеда и муж его дочери Фатимы (правил с 656 по 661 г.), который открыто выступил против омейядов. Мусульманская традиция называет первых четырех халифов «праведными».

*Споры о личности
Мухаммеда*

Оценка личности Мухаммеда на Западе в течение веков претерпела значительные изменения. Религиозная нетерпимость, навеянная духом крестовых походов, предопределила восприятие основателя ислама в средневековую эпоху в гротескном искаженном виде. О нем писали как о мошеннике, о лжепророке, основателе ереси. С возникновением научного исламоведения в XIX в. начались поиски новых подходов к личности Мухаммеда, однако вопрос в основном сводился к оценкам его психического склада, при этом акцент делался на признаках психического расстройства, якобы послужившего источником вдохновения аравийского пророка. Уже в начале XX в. теория, связывающая появление ислама с душевным недугом Мухаммеда, была подвергнута массивной критике. Психологические аспекты его пророческой деятельности перестали рассматриваться как явления отклоняющейся психики. Было признано, что состояния Мухаммеда во время получения откровений, в том числе экстатические, аналогичны соответствующим состояниям ветхозаветных пророков и христианских святых. Были также предприняты попытки представить Мухаммеда не как историческую личность, а как мифологизированную фигуру, однако они не получили поддержки в мировом исламоведении.

Религиоведы и историки разных поколений выделяют различные аспекты деятельности Мухаммеда, рассматривая их как основополагающие. Немецкий историк А. Мюллер и отечественный ученый, академик В. В. Бартольд в первую очередь представляют его как политического деятеля, создателя основ мусульманской государственности, в то время как академик И. Ю. Крачковский обращает особое внимание на поэтический дар Мухаммеда, обеспечивший успех его проповеди. При всей разноплановости оценок личности пророка Мухаммеда многие современные специалисты признают, что формирование новой религии происходило через

осознанное ощущение Мухаммедом своего предназначения как посланника Аллаха и в духовном и социальном плане он является порождением исторической эволюции и культурно-исторического опыта Аравии.

3. КОРАН И КОРАНИСТИКА

Коран (ар. чтение вслух, речитатив, декламация) — главная священная книга мусульман, в которой зафиксированы проповеди Мухаммеда, произнесенные в форме «Божественных откровений». Согласно исламской традиции Коран представляет собой «слово Божье», копию первокниги, хранимой на небесных скрижалях. Его ниспослание Мухаммеду осуществлялось посредством архангела Гавриила (Джибрила). В свою очередь Пророк посредством проповедей знакомил с содержанием откровений широкий круг людей. При жизни Мухаммеда коранический текст передавался преимущественно изустно. Хотя имелись записи отдельных откровений (на пальмовых листьях, на глиняных дощечках, на медных пластинках и т. д.), однако фиксация носила спорадический характер и велась с помощью примитивной арабской графики, поддающейся полной расшифровке только при сохранении текста в памяти. После смерти Пророка, а также из-за гибели в войнах многих его сподвижников, хранивших в памяти пространные отрывки его проповедей, встала задача оформления разрозненных текстов в единую книгу. Первые письменные версии Корана появились вскоре после кончины основателя ислама. Во избежание разночтений по указанию халифа Османа (правил с 644 по 656 г.) группа авторитетных сподвижников пророка во главе с Заидом ибн Сабитом создала сводный текст Корана. За основу была принята одна из прежних версий и при этом были учтены дополнительные записи и свидетельства современников Мухаммеда, знавших наизусть его проповеди. Параллельные списки священной книги мусульман имели хождение в халифате по крайней мере до X в., но были вытеснены Османовой редакцией. Процесс канонизации Корана продолжался до X столетия. В течение первых двух веков ислама шло интенсивное уточнение сакрального текста, устранялись разночтения, разрабатывались традиции его речитации.

Текст общепринятой Османовой редакции Корана состоит из 114 смысловых фрагментов (*сур*), расположенных по формальному признаку, в основном в порядке убывающей долготы, таким образом, в Коране отсутствует композиционное единство. Суры в свою очередь включают определенное количество стихов — *айатов* (ар. чудо, знамение). Первая сура «Фатиха» («Открывающая») объединяет 7 стихов. Вторая сура («Корова») — самая длинная, состоит из 286 айатов. Всего Коран включает 6204 (6236) айатов (по различным

вариантам счета), которые разделяются для удобства пользования и в связи с потребностями культа на 30 частей — *джузов* и 60 разделов — *хизбов*. Мусульманская традиция, опирающаяся на общее исламское представление о развитии проповеди Мухаммеда, делит коранический материал на два периода — мекканский (90 сур) и мединский (24 суры, которые по большей части длиннее мекканских). Европейские востоковеды, воссоздавая хронологию сур и айятов, пришли к собственной более дробной схеме деления коранического текста, признав при этом, что такой подход небезупречен и носит условный характер, поскольку структура отдельных сур значительно сложнее, чем представлялось ранее.

Первым периодом в общей схеме хронологии, отражающей историю сложения и особенности Корана, является мекканский. В свою очередь он делится на три подпериода. Самый ранний — поэтический — представлен лаконичными сурами, напоминающими пророческие кахинов и изложенными в рифмованной прозе. В них содержатся в сжатой и выразительной форме догматы единобожия, картины Судного дня и адских мучений грешников — противников ислама. Второй подпериод, названный рахманским (Рахман — Милостивый, одно из имен Аллаха), отмечен появлением первых сказаний. На третий — пророческий — приходится большая часть повествовательных текстов, в частности изложение истории древних пророков — предшественников Мухаммеда. Суры второго — мединского — периода коранических откровений содержат многочисленные несистематизированные указания и предписания по религиозным, гражданским и уголовным делам. Вместе с тем прозаические фрагменты сменяются поэтическими отрывками. Содержание и форма отдельных сур Корана в значительной степени определялись характером устной религиозной проповеди и полемики с оппонентами ислама. Поэтому в Коране отсутствует систематизированное изложение религиозной догматики, а выдвигаются лишь общие положения, которые впоследствии были приведены в систему. Большая часть коранического текста содержит полемику между Аллахом, «говорящим» от первого или третьего лица либо через посредников (дух, Джibrил), но всегда устами Мухаммеда, с противниками ислама, а также обращения Аллаха к последователям Пророка с увещаниями, предостережениями и предписаниями. Коран отразил исторические, экономические, политические, культурные, психологические и иные реалии своего времени, запечатлел процесс распада родового общества, формирования новых общественных институтов и моральных норм, утверждения монотеизма. В то же время Коран выполняет функции ниспосланного Богом «арабского судебногоника». основополагающая идея проповеди Мухаммеда, зафиксированная в кораническом тексте, сводится к безус-

ловной необходимости отказа от политеизма и обращения к монотеизму. Аллах предстает в Коране как первопричина всего сущего и творец мироздания.

Значительная часть коранического текста посвящена изложению библейских, ветхозаветных и новозаветных, сюжетов и легенд. Около четверти священной книги содержит сведения о жизнедеятельности различных, главным образом, библейских пророков. Это обстоятельство служило основанием для утверждений об исламе как эклектической религии, основанной на заимствованиях. Постепенно исламоведы пришли к заключению, что ислам стал закономерным результатом развития традиционных форм религиозной жизни ближневосточного региона, где ранее зародились иудаизм и христианство и где шел интенсивный обмен религиозными идеями и представлениями, творчески усвоенными и переработанными исламом.

Коран представляет собой уникальный исторический источник, проливающий свет на доисламскую эпоху в Аравии. Он помогает реконструировать картину межплеменных отношений, хозяйственной деятельности кочевого и оседлого населения, дает представление о социально-профессиональном составе аравийского общества, содержит сведения об интенсивном торговом обмене между различными районами Аравийского полуострова и с сопредельными государствами. В Коране нашли отражение реальные события аравийской истории. Такие сюжеты, как, например, прорыв Маарибской оросительной плотины (около 570 г.), казни христиан в Неджране в начале VI в., поход йеменского царя на Мекку в 70-х гг. VI в., показывают неразрывную связь Корана с конкретными историческими событиями.

Стиль Корана считается у мусульман непревзойденным и неповторимым. Согласно доминирующей в современной науке гипотезе язык Корана — это наддиалектальный поэтический язык аравийцев с некоторыми элементами разговорного языка Мекки.

Мусульманская теология включает в себя обширную отрасль — кораническую экзегетику (ар. *тафсир* — толкование). Необходимость тафсира возникла с появлением Корана. Содержание многих коранических откровений было неясно уже современникам Мухаммеда, впервые знакомящимся с содержанием новой религии. По мере того как ислам распространялся на обширных территориях, необходимость в объяснении текста священной книги возрастала. Вначале тафсир, как и сам Коран, не фиксировался в письменной форме. По мусульманской традиции основоположником тафсира считается двоюродный брат Пророка Абдалла бен Аббас (ум. в 686/7 г.). К X в. сложилась структура тафсира, появились известные комментарии Корана в различных видах (в общем смысле; фраза за

фразой; слово за словом). Из суннитских авторов тафсиров выделяются такие авторитетные комментаторы, как законовед и историк Мухаммед ибн Джарир ат-Табари (838 — 923), толкователь Корана в традициях исламской спекулятивной теологии — *калама* — аз-Замахшари (1074 — 1143), последователь аз-Замахшари персидский экзегет Абдалла аль-Байдави (ум. между 1282 — 1316), персидский энциклопедист Фахр ад-Дин ар-Рази (ум. в 1209 г.). Широко известен тафсир двух египетских теологов Джалал ад-Дина аль-Махалли (ум. в 1459 г.) и Джалал ад-Дина ас-Суюти (ум. в 1505 г.). В XIX — начале XX в. египетским исламским реформатором Мухаммедом Абдо и его учеником и последователем Рашидом Ридой был составлен тафсир, призванный примирить ислам и достижения современной научной мысли.

Внеисламский подход к тафсирам претерпел существенную эволюцию. Первоначально он сводился к их оценке как бесплодных, субъективных и узко тенденциозных сочинений. Согласно современным научным представлениям тафсиры представляют собой реакцию арабо-мусульманского общества на Коран в различные исторические эпохи, в разной этно-социальной, культурной и политической среде. Комментарий Корана важен для исследователя не с точки зрения восстановления оригинального смысла коранических понятий, а в плане освоения конкретных исторических периодов, когда создавался тот или иной тафсир, приспособляющий Коран к требованиям своего времени.

Жесткие европоцентристские позиции апологетов христианства средневекового Запада определили сложение негативного образа ислама в целом и породили суждения о Коране как о средоточии идей фанатизма и насилия. В полемике христианских авторов с исламскими оппонентами невозможно было обойтись без знания коранического текста. Первый перевод Корана на латинский язык был осуществлен по поручению аббата монастыря Ключи Петра Достопочтенного (1092 — 1165). Другой ранний латинский перевод, связанный с именем Марка Толедского, был выполнен в начале XIII в. В целом ранние латинские переводы представляли собой переложения коранического текста, а главная задача их авторов сводилась к опровержению претензий адептов ислама на обладание ниспосланным Богом Писанием.

Если средневековая Европа демонстрировала неприятие ислама, то эпоха Ренессанса ознаменовалась ростом интереса к арабо-мусульманской культуре. Появились итальянские, немецкие, голландские версии предшествующих латинских переводов. Новый шаг в изучении и переводе Корана был сделан во Франции в XVII в. В 1647 г. увидел свет перевод Корана, осуществленный Андре дю Рие (1580? — 1660?), который вызвал неподдельный интерес и неодно-

кратно переиздавался, а также переводился на различные европейские языки. Во второй половине XVII в. Ватиканом был наложен запрет на издание и перевод Корана, однако он не оказался действенным. Первый научный перевод священной книги мусульман принадлежит перу католического священника Людовика Мараччи (конец XVII в.). В 1716 г. по приказу Петра I Петром Постниковым была переведена на русский язык французская версия Корана дю Рие. В эпоху Просвещения появился фундированный, основанный на тафсирах перевод Корана английского просветителя Дж. Сэйла (1697 — 1736). В 1793 г. романтическую версию перевода Корана осуществил К. Савари. В 1787 г. по указанию Екатерины II в Петербурге был отпечатан арабский текст Корана, получивший высокую оценку востоковедов и в последствии неоднократно переиздававшийся. На исходе XVIII в. начало зарождаться научное востоковедение, сложившееся в самостоятельную дисциплину к середине XIX в. Коран стал превращаться в объект научного исследования, хотя и не лишённого предвзятости. В западном востоковедении прошлого столетия доминировал взгляд на Коран как на продукт прямых заимствований и подражаний. Достижением арабистики Франции стал перевод Корана на французский А.Б. Казимирским (1808 — 1887). В целом же приоритет в изучении коранического текста в XIX в. принадлежал немецким востоковедам. В 70-х гг. XIX в. увидели свет первые русские переводы Корана, выполненные с первоисточника, — Д. Н. Богуславского (1871 г.) и Г.С. Саблукова (1878 г.). На рубеже XIX — XX вв. видные отечественные арабисты — В.В. Бартольд, А.Э. Шмидт, В.Ф. Гиргас, А.Е. Крымский — плодотворно работали в области коранистики. Новаторский подход к переводу Корана связан с именем академика И.Ю. Крачковского, который осуществил черновой перевод в 20-х гг. XX в., а комментарии к нему дорабатывал вплоть до своей кончины. Впервые этот перевод был опубликован в 1963 г. Хотя И.Ю. Крачковский не успел завершить его окончательную редакцию, тем не менее он расценивается в качестве образца строго научного, академического подхода к тексту как к литературному и историческому памятнику конкретной эпохи. Коранистика и переводы Корана во второй половине XX в. характеризуются плюралистическими подходами к изучению историко-культурного материала и в то же время общим взглядом на Коран как на продукт культурной среды. Достижениями этого периода стали переводы Корана З. Блашером (1949 — 1950) и Р. Паретом (1963 — 1966). Наиболее известным английским переводом Корана является работа А. Арберри, впервые опубликованная в 1955 г. В наши дни существуют переводы Корана на большинство европейских и азиатских языков, а также на отдельные языки Африки.

4. СУННА

Вторым после Корана источником вероучения ислама является Сунна (ар. обычай, пример) — пример жизненного пути посланника Аллаха как эталон и руководство для жизнедеятельности мусульманской общины в целом и каждого мусульманина в отдельности. Сунна, объединяющая поступки Мухаммеда, его высказывания и молчаливое одобрение, представляет собой источник материала для решения всех проблем индивидуума и общества. Поскольку ислам признает непосредственное общение пророка с Аллахом, то и собственные высказывания Мухаммеда считаются боговдохновенными, а Сунна наряду с Кораном воспринимается верующими как богоданная основа ислама, как указание на то, какие поступки или мнения угодны Аллаху. Сунна служила действенным средством приспособления ислама к новым ситуациям, возникавшим после успешной исламской экспансии и образования халифата, к динамично меняющимся историческим реалиям.

Основной составляющий элемент Сунны — *хадис* (ар. новость, известие, рассказ) представляет собой сообщение из жизни пророка Мухаммеда, предание о его словах или действиях, затрагивающих различные религиозно-правовые стороны жизни мусульманской общины. Хадис включает две части: *иснад* (ар. опора) — перечисление тех, кто передавал друг другу известие о пророке до момента его письменной фиксации, и *матн* (ар. текст), содержащий конкретную информацию. Согласно мусульманской традиции иснад представляет собой доказательство истинности того, что произошло с пророком Мухаммедом, поскольку опора на традицию, на мнение авторитетов является в исламе ведущей.

Хадисы появились не раньше 90-х гг. VII в. В начале VIII в. они утвердились как авторитетный источник. Активный сбор преданий пришелся на 700 — 720 гг. Через полстолетия они уже находились в массовом хождении. Как гласит традиция, всего было в обороте полтора миллиона хадисов. Профессия собирателя и знатока преданий о пророке Мухаммеде была почетной, престижной и зачастую политически и идеологически ангажированной. Борющиеся между собой политические группировки, религиозные секты и течения стремились опереться на авторитет Мухаммеда и оправдать с помощью хадисов свои притязания и доктринальные установки. Наряду со сбором оригинального хадисного материала процветала фабрикация подложных преданий. Сочинительство хадисов было не только формой литературного творчества и предметом гордости, но и способом заработать деньги.

Первыми звеньями в цепи передатчиков хадисов были *сахобы* — сподвижники и соратники Мухаммеда, люди, тесно с ним общавшиеся. Они составляли элитарную группу, игравшую огромную роль

в жизни раннемусульманской общины, и были коллективным хранителем учения Пророка после его смерти. Им воспоследовали следующие поколения хранителей и передатчиков хадисов. Первое и второе поколения после сахабов — их дети и внуки — сыграли значительную роль в кодификации ислама. Взлет хадисотворчества пришелся на то время, когда ушло поколение сподвижников Мухаммеда — сахабов, игравших роль гаранта достоверности хадисов. Ответственность за правдивость хадиса несли их преемники, отделенные достаточным временным промежутком от времени жизни Пророка, из чего вытекает проблема тенденциозности и относительной достоверности хадисного материала. Хадисы при несомненном наличии в них исторической основы, восходящей к эпохе Мухаммеда, содержат элементы апологетики и связаны с эпохой их фиксации или создания.

Сунна включает необыкновенно разнообразный материал, связанный с религиозными, правовыми, морально-этическими аспектами жизни мусульманской общины. Многочисленные хадисы освещают в мельчайших деталях культово-обрядовую сторону ислама и его догматические принципы. «Исторические» хадисы легли в основу *сирь* — жизнеописания пророка Мухаммеда. Хадисы — прорицания содержат предсказания политических изменений, различного рода бедствий и катаклизмов. Отдельную категорию составляют предания о достоинствах арабских племен и областей мира ислама. Особое место в Сунне занимают «священные» хадисы: содержащиеся в них высказывания считаются словами Аллаха.

В начале VIII в. произошло сложение и обособление региональных центров сбора хадисов, между которыми установился широкий и продуктивный обмен. Среди них выделились три, как наиболее авторитетные, — мединский, отличавшийся строгим традиционализмом и особым интересом к биографии Мухаммеда и его военным походам, сирийский с центром в Дамаске и иракский с центром в Куфе, более либеральные и критичные. Иракский центр стал источником активного формирования догматико-правовой системы ислама. Во второй половине VIII — начале IX в. мусульманский мир был наводнен краткими тематическими сборниками мусульманских преданий, потребность в которых обуславливалась общей ситуацией в догматико-правовой и религиозно-политической областях. Массовая работа по собиранию хадисов и их придумыванию сопровождалась зарождением и становлением жанра критики хадисов. Степень достоверности хадисов устанавливалась через критику надежности цепи передатчиков мусульманских преданий. Одновременно в стадии оформления находился жанр толкования хадисов (*шарх*). Появились десятки томов соответствующего содержания. Многочисленные книги и биографические словари классифицировали рассказчиков хадисов, приводили биографии собирателей и

передатчиков преданий, начиная со сподвижников Мухаммеда, выявляли передатчиков, не заслуживающих доверия. К концу IX — началу X в. хадисы были сведены в объемные сборники. В ранних сборниках хадисный материал был организован на основе классификации преданий по именам самых ранних передатчиков. В алфавитном порядке перечислялись соратники Пророка и сообщалось, какие хадисы исходили от конкретного сахаба. Такой тип сборников назывался *муснад* (фундированный). Из дошедших до нас сборников данного вида наиболее известны «аль-Муватта» Малика ибн Анаса (ум. в 795 г.), основателя маликитского толка законовещения, и «Муснад» основателя ханбалитского толка Ахмеда ибн Ханбала (ум. в 855 г.). Поскольку сборники, составленные по рассказчикам, были крайне неудобными в использовании, наибольшую популярность в мусульманском мире получили сборники более позднего типа — *мусаннаф*, в которых хадисы располагались по содержанию, по предметам высказывания (о хадже, о молитве, об омовении и т. п.). К концу XII — началу XIII в. в суннитской среде было признано, что шесть тематических сборников содержат достоверный материал и могут считаться основными источниками Сунны. В число этих наиболее апробированных, авторитетных и общепризнанных сборников входят: 1) «ас-Сахих» («Достоверный сборник») аль-Бухари (ум. в 870 г.). В нем собраны по предметным рубрикам хадисы, относящиеся к обрядам, законовещению, жизнеописанию Мухаммеда, историческим и этнографическим моментам времени раннего ислама. Из собранных 600 тыс. хадисов автор счел истинными и включил в свой труд 7 тыс. 250 (немногим более 1%); 2) «аль-Джами ас-сахих» («Собрание истинных хадисов») Муслима (817 — 875). Из 300 тысяч хадисов им были отобраны 12 тыс. (4%); 3) «Китаб ас-сунан» Ибн Маджи (ум. в 886 г.); 4) «Китаб ас-сунан» Абу Дауда ас-Сиджистани (ум. в 888 г.); 5) «аль-Джами аль-кабир» («Большой сборник») Мухаммеда ат-Тирмизи (ум. в 892 г.); 6) «Китаб ас-сунан» ан-Нисаи (ум. в 915 г.). Материал сборников аль-Бухари и Муслима считается практически бесспорным. Параллельно с кодификацией хадисов шло дальнейшее становление науки о комментариях к хадисам. Были составлены сотни томов таких комментариев.

Передатчиков хадисов называли *мухаддисами*. Они играли существенную роль в жизни ранней мусульманской общины и составляли значительную часть интеллектуальной элиты того времени. В крупных религиозных центрах мусульманского мира существовала профессиональная система передачи священных преданий с давними традициями. Провозглашенная Пророком ислама необходимость путешествия в поисках знаний, ставшая яркой отличительной чертой мусульманской культуры в Средневековье, в значительной мере была направлена на изучение хадисов. В мусульманских шко-

лах и университетах священные предания усиленно изучались и преподавались в качестве отдельной дисциплины. В отличие от Корана, который согласно мусульманской традиции нельзя излагать в сжатой форме, хадисы пересказывались и пространно комментировались.

Значительная часть хадисов отражает реальные события эпохи зарождения ислама. Вместе с тем большая их часть отражает последующие этапы развития исламского религиозного комплекса. В форме исламского священного предания в ислам проникли элементы культурного наследия исламизированных народов. Хадисы представляют собой важнейший культурно-исторический памятник, отражающий эволюцию ислама.

5. ДОГМАТИКА И РИТУАЛ

Основные догматы веры вытекают из содержания Корана. Термин *ислам*, применяющийся в названии третьей мировой религии, близок по значению двум другим встречающимся в тексте священной книги мусульман терминам: *дин* (религия как система ритуальной практики, являющаяся основой жизни исламской общины) и *иман* (вера). Согласно укоренившейся в среде суннитов точке зрения понятие *дин* включает в себя три составляющие: *ислам* (совокупность пяти «столпов» — *аркан*, или основных религиозных предписаний), *иман* (вера в истинность Аллаха и всего, что сообщил пророк Мухаммед) и *ихсан* (нравственная добродетель, совершенствование в искренности веры).

Основных догматов ислама, или, как их называют, «корней, основ веры» (*усул ад-дин*) пять. Первый — единобожие (*таухид*). В исламе таухид обозначает прежде всего признание единственности Аллаха и категорическое отрицание многобожия, что нашло отражение в формуле «нет Бога, кроме Аллаха». Аллах является единственным творцом всего сущего, всемогущим и всеведущим. Учение о таухиде является предметом углубленного исследования мусульманских теологов на протяжении столетий. За долгое время своего изучения оно получило разнообразные трактовки. Наиболее строгие толкователи догмата о единобожии доводили его до крайности. В частности, из таухида выводили запрет на изображение живых существ в исламе, который, впрочем, в определенных исламских регионах, например в Иране, игнорировался. Второй догмат — вера в божественную справедливость, в правосудие Аллаха (*адл*), воздающего в равной мере как за добрые деяния, так и за предосудительные. Справедливость Аллаха считается высшей ее формой, недоступной пониманию человека. Третий догмат — признание пророческой миссии Мухаммеда и пророков, живших до него (*нубувва*). По Корану Мухаммеду предшествовали многочисленные

древние пророки, первым из которых считается Адам. В Коране названо 28 пророков, хотя в общем число их определяют в более чем сто тысяч. Среди них упоминаются Нух (Ной), Ибрахим (Авраам), Исхак (Исаак), Исмаил, Якуб (Иаков), Дауд (Давид), Сулейман (Соломон), Ильяс (Илия), Йунус (Иона), Муса (Моисей), Иса (Иисус) и др. Проповедовавшие веру в единого Бога пророки в соответствии с мусульманской традицией предсказывали появление Мухаммеда. Мухаммед считается «печатью пророков», последним в цепи пророков, которые проповедовали человечеству. В мусульманской догматике концепция пророчества занимает крайне важное место. Мухаммед, как и другие пророки, считается обыкновенным человеком и не может стать объектом обожествления. В то же время пророки, посланные Богом для проповеди Священного Писания, относятся к категории избранных, приближенных к Богу людей. Ислам признает полную непогрешимость Мухаммеда как посланника Божьего. Четвертый догмат — вера в воскресение, Судный день и потусторонний мир. Воскресение умерших и суд Аллаха над людьми, которым уготован рай или ад, были одной из главных тем проповедей Мухаммеда, изложенных в Коране. Они также стали предметом детальной проработки в мусульманском предании. Пятый догмат связан с учением об имамате — халифате. При всей незыблемости догматов ислама их интерпретация менялась с течением времени и была предметом бурной полемики.

На раннем этапе существования мусульманской общины сложились представления о пяти «столпах» мусульманского вероучения (*аркан ад-дин*), из которых четыре содержат обрядовые и моральные предписания. Первая обязанность мусульманина, объединяющая два основополагающих догмата ислама, получила название *шахада* (ар. свидетельство) — исповедание веры, и выражается в формуле «нет божества кроме Аллаха, и Мухаммед — посланник Аллаха». Человек, произносящий эту молитвенную формулу, подтверждает свою приверженность единобожию и признает пророческую миссию Мухаммеда. Хотя этот «столп» относится к догматике, для рядового мусульманина важно не только исповедание исламского «символа веры», но и беспрекословное следование этому принципу в повседневной жизни. Второе предписание ислама — мусульманская каноническая молитва (*салат*). Число и порядок молитв в Коране не были четко зафиксированы, но были детально регламентированы в Сунне. Ежедневный молитвенный цикл включает пять обязательных молитв (на рассвете, в полдень, в предвечернее время, на закате, с наступлением ночи). Молитву можно совершать в любом приемлемом для этого месте, которое должно быть чистым. Перед каждой молитвой необходимо совершать ритуальное омовение. В пятницу (*йаум аль-джума*) проходят коллективные молитвы в мечетях, сопровождающиеся проповедью. Третий

«столп» ислама предписывает соблюдение поста (ар. *саум*) в месяц рамадан по мусульманскому лунному календарю. С рассвета и до наступления темного времени суток постящийся воздерживается от еды, питья, курения, соблюдения супружеских обязанностей и т. д. Освобождение от поста получают беременные и кормящие женщины, дети, больные, престарелые, а также те, кто не может его соблюдать по объективным причинам (путешественники; участники военных действий и т. д.). Верующие, временно освобожденные от поста или нарушившие его по каким-либо причинам, должны восполнить полагающееся время поста в другое время. Помимо обязательного поста, приуроченного к рамадану, мусульмане могут соблюдать дополнительные посты в индивидуальном порядке. Четвертой обязанностью мусульманина является обязательный коранический налог в пользу нуждающихся (*закят*). Размеры закята регламентированы мусульманским правом. В трактовке мусульманских теологов уплата закята интерпретируется как очищение от греховности имущества, с которого он взимается. В исламе также существует *садака* — добровольная милостыня в пользу неимущих и нуждающихся. Пятый «столп» ислама — паломничество в Мекку (*хадж*). Согласно мусульманскому преданию основные обряды хаджа были определены Мухаммедом во время его последнего «прощального» паломничества в 632 г. Они воспроизводят деяния общего предка арабов и евреев Ибрахима (Авраама), считающегося восстановителем Каабы и учредителем хаджа, а также эпизоды жизни его семейства в Мекке. Хадж совершается в месяц зу-л-хиджжа. Ему предшествуют очистительные обряды (омовение, обрезание волос, ногтей) и облачение в ихрам — специальное одеяние, состоящее из двух кусков белой материи, один из которых оборачивается вокруг бедер, а другой набрасывается на плечи. В первый день хаджа совершается «малое паломничество» — *умра*, включающая поклонение черному камню в мечети Харам, семикратный обход Каабы. Паломники пьют воду из священного источника Земзем, семикратно пробегают между холмами ас-Сафа и аль-Марва. На следующий день они направляются в долину Арафат. На третий день, в полдень, после ночевки под открытым небом начинается центральный обряд хаджа — стояние у горы Арафат, продолжающееся до захода солнца. В это время паломники слушают проповедь, молятся. Затем бегом все устремляются в долину Муздалифа, где слушают вечернюю и ночную молитвы. Наутро паломники направляются в долину Мина, где бросают камешки в так называемые «столбы дьявола», символизирующие нечистую силу. Затем следует жертвоприношение животных, после чего верующие возвращаются в Мекку, где завершают паломничество. Хотя обязательные обряды хаджа не предписывают посещение Медины, где находится могила пророка Мухаммеда, паломники предпочитают побывать там и поклониться святым местам этого города. Мусульманин, совершивший обряд хаджа,

получает почетное звание хаджи. Каждый мусульманин должен, если он может, раз в жизни совершить хадж. Если он не способен это сделать, то может послать вместо себя заместителя. Хаджу принадлежит важная политико-идеологическая роль и в современном мусульманском мире. Мусульмане могут совершать малое паломничество в святые места Мекки — умру — в любое время года, не совпадающее с хаджем, как акт личного благочестия.

Важная роль в жизни мусульман принадлежит религиозным праздникам. Классический ислам узаконил два праздника. Первый — великий праздник жертвоприношения (ар. *ид аль-адха*; тюркс. *курбан-байрам*). Как неотъемлемая часть мусульманского паломничества в Мекку он отмечается на десятый день зу-ль-хиджжа, двенадцатого месяца лунного календаря в последний день хаджа и продолжается 3-4 дня. Жертвоприношения животных совершаются в память о том, как Ибрахим был готов принести в жертву Аллаху своего сына Исмаила. Наряду с паломниками, находящимися в Мекке, этот обряд совершают верующие по всему мусульманскому миру. Празднество сопровождается специальной ритуальной молитвой и праздничной трапезой. Второй «канонический» праздник мусульман (ар. *ид аль-фитр*, *ид ас-сагир*; тюркс. *ураза байрам*, *рамадан байрам*) посвящен завершению мусульманского поста в месяц рамадан. Начинается он в первый день следующего после рамадана месяца шаввала. Празднество включает посещение могил родственников, обильную торжественную трапезу, раздачу милостыни и подарков. Сущность мусульманских праздников может быть понята и объяснена только на основе шариата. Главные мусульманские праздники — *ид аль-адха* и *ид аль-фитр* — не существуют сами по себе, а составляют неотделимую часть мусульманских канонических обрядов паломничества и поста. К числу мусульманских праздников принадлежит также пятница — день общественной молитвы (*йаум аль-джума*). Как правило, в этот день в мечетях проходят массовые молитвенные собрания. Мусульманская традиция окутывает этот день священным ореолом, утверждая что в пятницу родился пророк Мухаммед, было осуществление переселения из Мекки в Медину, в пятницу ожидается начало Страшного суда. Хадис по поводу священности пятницы гласит: «Лучший из дней — пятница. В пятницу сотворен человек, в пятницу он войдет в рай, в пятницу выйдет оттуда, часы останутся только в пятницу». К числу неканонических праздников относится *маулид ан-наби* — праздник рождения пророка Мухаммеда, который отмечается 12 числа месяца раби аль-аввал. Поскольку точная дата рождения Мухаммеда неизвестна, праздник приурочивается ко дню его кончины. Рождество Мухаммеда стали отмечать спустя три столетия после возникновения ислама. По случаю маулида читаются проповеди в мечетях, совершается коллективная молитва в честь основателя ислама, раздается милостыня. Еще один широко отмечаемый

в мире ислама праздник — *исра ва-мираддж* (ночное путешествие и вознесение) знаменует чудесное путешествие Мухаммеда в Иерусалим и его вознесение к небесному престолу Аллаха. По традиции он отмечается 27 раджаб. Во время праздника ночь 27 раджаб проводится в бдении, чтении Корана и молитвах. К числу наиболее популярных шиитских праздников, которые они празднуют помимо общемусульманских, относится день поминания шиитского имама и внука пророка Мухаммеда — Хусейна (*ашура*). Он приходится на 10 число месяца мухаррама. В течение десяти дней этого месяца устраиваются мистерии, инсценирующие историю трагической гибели Хусейна, чтения преданий о нем. На десятый день происходит торжественное траурное шествие — оплакивание Хусейна (перс. *таазийе*).

Все мусульманские праздники, исторические даты и обряды отмечаются по лунному календарю, а так как мусульманский год на 11 дней короче солнечного, то все мусульманские даты ежегодно смещаются.

6. ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ В ИСЛАМЕ

Ислам подразделяется на три направления — суннизм, имеющий наибольшее число приверженцев в мусульманском мире, шиизм и хариджизм. Их появление связано прежде всего с политическими мотивами и борьбой за власть в мусульманской общине.

Хариджиты

Хариджизм возник в период первых крупных арабских завоеваний и обострения социально-политических противоречий в халифате. В 656 г. после убийства третьего «праведного халифа» Османа, выходца из крупнейшего и богатейшего рода Омейядов, халифом был объявлен Али, которому противодействовал ставленник Омейядов наместник Сирии Муавия. Его бездоказательные обвинения Али в убийстве Османа и отказ признать его право на власть привели к междоусобной войне. Во время битвы при Сиффине (657 г.) на реке Евфрат Али дал согласие на приостановку битвы и решение вопроса о преемстве власти с помощью третьей стороны. Уступчивость и нерешительность их главы и военачальника вызвала разочарование и гнев части приверженцев Али. 12 тысяч человек отделились от его войска и отказались его поддерживать, выдвинув лозунг «нет халифа, иначе как по воле Бога и народа». С этим событием — выходом части бойцов — бывших сторонников Али из военного лагеря — связано название хариджитского движения (ар. *хаваридж* — вышедшие, выступившие). Хариджиты представляли собой самую раннюю религиозно-политическую группировку в истории ислама. Первый раскол в исламе и выделение

хариджизма назревали в недрах мусульманской общины давно в скрытой форме, а битва при Сиффине послужила лишь поводом, благодаря которому оппозиционеры выступили открыто. Хариджиты избрали своего собственного халифа и объявили о низложении Али и Муавии, с которыми они боролись вооруженным путем. Али был убит хариджитом. Уже в начале второй половины VII в. среди хариджитов выделились соперничавшие друг с другом группировки — азракиты, ибадиты, суфриты. Дробление хариджитского движения ослабляло его силы, однако мощные выступления против центральной власти, возглавляемые хариджитами, дестабилизировали положение в халифате. Особенно прочные позиции хариджиты завоевали в Иране и Ираке, а также в Аравии и Северной Африке. С X в. влияние хариджитов резко пошло на убыль. В настоящее время немногочисленные хариджитские общины сохраняются в Омане, Алжире и Ливии.

Хариджиты внесли весомый вклад в разработку догматических вопросов, связанных с теорией власти в исламе. Отстаивая позиции «родовой демократии», они считали, что халиф должен получать верховную власть от общины только выборным путем. В случае если он не отвечает своему назначению, община вправе его низложить и, если это необходимо, убить. Халифом может стать любой верующий вне зависимости от происхождения, социального статуса и этнической принадлежности. Главными требованиями к претенденту на власть были твердая приверженность Корану и Сунне, справедливое отношение к членам мусульманской общины и способность отстаивать ее интересы с оружием в руках. Халиф рассматривается как главное уполномоченное лицо общины и военный предводитель. Ему не приписывается никакого сакрального значения. Если одна местная община отрезана от другой, то каждая может избрать для себя халифа. Законными халифами хариджиты считали Абу Бакра и Омара. Али, давший согласие на решение спора с Муавией путем переговоров, утратил, по их убеждению, свои права на халифат, так как нарушил принцип «судить может только Аллах». В политическом отношении хариджиты были носителями радикальных настроений, а в религиозном плане выступали как непримиримые поборники «чистоты» ислама и строгого следования обрядности.

Шииты и сунниты

Шиитское направление в исламе объединяет мусульман, признающих единственными преемниками пророка Мухаммеда четвертого «праведного халифа» Али и его потомков. Шиизм (от ар. *шиа* — группировка, партия), как и ислам в целом, не представляет собой единой консолидированной системы. Он весьма дробен и

расколот на множество сект и направлений. Дифференциация шиизма обуславливалась политическими разногласиями, столкновениями по вопросу религиозно-политического лидерства. Уже в VII в. сформировались два направления — умеренные и радикальные шииты, которые с течением времени существенно модифицировались. Изначально шиизм не представлял собой новой системы религиозного характера и только с течением времени приобрел догматическое оформление.

Политическое течение *шиит Али* (партия Али) зародилось в период правления третьего «праведного халифа» Османа. Побудительным мотивом его возникновения стал спор о преемственности в духовном и светском руководстве общиной. Был выдвинут аргумент в пользу Али как претендента на верховную власть — его родство с основателем ислама (он был двоюродным братом пророка Мухаммеда и женат на его дочери Фатиме). Подчеркивались также выдающиеся личные качества Али. Шиитская традиция рисует его истинным героем легенды, идеальным рыцарем ислама: набожным, чуждым честолюбия и стяжательства, храбрым воином, искренним и щепетильным в моральных вопросах. После трагической гибели Али в 661 г. сторонники алидского движения выступили за сохранение за его потомками исключительных прав на верховенство в исламской общине-государстве.

Основоположником шиитской религиозной доктрины считается Абдалла ибн Саба, выступивший предтечей крайних шиитов (середина VII в.). С его именем связывают идею о том, что каждый пророк, в том числе Мухаммед, имел «восприемника духовного завещания» (*васи*). Объявление шиитами таковым Али подчеркивало избранность его рода. В окружении Али еще при его жизни появились люди, которые боготворили и обожествляли своего кумира. Оформление религиозного учения шиизма приходится на период утверждения династии Аббасидов, с конца VII до середины VIII в. Культ мученичества Али, умершего от ран после покушения, и его сына Хусейна, убитого под Кербелой в 680 г., способствовали превращению шиизма в религиозное течение.

Предпосылки для зарождения множества течений и ветвей шиизма, а также образования различных догматических школ и сект содержались в раннем шиитском движении (вторая половина VII — начало VIII в.). С одной стороны, они обуславливались неудачей внутреннего курса самого Али, спровоцировавшего споры в стане своих сторонников, а также отсутствием единства внутри рода Али. С другой стороны, раннешиитское движение не обладало собственным идейным источником (роль которого впоследствии стали играть сборник изречений халифа Али «Путь красноречия» и труды создателей шиитской догматики) и опиралось на общий для всех приверженцев ислама источник — Коран. Единый принцип пере-

дачи духовной власти преемникам Али — *имамат* (ар. руководители общины) изначально не был установлен, что создавало сложные, порой неразрешимые проблемы при определении законного претендента. После кончины каждого шиитского имама возникали разногласия по вопросу о преемнике, и каждая алидская ветвь отстаивала интересы своего ставленника. Однако при различных трактовках принципа передачи власти в шиитской среде признание исключительного права Алидов на верховенство в мусульманской общине оставалось незыблемым.

Шииты, как и сунниты, считают Сунну вторым источником мусульманского вероучения. В отличие от последователей суннизма шииты считают авторитетами первого класса четвертого «праведного халифа» Али, его ближайших соратников, а также имамов из рода Али. Свои священные предания шииты обычно именуют *ахбар* (ар. известия, сообщения). Шииты отвергают те предания, которые восходят к соратникам Мухаммеда — заведомым противникам Али. Шиитские ахбары являются более поздними по сравнению с суннитскими. Их своеобразная канонизация относится к X — XI вв. Из шиитских собирателей мусульманского священного предания прославились Мухаммед аль-Кумми (ум. в 903 г.), аль-Кулайни (ум. в 939 г.), Мухаммед ат-Туси (ум. в 1067/8 г.).

В шиизме, в отличие от суннизма, широкое распространение получил культ мученичества. Идее величия страданий за веру, воплощенной в трагической судьбе ряда шиитских имамов, начиная с Али и его сына Хусейна, шиитами придается исключительное значение. Города Неджеф, где по преданию был похоронен Али, и Кербела (Ирак), где находится мечеть, воздвигнутая на предполагаемом месте захоронения «величайшего мученика» Хусейна, являются святынями шиитов и местом паломничества. Местами поклонения шиитов также являются Кум и Мешхед (Иран).

В практике шиизма нашел широкое применение принцип *такия* (ар. осмотрительность, благоразумие) — «благоразумное скрывание своей веры», т. е. право говорить и совершать то, что противоречит вере из соображений личной безопасности или во имя интересов общины единоверцев, оставаясь при этом в душе преданным своей религии. Шииты прибегали к таким средствам, поскольку на протяжении своей истории они часто оставались в меньшинстве и служили объектом преследований.

Суннизм

Самым крупным направлением в исламе является суннизм: почти 90% мусульман в мире исповедуют суннитский ислам. Полное наименование суннитов — «люди Сунны и согласия общины» — отражает важные принципы традиционного ислама — приверженность исламским ценностям, зафиксированным в священном пре-

дании, и идее руководящей роли общины в решении жизненно важных проблем. К основным признакам принадлежности к суннизму относятся: признание законной власти четырех «праведных халифов»; отсутствие сомнений в достоверности шести «канонических» сборников хадисов; принадлежность к одной из четырех правовых школ суннизма (маликитской, шафиитской, ханифитской или ханбалитской). В отличие от шиитов сунниты отвергают идею посредничества между Аллахом и людьми после смерти пророка Мухаммеда, не приемлют идею о «божественной» природе Али и праве его потомков на духовное верховенство в мусульманской общине. Хронологически суннизм оформился вслед за шиизмом, как негативная реакция на его становление. В X — XI вв. суннизм приобрел контуры самостоятельного течения, которое воспринималось прежде всего как противопоставление шиитскому исламу. В лоне суннизма не возникли особые секты, что также отличает его от шиизма.

Шиитские секты

Согласно одной из широко распространенных исламских классификаций шиизм подразделяется на пять крупных сект, которые со временем дробились на более мелкие образования. Это кайсаниты, зейдиты, имамиты, «крайние» шииты и исмаилиты.

Первыми в шиизме после смерти сыновей Али — Хасана и Хусейна — обособились кайсаниты, которые провозгласили имамом Мухаммеда ибн аль-Ханафийю (ум. около 700 г.), сына Али от рабыни из племени ханифа. Большая часть шиитов этот выбор отвергла на том основании, что Мухаммед ибн аль-Ханафийя не был сыном дочери Пророка. Кайсаниты относятся к крайним шиитам, взявшим на себя функцию отмщения за «невинноубиенного» Хусейна. Кайсаниты объявили Мухаммеда ибн аль-Ханафийю восприемником огня пророчества от Мухаммеда через Али и обладателем сокровенного знания. После смерти Мухаммеда ибн аль-Ханафийи его последователи распались на ряд подсект и направлений. Одни отрицали его смерть и ожидали его возвращения. Другие объявили имамом Абу Хашима, сына Мухаммеда ибн аль-Ханафийи. Третьи проповедовали, что от Абу Хашима имамат перешел к роду Аббасидов. В среде кайсанитов разрабатывалось учение об изменении божественного мнения, вызванного появлением новых обстоятельств. Эта доктринальная разработка позволяла шиитским имамам, претендовавшим на знание грядущих событий, отказаться от своих предсказаний, если они не сбывались, ссылаясь на изменение божественного мнения. Общины кайсанитов просуществовали вплоть до середины IX в.

Те, кто отверг кандидатуру Мухаммеда ибн аль-Ханафийи, признали четвертым имамом сына Хусейна — Али, прозванного

Младший и Украшение благочестивых (ум. в 713/4 г.). Его преемником стал его сын Мухаммед аль-Бакир, который также был признан большинством шиитов. Однако часть шиитов, неудовлетворенная политической пассивностью Мухаммеда аль-Бакира, сгруппировалась вокруг его более энергичного брата Зейда ибн Али, который возглавил антиомейядское восстание в Куфе и пал на поле сражения (740 г.). Его сторонники обособились в отдельную секту, получившую название зейдитской. Основной целью зейдитов стало создание теократического государства во главе с имамом из рода Али. Зейд, как правнук Али, был признан ими пятым имамом. Зейдиты обосновались в Иране, Ираке, Хиджазе, а также в Йемене, где им удалось пустить глубокие корни и основать собственное государство.

В соответствии с учением зейдитов о верховной власти в исламе право на имамат принадлежит «семейству Пророка» — имамат может идти только от Фатимы и ее потомков, при этом одинаковым правом на власть обладают как потомки старшего ее сына — Хасана, так и младшего — Хусейна. Решающим условием признания права на имамат зейдиты считают способность претендента к вооруженной борьбе за власть. В противовес другим шиитам зейдиты не считают трех первых халифов узурпаторами, и они убеждены, что Али был избран Мухаммедом в качестве своего преемника прежде всего на основании признания Пророком выдающихся личных достоинств Али. После смерти Зейда имамат согласно зейдитскому учению утратил свой наследственный характер и стал выборным. Рассматривая своих имамов как достойнейших людей после пророка Мухаммеда, зейдиты в то же время считают их простыми смертными, не приписывают им божественной сущности и непогрешимости. Зейдиты признают временное существование исламского государства без имама и допускают возможность появления нескольких имамов одновременно в различных общинах или странах, если сообщение между ними затруднено. Зейдитская концепция имамата весьма близко смыкается с суннитской. Зейдитские общины дожили до наших дней (Йемен, Саудовская Аравия, Пакистан и др.).

Наиболее многочисленное и умеренное крыло шиизма представлено имамами, признающими 12 имамов из рода Али. По определению прославленного исламского теолога и правоведа XI в. аш-Шахрастани, «имамиты — это те, кто признает имамат Али как ясное указание, как достоверное назначение не путем намека на определенное качество, а путем указания на него лично», т. е. имамат передается устами Пророка или предшествующего имама. После смерти одиннадцатого шиитского имама Хасана аль-Аскари (873/4 г.) новым имамом стал его малолетний сын Мухаммед, который вскоре «исчез», «скрылся». Возможно он стал жертвой интриг халифа Мутамида (правил с 870 по 892 г.), устранившего его как претендента

на власть. К концу IX в. шииты умеренного направления организационно сгруппировались вокруг учения о 12 имамах. Отсюда происходит другое название имамитов — иснаашариты, т. е. последователи 12 имамов. Имамитская «лестница» имамов включает следующие персоналии: 1) Али ибн Аби Талиб (убит в Куфе в 661 г.); 2) Хасан ибн Али (ум. в Медине в 669 г.); 3) Хусейн ибн Али (убит в Кербеле в 680 г.); 4) Али Зейн аль-Абидин (ум. в 713 или 714 г.); 5) Мухаммед аль-Бакир (ум. в Мекке в 732 г.); 6) Джаафар ас-Садик (ум. в Медине в 765 г.); 7) Муса аль-Казим (умер в тюрьме в Багдаде в 799 г.); 8) Али ар-Риза (умер или был отравлен в Тусе в 818 г.); 9) Мухаммед ат-Таки (ум. в Багдаде в 835 г.); 10) Али ан-Наки (умер или был убит в Самарре в 868 г.); 11) Хасан аль-Аскарин (ум. в 873/4 г. в Самарре); 12) Мухаммед аль-Махди (исчез после 873/4 г.). После физического прекращения признанного рода имамов Мухаммед аль-Махди был объявлен «скрытым» имамом, и начался период так называемого «малого сокрытия». Идея о «сокрытом» имаме, появившаяся еще в конце VII в., получила у имамитов актуальное звучание и детальную разработку. Скрытое существование имама интерпретируется как изъятие имама из общины в результате божественного волеизъявления и его невидимое бытие, когда он бдительно наблюдает за судьбами своей общины и незримо руководит ею. В период «малого сокрытия», длившегося 60 лет (до 940 г.), связь между «скрытым» имамом и его общиной осуществляли «посланники» (*сафиры*; другой термин — вакили, ар. наместники, заместители). Четвертый сафир, умирая, не оставил после себя преемника, что послужило началом «большого сокрытия», которое по представлениям имамитов продолжается по сей день. Руководство шиитской общиной осуществляется духовными авторитетами. Вера в «скрытого имама», ставшая одной из главных догматических установок шиизма имамитского толка, тесно сопрягалась с верой в его непременно возвращение в качестве ожидаемого мессии (*махди*), который установил царство справедливости на земле, откроет истинный смысл Корана и единобожия, низпровергнет узурпаторов.

В истории шиитов-имамитов выделяются три крупных исторических периода. Первый — до «большого сокрытия» (940 г.), во время которого руководство общиной осуществляли имамы, а затем «посланники». В это время шиитская доктрина приобрела общие четкие контуры. Второй этап ознаменовался углубленной разработкой и кодификацией догматики, появились главные сборники шиитских священных преданий, основополагающие труды по правведению и теологии. Третий период, начавшийся с XVI в., связан с получением имамизмом впервые статуса государственной религии в Иране. В XIX в. в недрах имамизма зародилось мощное бабидское движение, направленное на преобразование ислама с помощью мессианских идей.

В настоящее время иманизм принят в качестве государственного вероисповедания в Иране, шииты-имамиты составляют почти половину населения Ирака, их общины проживают в Ливане, Кувейте, Бахрейне, Саудовской Аравии, Иордании, Афганистане и других странах распространения ислама. Суннитские богословы признают имамитов весьма близкими себе за умеренность догматических установок. Главные идейные разногласия касаются понимания сущности имамата. На массово-обыденном уровне проявление взаимной неприязни зависит от исторического контекста и политических причин.

Крайнее течение в шиитском исламе представляли многочисленные секты и ответвления, получившие наименование гулат (придерживающиеся неумеренных взглядов). «Неумеренность» прежде всего обозначала обожествление Али и его потомков. В исламской «ересиографической» литературе о них писали: «[Они] проявляли чрезмерность в отношении своих имамов настолько, что выводили их за пределы естественности и судили о них понятиями божественности. То они сравнивали кого-нибудь из имамов с Богом, то сравнивали Бога с людьми, впадая в две крайности — преувеличение (человека) и умаление (Бога)»⁷. В среде крайних шиитов появились идеи о присущих имамам сверхъестественных свойствах, о «скрытом» состоянии имамов и их возвращении к верующим с миссией спасения, о «пророческих» знаниях имамов, о переселении душ и др. Взлет активности крайних шиитов пришелся на VIII в., время нестабильности и династических кризисов в халифате. По преимуществу они действовали на территории Ирака. Сунниты относились к крайним шиитам с открытой неприязнью и отвращением, подвергали ожесточенной критике и инкриминировали им всевозможные грехи, в том числе приверженность идее антропоморфизма.

Неизгладимый отпечаток на историю мусульманства наложили последователи другого направления шиизма — исмаилиты, история которых берет свое начало в середине VIII в. Очередной раскол в шиизме был связан с проблемой наследования духовной власти шестого имама Джаафара ас-Садика, который при жизни назначил своим преемником четвертого своего сына Мусу аль-Казима, продолжившего имамитскую «лестницу». Выбор Джаафара ас-Садика не приняла группировка сторонников его старшего сына Исмаила. Однако он скончался прежде своего отца (около 762 г.), так и не став имамом, и его приверженцы объявили имамом его сына Мухаммеда. Сторонники сохранения имамата в потомстве Исмаила стали называться исмаилитами. Однако после смерти Мухаммеда бен Исмаила находящееся в стадии формирования исмаилитское движение потряс раскол. Часть исмаилитов, признавшая Мухаммеда последним, седьмым имамом и ожидавшая его возвращения в

качестве махди, получила название семеричников. Они образовали радикальное крыло исмаилизма. В конце IX — первой половине X в. под их эгалитаристскими лозунгами происходили восстания на всем Ближнем Востоке — от Йемена до Хорасана. Другая группа исмаилитов продолжала считать потомков Мухаммеда бен Исмаила «скрытыми» имамами. Они спасались от преследования Аббасидов в Сирии и Хорасане, где развернули энергичную пропаганду своего учения. К концу IX в. им удалось приобрести многочисленных сторонников на огромных территориях от Ирана до Магриба и основать Фатимидский халифат (909 — 1171). Под властью Фатимидов к концу X в. оказались Магриб, Египет, Сирия, Палестина и Хиджаз. Фатимиды составили умеренное крыло в исмаилизме. Разногласия и соперничество среди фатимидских исмаилитов привели к выделению общины хакимитов, или друзей, признававших исчезнувшего в 1021 г. при таинственных обстоятельствах халифа Хакима (правил с 996 по 1021 г.) земным воплощением Бога. Их очагом стал Ливан.

Очередной раскол в исмаилизме был связан с борьбой за престолонаследие в Фатимидском халифате и имел серьезные последствия. При жизни фатимидский халиф Мустансир (ум. в 1094 г.) назначил своим преемником старшего сын Абу Мансура Низара, а затем изменил свое решение и объявил будущим халифом другого своего сына Абу-ль-Касима Ахмеда, присвоив ему титул Мусталиби-лла (Возвышенный Аллахом). После смерти Мустансира Мусталиби-лла пришел к власти, и образовались две группировки: мусталибиты и низариты. Мусталибиты, составившие умеренное крыло исмаилизма, базировались в Египте и на западе арабо-мусульманского мира. Сторонники имамата Низара преобладали в Иране, Сирии и в других областях мира ислама, не входивших в Фатимидский халифат. В конце XI в. низариты основали независимое государство на территории Ирана с центром в крепости Аламут, которое просуществовало до середины XIII в.

Исмаилиты выработали специфическую иерархию проповедников и в борьбе со своими противниками прибегали к тактике террора. Их жертвами становились халифы, султаны, падишахи, знать высших рангов, военачальники, высшие духовные авторитеты, ренегаты исмаилитской веры. За исмаилитами закрепилась репутация неуловимых таинственных убийц, способных любыми путями настичь намеченную жертву. Хотя за исмаилитами тянулся кровавый шлейф убийств, террор их не носил тотального характера. Миф о бесчисленном количестве исмаилитских жертв был опровергнут на основании исторических реконструкций. После разгрома монголами исмаилитского государства в Иране низариты стали постепенно переселяться в Индию, где образовался их главный центр. С первой половины XIX в. глава низаритов носит титул Ага-хан. В

наши дни общины низаритов, которые еще называют ходжа или агаханиты, обосновались в более чем 20 странах Азии и Африки. Религиозный центр Мусталитов после крушения Фатимидского халифата переместился из Египта в Йемен, а в начале XVIII в. в Индию, в Гуджарат.

Суфизм

Огромное влияние на развитие духовной культуры и общественно-политическую жизнь мусульманского Востока оказал суфизм — мистико-аскетическое направление в исламе. Суфизм (*та-саввуф*) возник в VII — VIII вв. Основой суфийского мировоззрения была идея о мистическом познании Бога, которое стало для ее последователей — суфиев религиозным идеалом и высшей целью жизни. Существенную часть мировоззрения суфиев составляет также особая концепция нравственного совершенствования человека, связанная с проповедью аскетизма и отрешения от мирских благ. В религиозно-философском плане суфизм представляет собой интуитивное познание Божества, постижение абсолютной Истины без предварительного логического рассуждения. Суфизм предполагает веру в возможность непосредственного, личного и глубоко интимного общения индивида с Богом и даже в крайнем варианте слияние с ним в состоянии экстаза. К числу наиболее важных теоретических установок суфизма относится концепция пути (*тарик*), ведущего человека к постижению высших истин, и понятие святости (*вилайя*), которая обретается суфием по достижении конечной цели мистического пути. Будучи суммой религиозно-философских учений, тасаввуф в то же время воспринимается и как эстетическое освоение мира: в лоне суфизма развилась блестящая, полная аллегорий и эмоциональных переживаний поэзия.

Начало формирования суфизма связано с движением мусульманских подвижников-аскетов и благочестивых праведников первых веков ислама, призывавших к отрешению от мирского, возводивших в культ бедность. Характерными чертами их практики было строжайшее следование предписаниям Корана и Сунны, многократные молитвы и посты. Одним из первых известных суфиев был крупнейший богослов раннего ислама аль-Хасан аль-Басри (742 — 828).

В проповедях ранних суфиев нашли выражение пессимистические настроения, навеянные всепоглощающим страхом перед Божиим судом, мысли о тленности земных наслаждений, звучали мистические мотивы беспредельной и бескорыстной любви к Богу и стремления сблизиться с ним.

В X — XI вв. суфизм приобрел характер мощного народного и интеллектуально-культурного движения. В этот период сложилась в основных чертах суфийская традиция, отличавшаяся от других

идейно-религиозных течений в исламе, были созданы труды, зафиксировавшие главные положения суфийской теории и систематизировавшие накопленное к тому времени суфийское знание. Суфизм реализовывал себя как специфическая религиозная практика, требующая жесткой самодисциплины и следования четко заданной психотехнике. Первичными формами суфийской организации стали аскетические обители — *ханаки*, служившие своеобразными школами мусульманского мистицизма. С XI — XIII вв. они становятся центрами обитания дервишей, объединенных в братства (*тарики*).

Идейно-теоретическая основа суфизма вобрала в себя элементы древних верований и культов Востока, античных и христианских воззрений. Наиболее влиятельными среди суфийских школ стали багдадская, куфийская, басрийская и хорасанская. В отличие от абстрактных богословских рассуждений мутазитов или безусловного следования всемогущим авторитетам, «букве» священных текстов, присущего традиционалистам, в основе учения исламских мистиков лежит интуитивное познание Бога, внутреннее эмоциональное осознание религиозных истин — «духовный опыт». Суфий должен пройти трудный и долгий путь религиозно-нравственного самосовершенствования, духовного очищения и самоуглубления, отрешения от мирского «я». Искомая высшая цель достигается только в результате специальной религиозно-мистической практики. В то же время большое значение приобрела практическая сторона суфизма, воплотившаяся в суфийской религиозно-обрядовой практике и многогранной деятельности дервишских братств. Рядовым верующим был близок и понятен свойственный суфизму эмоционально-экзальтированный подход к вере, харизма и чудоотворство суфийских праведников, поощряемый суфизмом культ святых и священных захоронений, чудодейственных атрибутов и реликвий. Частичная утрата суфизмом его идейного творческого потенциала компенсировалась возрастанием его значимости как важнейшего элемента религиозной и социально-политической жизни мусульманского мира, превращением его в доминанту религиозной жизни масс мусульман.

7. МУСУЛЬМАНСКОЕ ПРАВО

Шариат

Шариат (ар. *шариа* — прямой, правильный путь, закон, предписания, установленные в качестве обязательных) представляет собой общее учение об исламском образе жизни, комплекс предписаний, обязательных для исполнения мусульманином и закрепленных преимущественно в Коране и Сунне. В этих предписаниях прежде всего затрагиваются вопросы догматики и

этики, определяющие убеждения и религиозную совесть мусульманина. Дисциплина, занимающаяся выведением конкретных правил поведения из шариата, называется *фикх* (ар. глубокое понимание, знание). В исламской мысли сохраняется оценка шариата и фикха как по существу совпадающих понятий, и они часто употребляются как синонимы.

Главными источниками мусульманского права являются Коран и Сунна, в которых нашло воплощение божественное откровение. Первоначальные установления, принятые при Мухаммеде и зафиксированные в Коране, стали основой для развития правовых концепций, однако недостаточность Корана при решении конкретных правовых вопросов выявилась достаточно быстро. Священное мусульманское предание было призвано его дополнить. Поступки, изречения и даже молчание Мухаммеда составили основу правил поведения. Назидательный пример его сподвижников и учеников также учитывался и использовался во вспомогательных целях. Таким образом, Сунна, второй источник мусульманского вероучения, создала базу для более эффективного выполнения исламом роли регулятора общественных отношений. Становление исламской юриспруденции протекало параллельно с фиксацией хадисов. Первые труды по мусульманскому праву представляли собой не правовые исследования, а тематические сборники хадисов. Систематизация мусульманских священных преданий способствовала формированию шариата.

Складывание основных понятий мусульманского права относится к VIII — первой половине IX в. Во второй половине VIII в. выделилась группа богословов-законоведов, взявших на себя создание системы мусульманского права. На раннем этапе становления мусульманской юриспруденции выделились две школы. Первая — мекканская — получила наименование «сторонники священного предания», поскольку она делала упор на Коран и Сунну. Вторая, действовавшая преимущественно на территории Ирака, называлась «сторонники самостоятельного суждения». Ее приверженцы считали возможным делать умозаключения на основе логических рассуждений однако при обнаружении аналогий в мусульманском Священном Писании. Был разработан метод аналогической дедукции (*кияс*, ар. сопоставление, сравнение), который позволял упростить анализ правовых явлений. Значение этого принципа было столь велико, что он был принят в качестве одного из корней — источников мусульманского права, наряду с Кораном и Сунной. Кроме принципа суждения по аналогии был выдвинут принцип *иджма* — согласие, единодушное мнение или решение авторитетных лиц по обсуждаемому вопросу. Традиция приписывает формулирование этого принципа группе исламских законоведов Мекки второй половины VII в. В соответствии с установленным порядком

решения конкретных вопросов, отдельное толкование получало силу закона при одобрении мусульманской общины. Мединские правоведы путем опроса выдающихся богословов выявляли единственно возможное решение. Иджма, таким образом, исходила от конкретной авторитетной группы теологов и юристов. Иджма, как и кияс, признается многими мусульманскими правоведом каноническим источником права. VIII — IX вв. представляли собой блестящий период разработки вопросов богословско-правового комплекса. В X в. мусульманское правоведение окончательно сложилось как самостоятельная дисциплина, относящаяся к категории религиозных наук. Предмет исламского правоведения включал в себя изучение двух категорий норм: 1) нормы, определяющие отношения верующих с Аллахом (правила культа и исполнения религиозных обязанностей) и 2) нормы, регулирующие взаимоотношения между людьми, между государством и подданными, отношения с другими конфессиями и государствами. Эволюция мусульманского права в суннитской среде ознаменовалась рождением четырех школ суннитского законоведения — *мазхабов*.

Мазхабы

Мазхаб (ар. путь, образ действий) ханифитов возник в Ираке. Его основание связывают с правотворческой деятельностью прославленного мусульманского теолога и правоведа из г. Куфа Абу Ханифы (ум. в 767 г.). Ханифиты признают в качестве основополагающего источника права Коран. Сунна характеризуется как независимый источник, использование ее предполагает самую тщательную и скрупулезную работу с хадисным материалом. Ханифизм широко использует принцип согласованного мнения (иджма), а также прибегает к суждениям по аналогии, которые строятся на глубоком логическом обосновании. Для коррекции правового решения, принятого на основе кияса, в том случае, если оно приводит к абсурдному или неприемлемому результату, ханифиты применяют рационалистический принцип «предпочтительного решения», который ведет к отказу от ранее принятого решения. Ханифитский мазхаб допускает широкое использование обычного права, что делает его удобным при ведении деловых контактов в том числе с иноверцами. Либерализм ханифитской школы, присущая ей религиозная терпимость и гибкость, позволяющая принимать решения с учетом потребностей практики и местных обычаев и дающая возможность легко адаптироваться к изменяющимся общественным отношениям и практическим потребностям жизни, сделали ее весьма популярной и обеспечили ее широкое распространение. Она была принята в качестве основополагающей в Османской империи. Ханифизм преобладал и продолжает удерживать ведущие позиции в Афганистане, Сирии, Пакистане, в Индии и Индонезии. Боль-

шинство мусульман бывших среднеазиатских республик СССР являются ханифитами.

Маликитский мазхаб был основан авторитетным мекканским теологом и имамом Маликом бен Анасом (713 — 795). Эта школа отдает предпочтение правовым нормам, сформировавшимся еще в период раннего ислама. Главный упор делается на Коран и Сунну. Предания, восходящие к сподвижникам пророка Мухаммеда, признаются абсолютно достоверными. В последнюю очередь правовой материал извлекается из сообщений соратников Пророка — мединцев, а также представителей последующего поколения передатчиков хадисов. Иджма в интерпретации маликитов сводится к правилам, выработанным и единодушно одобренным мединскими богословами. Маликиты применяют кияс, однако в более ограниченных пределах нежели ханифиты. Для решения правовых вопросов, соотношение которых с классическими правовыми источниками неоднозначно, был разработан принцип «независимого суждения ради пользы», ставший для маликитов одним из дополнительных источников фикха, приемом формулирования его норм рациональным путем. Если возникает вопрос, точный ответ на который не содержится ни в Коране, ни в Сунне, то праввед может принять по нему решение, которое соответствует интересам мусульманской общины, не противоречит содержанию Священного Писания и общим законоустановлениям шариата. Маликиты, наряду с последователями других мазхабов, также руководствовались при решении правовых вопросов принципом «презумпции неизменного состояния», в соответствии с которым любые изменения не считаются наступившими, пока не станет ясно, что они действительно имели место. Наибольшее распространение маликитский мазхаб получил в странах Северной Африки, преобладал в мусульманской Испании. Значительное число маликитов проживает в Египте, Судане и Западной Африке.

Шафиитский мазхаб зародился на рубеже VIII — IX вв. и получил свое название по имени выдающегося юриста, богослова и знатока мусульманского предания Мухаммеда аш-Шафии (767 — 820). Основанный им мазхаб отличается упрощенностью и эклектичностью, он многое воспринял от школ маликитов и ханифитов. Коран и Сунна рассматриваются шафиитами как единый источник правовых установлений. Для этой школы характерно применение иджмы, которая трактуется как решение правоведов-мединцев. Суждение по аналогии признается как способ извлечения необходимого материала из предыдущих источников. По сравнению с ханифитской школой законоведения шафиизм позволяет избежать усложненного логического анализа, приняв суждение по аналогии, а в сравнении с маликитским мазхабом не требует детального знания правового комплекса мединской общины наряду с Кораном и

Сунной. Относительная простота шафиитской правовой школы обеспечила ей быстрое распространение. Он занимает твердые позиции в Египте, Сирии, Ливане, Иордании, на Бахрейне, в странах Восточной Африки, а также в Малайзии, Сингапуре и Брунее.

Ханбалитская школа суннитского законоведения, названная по имени своего основателя Ахмеда ибн Ханбала (780 — 855), оформилась к началу IX в. в Багдаде. В отличие от других суннитских мазхабов ханбализм возник первоначально как религиозно-политическое движение, и только по истечении определенного времени принял форму религиозно-правовой школы. Ханбалитский мазхаб, также провозглашающий главными источниками права Коран и Сунну, использует их, однако, максимально широко. Ханбалиты признают иджму, которая соотносится только с первыми поколениями сподвижников и последователей Мухаммеда. Формально ханбалиты выступают против любых рационалистических правовых методов, однако фактически прибегают к суждениям по аналогии. Они предъявляют исключительно строгие требования к соблюдению правовых норм шариата. В настоящее время догматико-правовая школа ханбалитов является официальной в Саудовской Аравии, к ней апеллируют проваххабитски настроенные группировки исламских фундаменталистов, однако в целом широкого распространения, несмотря на усилия Саудидов, она так и не получила.

В шиизме так же, как и в суннизме, оформились оригинальные религиозно-правовые толки (джафаритский, зейдитский, исмаилитский).

В позднее Средневековье и в Новое время среди трудов по фикху стали преобладать сборники *фетв* — религиозно-правовых решений авторитетных мусульманских законоведов по конкретным вопросам. Несмотря на соперничество и даже временные всплески вражды, вызванные политическими мотивами, мазхабы не пришли к замкнутости. Переход из одного религиозно-юридического толка в другой прост и не требует соблюдения формальностей, так как он не влияет на религиозный статус человека. Возможен переход в другой мазхаб для принятия отдельного правового решения или ведения определенного судебного разбирательства. Процесс унификации мусульманского законодательства и взаимопроникновение суннитских юридических школ привели к тому, что мусульманин может обратиться к судье, придерживающемуся любого из четырех мазхабов Сунны.

При распространении на огромных территориях ислам впитывал в себя многие нормы местного (обычного) права и санкционировал многочисленные уже издавна сложившиеся обряды (например, обряды бракосочетания, захоронения и т. д.). Взаимопроникновение и взаимовлияние шариата и местного права гарантировали

исламу жизнеспособность и широкое влияние на сознание и жизнедеятельность мусульманских общин в различных этнических средах. Тем не менее во многих регионах распространения ислама обычное право продолжало сохранять самостоятельное значение и имело специфические области применения. Тем самым шариат не всегда и не везде мог выступать в роли единственного свода законов и универсального регулятора общественной жизни.

*Суннитские представления
о государстве
и власти в исламе*

В мусульманском законоведении общественный идеал выразился в теократии. Правоведы считали необходимым соединение в руках исламских правителей и светской и духовной власти. В действительности такого государства не существовало со времен основания Омейядского халифата. Нормативные предписания Корана и Сунны не дают точных указаний относительно форм государственного устройства и механизмов регуляции деятельности мусульманского государства. Однако комментаторы Корана и Сунны достаточно свободно интерпретировали священные тексты и создали специальные труды, отражающие теорию власти в исламе. основополагающая идея, которой они руководствовались, выражена в Коране: Аллах — законодатель, запретитель и дозволиитель и является единственным источником власти. При признании верховного суверенитета прерогативой Аллаха за его посланником сохранялась функция контроля за точным исполнением на земле Божьей воли. Самым авторитетным трудом по суннитскому государственному праву является сочинение законоведа XI в. аль-Маварди, в котором воспроизводится идеал мусульманского государства. Сформулированная им политико-юридическая теория стала основой суннитской концепции власти, которая впоследствии лишь уточнялась и дополнялась. Суть ее состоит в следующих положениях. Наличие имама-халифа — верховного носителя светской и духовной власти в мусульманском государстве — необходимо как в соответствии с установками шариата, так и по согласному решению мусульманской общины. Мусульманское государство должно быть единым и иметь одного главу. Он должен происходить из племени курейшитов, как пророк Мухаммед, быть физически и морально совершенным, обладать обширными знаниями в области богословия и правоведения. Свой пост халиф может занять в результате избрания народом, или же в случае, если предшествующий халиф сам при жизни назначил его своим преемником и была получена санкция мусульманской общины на этот выбор. Суннитские теоретики опираются на практику выбора «праведных халифов». Отношения между халифом и мусульманской общиной рассматриваются как двусторонний договор, предполагающий взаимные обязательства. Глава государ-

ства должен охранять религию, улаживать споры внутри общины, обеспечивать беспрепятственное отправление богослужения и исполнять обязанности предстоятеля на молитве, а также взимать подати, контролировать органы управления и обеспечивать их содержание. Халиф может быть низложен, если он не справляется со своими обязанностями. Основная обязанность его поданных сводится к повиновению законно избранному халифу и помощи в его делах на благо государства. Теократическая модель власти в шариате разрабатывалась вне связи с реальной действительностью.

В середине XIX в. концепция халифата пережила свое второе рождение. На протяжении почти столетия, до Второй мировой войны, халифатистские идеи становились в зависимости от обстоятельств то знаменем прогрессивных течений общественной мысли, то идейным оформлением политических притязаний монархов Ближнего и Среднего Востока. В эволюции концепции халифата прослеживаются определенные этапы и направления. В рамках теории исламского государства сложились две политические доктрины: официальная, согласно которой османский султан-халиф считался защитником правоверных, и оппозиционная, ставившая своей целью воссоздание арабского халифата. На рубеже XIX — XX вв. в сознании ряда деятелей реформаторского движения в исламе произошел синтез панисламистских элементов османской доктрины и идеи арабского халифата. Эти мировоззренческие поиски нашли свое законченное выражение в теории исламского реформатора Рашида Риды (1865 — 1935), изложенной в его программной книге «Халифат или Великий Имамат». Он не отступает от установок средневековых идеологов и правоведов, считая, что ислам создал совершенную форму правления и халиф является «тенью Аллаха на земле». Халифат представляется Ридой в качестве решающего фактора в деле «исламского возрождения». Его законность как политической системы не вызывает у Риды никаких сомнений. Главное содержание халифата Рида видит в его соответствии принципам ислама и полном подчинении шариату. По убеждению Риды, европейские политические идеи парламентаризма, национального суверенитета, прогрессивного судопроизводства были предвосхищены в системе халифата. Особое значение Рида придает рекомендациям наиболее достойных представителей мусульманской общины, которым отводится важная роль в руководстве государством и сдерживании произвола халифа. Рида заостряет внимание на арабском курейшитском происхождении халифа как гарантии уважения со стороны его поданных и повиновения ему. В то же время прагматическое восприятие политической ситуации заставляет реформатора обратиться к туркам с призывом спасти мир от «мусульманского невежества и европейского материализма» путем восстановления

законов Аллаха и исламского халифата. Выдвигая программу возрождения халифата при учете новых исторических реалий, Рида ратует за частичное его восстановление, прежде всего как орудия духовного руководства мусульманами при отсутствии возможности притязать на реальную власть, которой обладают правители арабских стран. Доктрина халифата в том виде, в котором ее изложил Рашид Рида, стала итогом развития суннитской концепции власти в арабо-мусульманском мире и отразила позиции сторонников халифатизма в новых исторических условиях.

Политико-правовые принципы, служащие основой концепции «исламской формы правления», нашли отражение в современном государственном праве ряда исламских стран, включая Саудовскую Аравию и страны Персидского залива.

***Концепция войны
и мира в исламе***

Исламская концепция войны и мира нашла выражение в учении о *джихаде* (ар. старание, напряжение усилий). Джихад является одной из главных обязанностей мусульман. Внеисламская трактовка джихада обычно сводится к его однозначному определению как вооруженной борьбы мусульман с неверными. Толкование этого понятия как «священная война» в религиозных целях не является корректным, так как мусульманская традиция считает любую войну, которую ведет мусульманская община, священной, на благо веры. Джихад в исламской интерпретации представляет собой борьбу за веру, включающую действия как военного, так и иного характера. Первоначально под джихадом подразумевалась борьба в защиту и за распространение ислама среди аравийцев-язычников. Коранические предписания относительно джихада носят противоречивый, неоднозначный характер, обусловленный спецификой деятельности Мухаммеда в мекканский и мединский периоды. Коран предписывает: 1) не входить с многобожниками в конфронтацию и приобщать их к вере мирными средствами; 2) вести с противниками ислама оборонительную войну; 3) нападать на неверных, исключая «священные месяцы»; 4) нападать на них повсюду и в любое время. Эти установки создают почву для многообразных толкований отношения ислама к войне и миру. С течением времени концепция джихада углубляется. Разрабатываются понятия «джихада сердца» как борьбы с собственными дурными наклонностями, «джихада языка» («повеление одобряемого и разрешение порицаемого»), «джихада руки» как применения наказаний к преступникам и нарушителям норм морали и «джихада меча», трактующегося как вооруженная борьба с противниками ислама. Борцам за веру — муджахидам — уготовано вечное блаженство в загробном мире. Джихад во имя морально-

нравственного самоусовершенствования объявляется «большим джихадом», а война с неверными — «малым».

Идея джихада была генетически связана с практикой набегов, широко распространенной в кочевой среде доисламской Аравии. В период оформления исламской государственности джихад стал знаменем. В период существования халифата, объединившего различные народы, конфессии и регионы, концепция джихада была дополнена детальной разработкой понятий «земля ислама» — территории безраздельного господства мусульман, «земля войны» — территории, находившиеся вне мусульманского контроля, и «земля договора» — владения инаковерующих, на которых мусульмане пользовались свободой вероисповедания. Религиозная политика на завоеванных территориях, проводившаяся в эпоху раннего ислама, определялась в основном прагматическими соображениями. Перед выбором «меч или ислам» ставились только язычники. В то же время последователи монотеистических религий — христиане и иудеи — не стояли перед столь жесткой альтернативой. Они могли стать «покровительствуемой группой», члены которой продолжали уплачивать, как и до арабских завоеваний, подушную подать и при этом сохраняли свое вероисповедание. От подушной подати освобождались принявшие ислам. Некоторые мусульманские правители не поощряли переход новых поданных в ислам, поскольку это приводило к сокращению поступлений в государственную казну.

Мусульманские теоретики на протяжении веков разрабатывали нормы взаимоотношений между мусульманами и немусульманами в период войны и в мирное время. Был составлен свод правил, связанных с освобождением от ведения джихада. От участия в войне за торжество веры освобождались люди, не имевшие необходимой экипировки и вооружения, выдающиеся религиозные авторитеты, те, кто не заручился согласием родителей на участие в джихаде, должники, не получившие разрешения кредиторов. Во время джихада запрещалось убивать женщин и несовершеннолетних. Свод правил, касающихся концепции джихада и регулирующих взаимоотношения мусульман с внешним миром, составили базу «исламского международного права». Противоречивые толкования исламской концепции войны и мира предоставляют возможность санкционировать противоположные по своему характеру явления в жизни мусульманских государств. В колониальную эпоху идеи джихада использовались в качестве идеологического обоснования противодействию экспансии Запада. В настоящее время лозунг торжества ислама с помощью джихада во всемирном масштабе используется только отдельными фундаменталистскими группировками экстремистского толка. На сегодняшний день многие мусульманские идеологи все больше отдают предпочтение значениям джихада, не связанным с войной. Джихадом называют усилия по

осуществлению программ социально-экономического развития и укрепления национального суверенитета. Созидательные, мирные аспекты джихада выдвигаются на первый план, когда стоит вопрос о мирном разрешении конфликтов, борьбе за разоружение и международную безопасность.

8. МАССОВЫЕ РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ДВИЖЕНИЯ НА МУСУЛЬМАНСКОМ ВОСТОКЕ В XVIII — XX вв.

В Новое время ислам продолжал играть роль действенного регулятора общественной жизни.

Ваххабитское движение

Идеи возврата к «золотому веку раннего ислама» вдохновляли религиозные движения протеста различной социально-политической направленности.

В середине XVIII в. в Аравии возникло ваххабитское движение, сыгравшее большую роль в жизни мусульманского мира. Свое название оно получило по имени аравийского богослова Мухаммеда Абд аль-Ваххаба (1703/4 — 1792), который разработал религиозное учение, вдохновленное ханбалитскими идеями. Оно не содержало принципиально новых догматов и было обращено в прошлое, к истокам мусульманской цивилизации, к примерам жизни пророка Мухаммеда и его первых ревностных последователей. Однако ваххабитская проповедь обладала резкой политической заостренностью. Религиозному многообразию, царившему в Аравии, основатель ваххабизма противопоставил доктрину строгого *таухида* — единобожия, которая рассматривалась как ось ислама. Руководствуясь принципом «нет никого, кто был бы достоин возвеличения или поклонения за исключением Аллаха», ваххабиты считали основателя ислама обыкновенным человеком, который не может быть объектом обожествления. К числу «неудобных Аллаху» религиозно-догматических новшеств ваххабиты причисляли культ святых и паломничество к местам их захоронений, идолопоклонство, магию, колдовство и другие пережитки языческих верований. Возрождая в исламе линию крайней непримиримости, выработанную ханбалитами, их идейные наследники — ваххабиты призвали вернуться к Корану и «неповрежденной» Сунне, очистить первоначальную «истинную» религию от последующих наслоений. Ваххабиты осуждали роскошь, алчность и ростовщичество, воспевали культ бедности и проповедовали «братство» мусульман и их единение под знаменем своего учения. Ваххабизм призывал к «священной войне» против неверных, объявляя отступниками всех, кто не примкнул к ним. Ваххабизм отличал крайний фанатизм в вопросах веры и экстремистский подход к борьбе со своими противниками.

Ваххабитская проповедь была направлена прежде всего против официального «отуреченного» ислама, олицетворявшего господство турок-османов в исконно арабских землях. К числу своих непримиримых противников ваххабиты относили османских наместников — «узурпаторов» и их султана, незаконно присвоившего себе титул халифа, а также «отступников» персов-шиитов. Антитурецкая направленность ваххабизма имела своей конечной целью изгнание турок и объединение всех арабских территорий под знаменем «чистого» ислама. Успех ваххабитскому учению обеспечил союз Мухаммеда ибн Абд аль-Ваххаба с представителями рода Саудидов — правителями недждийского княжества ад-Дирии (Центральная Аравия). Учение Мухаммеда ибн Абд аль-Ваххаба стало идейной платформой борьбы за объединение Аравии под эгидой Саудидов, а впоследствии официальной доктриной первого Саудидского государства. В наши дни ваххабизм служит основой официальной идеологии Саудовской Аравии.

*Движение
под руководством
Абд аль-Кадира в Алжире*

Исламские теократические идеалы стали знаменем антиколониальной борьбы алжирского народа в XIX в. Движение против французских захватчиков, принявшее форму джихада, возглавил Абд аль-Кадир (1808 — 1883). Он был провозглашен примкнувшими к нему племенами «повелителем правоверных», а созданное им государство представляло собой самодержавную теократическую монархию. Авторитет Абд аль-Кадира среди подданных основывался не только на его выдающихся личных качествах, в том числе воинской доблести, но и на его авторитете шарифа (потомка пророка Мухаммеда) и суфия. Его поведение было безупречно мусульманским, а его религиозный энтузиазм вызывал восхищение сторонников. Абд аль-Кадир стремился придать своей власти законный характер, опираясь на авторитет Корана, шариата и исламских духовных лиц. Своей главной задачей он считал справедливое управление мусульманским сообществом на основе исламского божественного закона и противодействие тем, кто покушается на его интересы. Вместе с тем эмиру-теократу не были присущи религиозный фанатизм и клерикальная ограниченность. Среди его сановников были иудеи и христиане. Значительную опору в противодействии французам Абд аль-Кадир нашел в суфийских братствах, имевших прочные позиции в Алжире. Сам он принадлежал к влиятельному братству Кадирийя. К концу 40-х гг. XIX в. Абд аль-Кадир осуществлял управление 2/3 территории Алжира, им были созданы регулярная армия, высший совещательный орган, включавший религиозных лидеров, совет министров, введен единый исламский налог — закят, единое законодательство, основанное на шариате, и новое административное

устройстве. Большое внимание в государстве Абд аль-Кадира уделялось религиозному образованию. Были запрещены роскошь в одежде, ношение золота и серебра, употребление вина и табака, азартные игры. Эти меры соответствовали морально-этническим принципам суфизма — скромности, религиозным добродетелям, воздержанию и аскетизму. Хотя Абд аль-Кадиру не удалось преодолеть сопротивления ряда суфийских братств, оспаривавших его главенство, тем не менее именно исламский фактор стал ключом к успеху возглавленного им движения, необходимой связью между идеей сопротивления французам и идеей внутреннего сплочения. Разгром государства Абд аль-Кадира французами, многократно превосходившими его в военной силе и оснащённости, не привел к отделению религиозных чувств алжирцев от идеи антифранцузского сопротивления. Обращение к исламу стало платформой для последующих проявлений национально-освободительной борьбы.

Движение сенуситов

Суфийские идеи в умеренной прагматической интерпретации составили мировоззренческую основу движения сенуситов в Ливии, которое стало заметным явлением в истории Северной Африки XIX в., связанным с противодействием европейскому проникновению. Появление сенуситского движения связано с деятельностью выдающегося исламского религиозного и политического деятеля Нового времени Мухаммеда бен Али ас-Сенуси (1786 — 1859). В 1837 г. он основал в Мекке суфийское братство, а с 1843 г. развернул широкую деятельность на западе Ливии — в Киренаике, ставшей плацдармом распространения идей сенуситов в северных и центральных районах Африки.

На формирование учения ас-Сенуси значительное влияние оказало его детальное знакомство с суфизмом, в том числе с трудами средневекового теоретика исламского мистицизма Абу Хамида аль-Газали. Определенное воздействие на ас-Сенуси оказало знакомство с учением и опытом государственного строительства ваххабитов. Провозглашаемый сенуситами теократический принцип правления сочетался с призывом объединения мира ислама перед растущей опасностью проникновения западных держав. Рядовым членом братства запрещалось вступать в контакт с христианами. Высшим проявлением мусульманского благочестия считался джихад, однако он принимался как крайнее средство противостояния иноверцам. Рассматривая суфийский путь нравственного самоусовершенствования и приобщения к «тайне Пророка» как основополагающий для каждого верующего, ас-Сенуси при этом считал, что период уединения и отдаления от внешнего мира может быть достаточно кратковременным, и суфий должен проявлять свои добродетели в

практических делах на благо своего братства. Под явным влиянием вахабизма сенуситы отвергали всяческие проявления роскоши. Они порицали ношение шелковой одежды, драгоценностей, а также занятия музыкой, пением, употребление кофе и табака. Мистические радения сенуситов носили умеренный характер и не предполагали достижения экстатического состояния. В организационном отношении сенуситское братство представляло собой множество дервишских обителей — *завий*, число которых только на территории Ливии в последней трети прошлого столетия достигло 100. Завии сенуситов представляли собой религиозные центры, которые выполняли также административные, военные и культурные функции. После кончины ас-Сенуси братство возглавил его сын Мухаммед аль-Махди (с 1859 по 1902 г.). При нем братство получило окончательное организационное оформление и достигло своего расцвета. Сенуситы, господствовавшие в Киренаике, развили успешную миссионерскую деятельность во внутренних районах Африки. Несмотря на острые идеологические разногласия, сенуситы поддерживали мирные союзнические отношения с Османской империей. В 1902 г. во главе братства встал Ахмед аш-Шериф, племянник аль-Махди (ум. в 1933 г.). При нем сенуситы были втянуты в войну с Италией, которой удалось окончательно подчинить себе Ливию лишь в начале 30-х гг. В 1951 г. после обретения Ливией независимости вождя братства Идриса ас-Сенуси провозгласили ее королем. С приходом к власти Муамара Каддафи (1969 г.) позиции сенуситов в Ливии были подорваны.

Махдистское движение

Последним крупным проявлением мессианства на Арабском Востоке в Новое время стало махдистское движение в Восточном Судане, развернувшееся в конце XIX в. Национально-освободительное движение против европейских колонизаторов и турко-египетского владычества возглавил Мухаммед Ахмед ибн Абдалла (1834 — 1885), провозгласивший себя в 1881 г. ожидаемым мусульманами спасителем — махди. Он выступил с призывом «очистить» религию, «оскверненную годами владычества турок», вернуться к исламу времен пророка Мухаммеда, на родство с которым он претендовал. Махди назначил себе четырех заместителей — халифов, подобно четырем «праведным халифам», правившим мусульманской общиной после Мухаммеда. В проповедях Мухаммеда Ахмеда шиитское учение о мессии сочеталось с возрожденческими идеями, мистические умонастроения переплетались с эгалитаристскими требованиями всеобщего равенства и братства. Махди призывал к простоте нравов, граничащей с аскетизмом, осуждал культ святых. Считая истинными источниками веры Коран и предания о пророке Мухаммеде, последователи махди признали в качестве «священных

книг» прокламации своего руководителя и сборник молитвенных упражнений для мистических радений («Ратиб»). После смерти махди делались попытки составить житие самого Мухаммеда Ахмеда. Махди кардинально видоизменил систему пяти «столпов веры», увеличив их число до шести и заменив часть на новые: 1) пятикратная молитва; 2) джихад; 3) повиновение божественной воле, подчинение приказам Аллаха (интерпретировалось как исполнение приказов махди, считавшегося полномочным представителем Бога на земле); 4) шахада — свидетельство веры в Бога и посланническую миссию пророка Мухаммеда — в расширенном варианте. К традиционной формуле «нет никакого божества, кроме Аллаха, а Мухаммед посланник Аллаха» добавлялась фраза «а Мухаммед Ахмад ибн Абдалла — махди Аллаха и приемник его посланника»; 5) рецитация Корана; 6) рецитация «Ратиба». Махди запретил иносказательное толкование Корана, изучение теологии и приказал сжечь книги религиозного содержания.

Махдистское законодательство, основанное на Коране и шариате, непрерывно пополнялось за счет указов и постановлений, со временем принимавших силу законов. Суннитские религиозно-правовые школы были отменены. Судопроизводство в махдистском Судане базировалось помимо Корана и Сунны на прокламациях и указах махди. Наиболее тяжкими преступлениями, карающимися смертной казнью, были богохульство, сомнение в божественной миссии Мухаммеда Ахмеда и критика его полномочных представителей — халифов. Махдистское учение оказалось достаточно эффективным, чтобы стать идейной платформой народного восстания, которое привело к независимости Восточного Судана и образованию централизованного теократического государства. После смерти махди его преемником стал халиф Абдалла. Над прахом махди был воздвигнут величественный мавзолей, куда было предписано совершать паломничество взамен традиционного хаджа в Мекку. Махдистское государство просуществовало 14 лет в условиях почти полной изоляции и пало под напором Англии и Египта. Махдистское учение в интерпретации Мухаммеда Ахмеда, синтезировавшее мессианские проповеди и мистико-аскетические идеалы, получило широкий резонанс в мусульманском мире.

Движение бабидов

На реформированном варианте шиизма базировалось религиозно-политическое движение бабидов в Иране (середина XIX в.), которое вылилось в мощные восстания против шахских властей и диктата духовных лиц. Бабидами называли себя последователи учения, сформулированного Али Мухаммедом Ширази (1819 — 1850), который объявил себя в 1844 г. *бабом* — «вратами»,

через которые «скрытый» имам общается со своим народом. Позднее он провозгласил себя махди — провозвестником и устройтелем царства справедливости на земле. Баб был обвинен в инакомыслии и казнен властями в 1850 г. Свое учение он изложил в труде «Байян», который, по убеждению автора, был призван заменить Коран. Али Мухаммед строил свою теорию, отталкиваясь от идеи цикличности развития человеческого общества, когда каждый цикл знаменует вступление человечества в более совершенную стадию. Баб признавал пророками предыдущих эпох и передатчиками Священного Писания Моисея, Иисуса и Мухаммеда. Себя он видел новым пророком, призванным донести до людей новые законы и установления, облегчить участь человечества. Установления шариата были признаны им недействительными. Учения Баба отличала общая гуманистическая и демократическая направленность. В философском плане основу бабитского учения составляла шиитская трактовка идеи пришествия махди. Развивая идеи равенства и социальной справедливости, являвшиеся яркой чертой учения Баба, его последователи подняли серию восстаний, потрясших Иран в 1848 — 1852 гг. Участники народного движения выступали с требованиями гарантий прав личности, равноправия, отмены существующих законов и ликвидации крупной частной собственности. После подавления восстаний многие бабиды эмигрировали из Ирана. В Багдаде бабидская община распалась на две группы, объединявшие последователей двух ближайших учеников Баба. Одна группа оказалась нежизнеспособной, тогда как вторая — бехаитская, которую возглавил Али Беха-улла, породила новое религиозно-этическое учение космополитического характера, полностью отошедшее от ислама. Штаб-квартира бехаитов расположена в Хайфе (Израиль).

Ислам и современность

Обретение мусульманскими народами независимости поставило перед ними принципиально новые проблемы, связанные с выбором путей социально-экономического и политического развития. В исламском мире появились многочисленные концепции так называемого «третьего пути», отличного как от капиталистического, так и от социалистического. Апеллируя к традиции и практике раннеисламской государственности, общественные деятели светской и духовной ориентации выдвигают тезис об «исламском пути» развития как единственно приемлемом для стран распространения третьей мировой религии. На его основе создаются разнообразные концепции «исламского государства», «исламской экономики», «исламского социализма» и т. д., которые в целом представляют собой

модернизацию политических и социально-экономических доктрин классического ислама с учетом специфики конкретных стран.

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

Наряду с концепцией «исламского государства» была создана концепция «исламской экономики», провозглашающая в качестве условия «нового экономического порядка» осуществление зафиксированных в Коране принципов социальной справедливости, обеспечение интересов собственников и государства в целом, признание роли государства как важного фактора в регулировании хозяйственной жизни. Теоретики «исламской экономики» считают, что установлению социальной справедливости способствуют такие исламские нормы, как закят, садака (добровольная милостыня), запрещение ростовщичества, осуждение чрезмерного накопительства. Конкретно эти идеи воплотились в создании исламских беспроцентных банков и страховых компаний, в программах образования «мусульманского общего рынка», «исламской валютной зоны». Отдельные положения теории «исламской экономики» находят отражение в законодательствах Саудовской Аравии, Иране, Ливии, Пакистана и других стран.

Идеи и лозунги «исламского социализма», разрабатывавшиеся наиболее активно в 50 — 70-е гг., являются неотъемлемым компонентом политических движений различной социальной направленности. «Исламский социализм» предполагает синтез традиционных исламских постулатов и демократических принципов Запада, основывается на положении о том, что социалистические идеи заложены в Коране и осуществлялись на практике еще во времена пророка Мухаммеда и его преемников.

Современное состояние религиозной активности в мусульманском мире отражает преемственность идей панисламизма колониальных времен с движением «исламской солидарности». Концепция «исламской солидарности» как наиболее гибкая форма осуществления идей межгосударственного единства на религиозной основе обрела свое практическое воплощение в деятельности мусульманских международных организаций. Первая организация такого типа — «Всемирный исламский конгресс» — возникла в 1926 г. В настоящее время значительным влиянием обладают сформированная в 1962 г. «Лига исламского мира» и наиболее представительное международное объединение на правительственном уровне «Организация исламская конференция» (основана в 1969 г.).

Панисламские идеи питали и продолжают питать мировоззренческие платформы фундаменталистских религиозно-политических организаций, ориентированных на строжайшее следование исламским ценностям во всех областях жизни. Среди них выделяется «Ассоциация братьев-мусульман», возникшая в Египте в 1928 г. и распространившая свое влияние по всему мусульманскому миру. Она прошла путь от благотворительной и просветительской до политической организации, активно использующей методы террора как средство борьбы. В основе идеологии «Братьев-мусульман» лежит восприятие ислама не только как религиозной, но и как совершенной социально-политической системы. Идеологи этой организации утверждают, что исламскому миру необходимо освободиться от влияния европейских моделей развития, культурных установок и идеологий, противоречащих духу ислама, и привести общественную жизнь в полное соответствие с нормами Корана и шариата. Политический идеал движения «Братьев-мусульман» сформулирован в лозунге: «Аллах — наш Бог, Пророк — наш вождь, Коран — наша конституция, джихад — наш путь, смерть во славу Аллаха — наше высшее стремление». В ходе дифференциации исламского фундаменталистского движения, основанного на идеологии «Ассоциации братьев-мусульман», произошла существенная эволюция политических установок и формирование его умеренных и экстремистских направлений. На современном этапе ислам сохраняет свои позиции как действенного фактора общественной и политической жизни, выполняет функции мировоззренческой и социально-культурной системы для своих приверженцев.

9. ИСЛАМ В НАШЕЙ СТРАНЕ

Русь столкнулась с народами, исповедующими ислам, вскоре после его выхода за пределы Аравийского полуострова. Более близкие контакты были установлены в эпоху татаро-монгольского нашествия, после принятия Золотой Ордой ислама, а затем в русско-турецких войнах и войнах с Ираном. Роль ислама учитывалась в ходе присоединения Поволжья, Кавказа, Средней Азии к России. Территории Российской империи, населенные исламскими народами, стали ее важной составной частью.

В XIX в. в России сформировалась развитая и продуктивная традиция изучения ислама и исламской культуры. В мусульманских регионах России развивалась религиозно-общественная мысль, ставшая частью мирового исламского наследия. Заметную роль на рубеже XIX — XX вв. сыграли деятели джадидизма — исламского просветительского и реформаторского движения, идеологи которого, например И. Гаспринский, Ш. Марджани, занимали лояльные по отношению к России позиции.

К настоящему времени для России ислам является религией существенной части ее населения (около 11,5 млн. человек). Ислам представляет собой господствующую религию ряда государств СНГ (Узбекистан, Таджикистан, Туркменистан, Кыргызстан, Азербайджан, Казахстан), которые в научной литературе получили название исламских государств Средней Азии и Закавказья. Многие страны, границы которых прилегают к России, являются мусульманскими.

Зона ислама в России представлена территорией Поволжья и Приуралья с татарским и башкирским населением, Северным Кавказом, рядом районов Сибири. Значительные мусульманские общины находятся во многих областях европейской части России. Мусульмане составляют в России немногим более 8% населения, по большей части они представлены не мигрантами, а коренными жителями. Оживление религиозной жизни в мусульманских районах СССР в преддверии его распада сопровождалось процессом реисламизации, получившим мощный импульс с дезинтеграцией единого союзного государства. Этот процесс также затронул мусульманские народы самой России. Характер процесса реисламизации определяется степенью приобщенности к исламу тех народов, которые его исповедуют. Те, кто принял ислам давно, например татары, обладают развитой религиозной культурой и знанием шариата. Для них реисламизация сводится прежде всего к попыткам использовать накопленный за века религиозный опыт и восстановить утраченные позиции ислама. Другие народы, приверженные в прошлом в большей степени к обычному праву, нежели к шариату, обладали ограниченными знаниями о религии, третьи сохраняли свою приверженность к исламу по традиции. При этом одобряющая сторона ислама доминирует над проблемами догматики, усвоение которых представляет собой сложный и долговременный процесс. При таких условиях лидеры мусульманских общин уделяют преимущественное внимание исламскому просвещению и широкому распространению знаний об исламе. Ислам в определенном смысле противостоит конфликтам в их местных проявлениях. Однако ему не удалось преодолеть дезинтегрирующие тенденции в общинах. Одновременно ислам используется в целях этнической консолидации. Большинство российских мусульман принадлежит к тюркским народам, проявляющим определенное желание к сближению между собой и с близкими себе народами из СНГ и «дальнего» зарубежья. Основная часть мусульманского населения России — татары. Второе место среди мусульман Российской Федерации по численности занимают башкиры. В настоящее время предпринимаются шаги по объединению мусульман различных регионов России для решения насущных социальных проблем и борьбы с негативными явлениями в общественной жизни. Примером попытки осуществить подобную координацию является при-

нятие Советом муфтиев России в 2001 г. документа «Основные положения социальной программы российских мусульман».

В дореволюционную эпоху у народов Российской империи существовали различия между так называемым «официальным» и народным исламами. Последний есть синтез классических исламских ценностей и религиозных представлений с элементами доисламских верований и культов. Эти различия сохранились в советскую эпоху. Значительную роль в жизни исламских народов продолжают играть суфийские ордена, которые представляют собой мощную не только религиозную, но и социально-политическую силу.

События в мусульманском «ближнем и дальнем» зарубежье оказывают непосредственное воздействие на ситуацию в исламских регионах России. Иногда руководство республик с мусульманским населением стремится занять самостоятельную позицию, расходящуюся с позицией центральных властей России. В целом исламский фундаментализм не получил широкого распространения на территории России и республик СНГ, однако тенденция к политизации ислама сохраняется. На территории России официально действует Партия исламского возрождения. Наиболее развита тенденция к политизации ислама в некоторых республиках Северного Кавказа, однако в большинстве случаев речь идет об апеллировании к исламу определенных политических сил националистической направленности. Концепция России как светского многонационального и поликонфессионального государства предполагает обеспечение равных прав всем национальным группам и религиозным общинам, предоставление им свободы конфессиональной деятельности. Новые реальности общественно-политической и культурной жизни общества оказывают большое влияние на ислам. За последнее время наблюдается рост числа мечетей, расширение сети мусульманских школ и медресе, академий и институтов, увеличение числа исламских изданий и т. д.

Глава XI

СОВРЕМЕННЫЕ НЕТРАДИЦИОННЫЕ КУЛЬТЫ

«Нетрадиционные культы», «религии Нового века», «неорелигии», «внеконфессиональные, неканонические верования», «альтернативные культы», «молодежные религии» — так обозначают ряд религиозных явлений, получивших распространение в Европе и США в 60 — 70-е годы XX в. Эти годы характеризуются кризисом традиционных, исторически сложившихся форм религиозного сознания, и прежде всего христианства, являвшегося существенным элементом западноевропейской и американской систем ценностей. Органически вписанные в социальные структуры, традиционные

религии оказались «ответственными» за социальные недуги. Разочарование в официальных ценностях потребительского, технократического общества, чувство одиночества, бесцельность жизни — все это явилось социально-психологическим фактором поиска новой системы ценностей, новой «науки жизни». Лидеры новых движений чутко реагировали на перепады в общественных настроениях, резко обличали пороки «греховного» мира, рекламировали себя в качестве уникальных спасителей, глашатаев высшей мудрости и морали.

Последователями «нетрадиционных культов» была преимущественно молодежь из среднего класса, образованная, материально обеспеченная, но с нарушенными социальными связями. Кроме разочаровавшихся участников различных форм социального протеста, «нетрадиционные культы» становятся прибежищем для людей, выбитых из привычной жизненной колеи. В религиях «Нового века» обнаруживаются твердая организация, жесткие нравственные и поведенческие правила жизни, авторитаризм лидера, претендующего на роль духовного пастыря.

**Особенности
и классификация
«нетрадиционных культов»**

Новые «нетрадиционные культы» представляют специфический тип религиозной организации. В них, как правило, отсутствует строго разработанная вероучительная система; структура этих организаций нередко иерархическая, с жестким авторитаризмом харизматического лидера, для них характерна оппозиционность к официальным ценностям и идеалам и к отстаивающим их церковным организациям, в них сильно развито «мы-чувство». Внутренняя жизнь регламентируется уставами и правилами, предусматривающими процедуру вступления и обязательства перед общиной. В то же время есть новые религиозные образования, в которых отсутствуют жесткие институальные структуры, а внутреннее строение характеризуется аморфностью и в основном сводится к усвоению религиозно-философских трактатов. Таковы, например, объединения, относящиеся к движению Нью Эйдж («Новый век»). Культ в этих новых общинах преимущественно коллективный, используются психотехнологии, психотерапия, особое внимание уделяется прозелитам, их адаптивному в группе. Организации религий «Нового века» действуют как мощные межнациональные корпорации, занимаются крупным бизнесом, имеют филиалы во многих странах мира. Все многообразие культов можно условно разделить на несколько групп.

1. *Неоориенталистские культы*: «Общество Сознания Кришны», «Тихоокеанский дзен-буддийский центр», «Миссия Божественного света», «Трансцендентальная медитация» и др.

Неоориенталистские культы ведут родословную с Востока, чаще всего модернизируя различные варианты индуизма, буддизма. Неоиндуистские и необуддистские учения предлагают мистический путь освобождения (мокша) — пробуждение в человеке имманентного божественного начала. Все существующее иллюзорно, за ним скрыта истинная божественная природа, которая гармонична и справедлива. Задача состоит в том, чтобы, используя различные способы медитации, слиться с этой подлинной природой. Процесс медитации (размышление, созерцание, внутреннее сосредоточение, отрешение от окружающей природы) включает произнесение мантр — специальных слов или сочетаний звуков, которым придается мистический смысл. Вероучительные особенности отходят на задний план, на передний выступает следование истинному пути, личный опыт, конкретный авторитет гуру, свами.

2. *Неохристианские объединения* — это «Церковь объединения», «Семья Детей Бога» и др. Для этих культов характерен синкретизм христианской идеологии с элементами восточных религий, акцентирование эсхатологии и мессианства, наделение руководителя статусом посланника Бога, сообщающего новое откровение, высшие нравственные предписания.

3. *Сайентологическое направление* образуют «Церковь сайентологии», «космические религии» и пр. В этих культах различным физическим приборам приписывается мистическое значение, утверждается возможность регистрации или даже измерения воздействия на физическую, биологическую природу неких неизвестных и таинственных высших реальностей и факторов. Мистически трактуются неисследованные явления психики и окружающей природы.

4. *Новая магия, спиритизм*. Наряду с сохранившимися традиционными колдунами, шаманами, гадалками все больший авторитет получают новые магические учения и институты, соединяющие воззрения и практики восточных и западных, древних и современных традиций, а также спонтанное творчество новых колдунов и гадалек. К таким течениям можно отнести, например, учение Карлоса Кастанеды, основанное на мифологии мексиканских индейцев. Значительное распространение получили спиритические движения, начавшиеся еще в прошлом веке в Европе и Северной Америке, практикующие общение с душами умерших.

5. *«Сатанинские» группы*. Сатанизм пришел из древнего Ирака, его заветы содержатся в Синей книге. Сатанинские культы возвеличивают зло и насилие, проповедуют общение с мистическими источниками зла — демонами, сатаной и др. «Общество Сатаны», например, провозглашает себя сознательным носителем зла и антиподом христианства.

Между первыми четырьмя группами культов нет четких границ, деление весьма условно. Так, «Трансцендентальную медитацию», учение Махариши Махеша Йоги можно отнести и к сайентологическим культам. «Церковь сайентологии» Хаббарда восприняла некоторые идеи буддизма, в частности достижение состояния внутреннего покоя и безмятежности (нирвана). Неохристианские культы используют медитацию, заимствованную из восточных систем, магию. В то же время неоориенталистские учения зачастую заимствуют свой понятийный аппарат из христианской и светской западной философий. В целом это синтетические, синкретичные, эклектичные культы.

Обращает на себя внимание экстравагантность внешнего вида и культовой практики последователей многих «религий XX века», в них на первый план выдвигается эмоционально-психологическая сторона культа.

Обратим внимание на особенности «нетрадиционных религий».

Церковь объединения

Официальное наименование «Ассоциация Святого Духа за Объединение Мирового Христианства». Нередко используются и названия «Движение объединения», «Церковь Унификации».

Основателем Церкви объединения является Сан-Мен Мун (6.01.1920). В 1935, на Пасху, его посетило видение, во время которого Христос призвал его завершить миссию, предпринятую Иисусом две тысячи лет назад. По словам его последователей, Мун «свободно беседовал с Иисусом и святыми в раю. В своем тайном общении с Богом Сан-Мен Мун получил откровение, включавшее суть отношения Божьей воли и человеческой жизни». Первые последователи учения Муна стали появляться в середине 40-х годов в Корее. В начале 70-х годов Мун совершает поездки по Америке, выступая с проповедями во всех 50-ти штатах. Вскоре он становится крупным бизнесменом, главой корпорации, владеющей станкостроительными, текстильными и машиностроительными предприятиями в разных странах. Церкви объединения принадлежит газета «Вашингтон таймс» — одно из самых влиятельных изданий в США. Сегодня насчитывается до 2-х миллионов последователей учения Муна в более чем 160-ти странах мира.

Источником вероучения является откровение, полученное преподавателем Муном и изложенное в «Божественном принципе». Согласно учению Церкви объединения Бог — творец всего сущего, он — един, абсолютен, вечен. Он создал вселенную и человека, движимый истинной любовью и желанием иметь объект такой любви. Иисус—Мессия, посланный возратить людей к безгреховному состоянию. По «Божественному принципу», смерть Сына Божьего на кресте не была изначально predetermined. Его распятие

явилось трагическим последствием непонимания и неверия иудеев того времени. Благодаря искуплению через распятие достигается только духовное спасение, в плоти же человека продолжает оставаться первородный грех. Поэтому Христос снова должен прийти на землю и завершить физическое спасение. Однако он не вернется к потомкам Авраама, а появится в Корее, поскольку лишь эта страна и ее народ заслуживает сегодня право принять Мессию¹».

Цель человека состоит в выполнении трех благословений Бога — достижении личного совершенства, создании идеальной семьи и совершенствовании своего владычества над миром. Исполнение благословений приведет к наступлению идеального мира, Царства Божьего на Земле.

Сан-Мен Мун почитается как мессия, «истинный родитель», призванный освободить мир от зла и несправедливостей и установить единую семью во главе с Богом.

Мун считает, что «обновление» человечества, практическое осуществление идеала единого мира под Богом требуют построения инфраструктуры нового мира, объединяющей все сферы человеческой деятельности.

*«Международное общество
Сознания Кришны»
(ИСККОН)*

Основатель этого общества — индийский проповедник Абхай Чарин Де (1896 — 1977), получивший ритуальное имя Бхактиведанта Свами Прабхупады, изложил свое учение в книге «Бхагават-гита как она

есть» и других работах.

Согласно учению Прабхупады, существует единственный абсолютный Бог — Кришна, который выступает в трех аспектах; Бхагаван, Брахман, Параматма. Бхагаван — это аспект Бога как Верховной личности, обладающей непостижимыми качествами, всем богатством, могуществом, славой, красотой. Брахман — имперсональный аспект, всепроникающая абсолютная истина, непостижимая, бескачественная сила, излучение трансцендентального тела Личности Бога. В Параматме выражается Верховная Душа, которая находится в сердце каждого живого существа наряду с индивидуальной душой — дживой. Бог вечен и несотворим, имеет множество аспектов, обладает двумя видами энергии — высшей (духовной) и низшей (материальной), творящей мир и все живые существа. У Бога множество имен соответственно множеству его действий. Главное его имя — Кришна («Всепривлекающий»). Он изображается как прекрасный юноша с темной кожей. Остальные боги (как ведической литературы, так и других религиозных систем) мыслятся как аватары (воплощения) Кришны или полубоги. Например, Иисус Христос рассматривается как одна из инкарнаций Кришны. Кришна пребывает в запредельном мире на планете

Кришналока, но в то же время, благодаря своим энергиям, он находится в каждой точке мироздания.

Человек, согласно кришнаизму, характеризуется дуализмом души и тела. Индивидуальная душа (джива, атма) — частица Верховной Души (Параматма, Брахман). Полем деятельности для дживы является тело, которое душа получает согласно своим желаниям. Злоупотребив своей свободой, джива попадает в материальный мир, где находится под властью трех гун (состояний, модусов, привязанностей) — невежества, страсти, благости. В материальном мире джива забывает о своей божественной сущности и отдается во власть кармы, т. е. причинно-следственной связи. Обретая человеческую форму, джива имеет шанс освободиться от сансары, возвратиться назад к Богу. Освобождение дживы от материального мира возможно лишь на пути развития в себе Сознания Кришны.

В материальном мире существуют три уровня планет. Высший уровень заселен полубогами, теми, чья джива находится в модусе благости, добродетели. Сюда относятся кришнаиты, брахманы, ученые, философы, коровы. Средний уровень — в том числе Земля — включает тела, джива которых в модусе страсти. Страсть — это стремление к почету, семье, дому. Человек здесь вынужден тяжело трудиться. На планетах низшего уровня находятся дживы в модусе невежества (леность, безумие), за что получают тела животных.

Материальный мир может стать духовным, сохраняя свои материальные характеристики. Духовное — это все, что связано с Кришной. Материальные ценности превращаются в духовные путем использования их в служении Кришне, т. е. при передаче большей части дохода обществу Сознания Кришны. Освободиться от материального мира, полного страданий, развить в себе Сознание Кришны может каждый, даже человек из касты неприкасаемых (чандал), если он будет со всей преданностью служить Кришне.

Кришнаиты называют себя вайшнавами, т. е. преданными Богу. Вечно юный, прекрасный физически Бог кришнаитов почитается ими как пуруша, мужское начало. А сами вайшнавьи, слуги Кришны, рассматривают себя как женское начало, пракрити.

Цель культовой практики кришнаитов — выработать установку смотреть на мир глазами, «смазанными любовью к Кришне». Любовь к Кришне в наивысшей степени проявляется в достижении религиозного экстаза через медитацию, коллективную и индивидуальную. Индивидуальная медитация (джапа) и коллективная киртана — совместное воспевание мантр, сопровождающееся игрой на музыкальных инструментах и ритмическими танцевальными движениями. Исключительная роль в культе принадлежит мантре («очищение ума»): «Харе Кришна Харе Кришна Кришна Кришна Харе Харе Харе Харе Рама Харе Рама Рама Рама Харе Харе». Это

«воспевание святых имен Господа». В течение дня кришнаиты должны произнести мантру 1728 раз.

Кришнаиты живут в ашрамах (коммунах), которыми руководят гуру (учителя). Гуру не просто духовный учитель и мудрый авторитетный человек, но представитель или даже воплощение Бога. Гуру помогает в процессе познания Кришны через доведение трансцендентального знания ученику (шишья). Гуру инициирует прозелитов (возможна заочная инициация), берет на себя карму ученика, дает секретную «защитную» мантру, с которой ученик может обратиться к Кришне в экстремальных ситуациях. Гуру помогает шишье преобразовать свой духовный мир, выработать особое блаженно-восторженное мирозерцание, в котором преданный Кришне старается видеть во всем беспричинную милость Бога.

*Новые религиозные
движения в России*

Новые религиозные образования появляются в России в середине 80-х годов. К факторам, благоприятствующим их распространению, следует отнести глубокий кризис, а затем распад существовавшей экономической и идеологической системы. Падение уровня жизни, рост безработицы, инфляции, преступности, вспышки межрегиональных конфликтов привели к утрате авторитета светских идеологий и политических партий. В этих условиях большинство возникающих в России религиозных новообразований предлагают проекты радикального переустройства мира «здесь и сейчас». В них можно найти обещание не только приобщить население России к истинной вере, но и способствовать материальному процветанию, а само общество сделать гуманным и справедливым. Многие обращаются к нетрадиционным религиям, надеясь обрести в обстановке резких перемен стабильность, душевный покой. Их привлекает внутrigрупповая атмосфера, культивируемые в ряде неорелигий гуманные отношения друг к другу, человечеству, природе. Появлению и закреплению позиций новых религиозных течений благоприятствовало оформление новой модели церковно-государственных отношений, признание права на существование религиозных объединений различного типа.

Действующие в России новые религиозные объединения различаются по месту их зарождения. Некоторые объединения и группы возникают за пределами России и «импортируются» на российскую землю из других культурных ареалов. Религиозные новообразования данного типа появляются и получают распространение в результате усилий иностранных миссионеров. На первых порах (а иногда и более продолжительное время) они опираются на материальную и организационную поддержку «материнских организаций». К числу новых религиозных течений зарубежного происхождения относятся

Церковь объединения, Саентологическая церковь, АУМ Синрикё, Мормоны, Церковь Христа и т. д. В последнее время обнаруживается устойчивая тенденция приспособления вероучения неорелигий отечественного и зарубежного происхождения к культурно-историческим традициям народов России. Широко используется символика и образы русской культуры и искусства, в том числе православных храмов.

К наиболее распространенным новым религиозным объединениям, возникшим на «российской почве», принадлежат: Богородичный центр, Великое Белое Братство, Церковь Последнего Завета, последователи учения Порфирия Иванова.

Социально-демографические характеристики последователей новых религиозных движений в целом близки к соответствующим показателям сторонников этих движений в США и Западной Европе. Значительную часть неорелигиозных образований составляет городское население (за исключением Великого Белого Братства и Богородичного центра).

Рассмотрим деятельность новых религиозных движений на примере Церкви Последнего Завета и Церкви объединения.

Церковь Последнего Завета. Новое религиозное движение «отечественного» происхождения. Ее основателем является Сергей Анатольевич Тороп (1961 г. рождения), проживавший в городе Минусинске (юг Красноярского края). В 1990 г. ему открываются события двухтысячелетней давности. Он принимает духовное имя Виссарион (дающий жизнь) и провозглашает создание «общины единой веры» (с октября 1995 г. — «Церковь Последнего Завета»).

Источник вероучения — Священное Писание и Последний Завет, написанный Виссарионом и содержащий 61 заповедь, и множество принадлежащих ему же религиозно-этических наставлений². Согласно учению Виссариона, творец вселенной (Единый, Абсолют) и Отец Небесный — это не одно и то же. Первый выступает в качестве начала материального бытия и материальной энергии. Отец же Небесный одновременно является сыном Единого и отцом душ человеческих, источником истины и святости. Виссарион почитается как Слово Божие, принявшее плоть и кровь человека. При этом местом рождения предначертанной плоти провозглашается Россия, здесь же должны быть открыты и тайны событий, о которых говорится в Священном Писании. Христианству отводится специальная роль, однако признается переселение душ, дьявол считается порождением греховных помыслов. Рай — это особый слой, опоясывающий Землю. Туда попадают души, не способные нести холод. Они временно накапливаются в райских обителях, чтобы стать «достойной основой будущего человечества, взошедшего на ступень Вечности. Это те, кто уже не познают вкус смерти». В отличие от

рая, ад расположен ближе к поверхности Земли. Туда попадают души, испорченные грехом и привязанные к дьяволу.

Состояние современной цивилизации характеризуется как переход от царства силы к царству души. И поскольку России уготована великая Миссия спасения от гибели, именно на земле российской наиболее явственно проступают признаки агонии царства силы. Как считает Виссарион, от наметившегося движения человечества в направлении дикости и ничтожества «не уберезет и большая образованность», ибо качество человека не зависит от объема технических знаний. Высоты разума и человечества не определяются его достижениями в научно-техническом отношении»³.

В Церкви Последнего Завета не отвергаются таинства и обряды православия, однако существенно видоизменяется их смысл и содержание. Соблюдается только крещение и венчание. Вводится таинство благословения-выспрашивания и принятия от Отца Небесного разрешения на благие дела, индивидуальные или совместные. К таинствам относится и литургия, которая проводится два раза в неделю — по воскресеньям и средам. Наиболее почитаемый обряд — священный круг. Он совершается соединением рук, знаменующим воссоединение с Богом и готовность очистить Землю от нравственной и мыслительной грязи. Главным праздником является Рождество Христово, отмечаемое 14 января — в день рождения Виссариона.

В Церкви Последнего Завета практикуются достаточно строгие ограничения в питании. Как и в других религиях, соблюдение вегетарианства обосновывается следованием принципу «не убий». Другие ограничения объясняются происходящим, по утверждению Виссариона, изменением вибрации Земли. И чтобы не погибнуть под воздействием такой вибрации, плоть человека должна реагировать на эти изменения, меняя структуру питания. Запреты распространяются на чай, кофе, сахар, животное и растительное масло.

В Церкви Последнего Завета подчеркивается второстепенность форм, совершаемых в храмах деяний и несущественность архитектурных и иных атрибутов храмовых сооружений. Согласно наставлениям Виссариона, «ныне пришло время осознать, что все храмы, кои возродились на Славу Божию, одинаково родны для каждого из нас. Облик храма не должен иметь канона, ибо в нем проявляется видение красоты и стремление восславить Отца Небесного»⁴.

Своей структурой Церковь Последнего Завета мало чем отличается от других нетрадиционных религий. Во главе ее в ранге Высшего духовного лидера и Основателя стоит Виссарион. Решением текущих дел занимается церковный совет, состоящий из семи действующих и одного резервного члена. Высшим административно-управленческим звеном является устроитель церкви, ведающий в

основном финансами, за исключением договоров, приемом и увольнением работников. Проведение богослужений и отправление обрядов возлагается на священников, рукополагаемых Виссарионом. Там, где отсутствуют священники, распространением учения Церкви Последнего Завета занимаются миссионеры.

Во второй половине 1994 года Виссарион известил людей планеты о создании на юге Красноярского края заповедной зоны — образца нового отношения к природе, организации сельскохозяйственного и художественных промыслов. Вблизи таежного озера Тибиркуль идет строительство «Нового Иерусалима». Этот город мыслится как оазис «новых людей», как поселение мастеров. По призыву Виссариона сюда переселилось свыше 2-х тысяч человек. Главным образом — это жители крупных промышленных и культурных центров, представители творческих профессий, врачи, учителя.

Церковь объединения в России. Активный интерес Церкви объединения к Советскому Союзу стал проявляться в 70-е годы. Действуя в нелегальных условиях, мунистские функционеры налаживали контакты с различными слоями интеллигенции, студентами, учителями, преподавателями высших учебных заведений. В декабре 1990 г. и в апреле 1991 г. состоялась поездка в США около 200 советских общественных и политических деятелей, ученых, писателей, среди которых преобладали депутаты парламентов Союза и республик. В течение десяти дней участники поездки, помимо знакомства с Америкой, слушали лекции об учении Церкви объединения. 11 апреля 1990 года в Кремле состоялась встреча Сан-Мен Муна с президентом СССР М. Горбачевым. 21 мая 1992 г. Министерство юстиции РФ зарегистрировало «Ассоциацию Святого Духа за объединение мирового христианства» в качестве религиозного объединения.

Низовую структурную единицу Церкви объединения в России образует регион, штаб-квартира которого располагается в 2—3-х комнатных квартирах. В них постоянно проживают «полные члены», образующие ядро приверженцев учения Муна. Руководит регионом зарубежный миссионер, хотя в последнее время эти обязанности возлагаются и на российских членов Церкви объединения. Жизнь «полных членов» подчиняется строгим правилам: ранний подъем, молитва, изучение «Божественного принципа», миссионерская деятельность. В помещениях регионов организуются лекции и беседы об идеологии и практике мунистского движения. Для крупных семинаров арендуются дома отдыха, санатории, клубы, дворцы культуры и т. д. Средний возраст «полных членов» и актива последователей Муна — 22-25 лет, около 70% из них — студенты и выпускники высших учебных заведений. Среди них почти не встречаются рабочие, крестьяне, пенсионеры.

Одной из своих главных целей Мун провозглашает помощь России, оказавшейся на духовном перепутье, ищущей приоритеты, способные обеспечить возрождение общества. Об этом он сообщает в послании, адресованном населению России (ноябрь 1995 г.): «Если ваша страна будет держаться за преподобного Муна крепче, чем Америка, она займет ведущее положение в мире». Наряду с религиозной деятельностью Церковь объединения осуществляет в России разветвленную систему мероприятий и проектов в области образования, науки, культуры, искусства, воспитания. К их реализации привлекаются и люди, не являющиеся последователями Сан-Мен Муна. На российской территории действует Всероссийская студенческая ассоциация по изучению Принципа (ВАИП) — филиал аналогичной организации, созданной и контролируемой Церковью объединения. Своей задачей она ставит объединение студенчества, стремящегося к нравственному обновлению общества на основе идеалов Церкви объединения. Данная ассоциация организовала поездки более 3000 студентов вузов стран СНГ в США с целью ознакомления с учением Муна. Действующим в России ответвлением «Международного фонда образования» было подготовлено учебное пособие «Мой мир и Я» (в трех частях). В его написании участвовали методисты, работающие в американском центре Церкви объединения, а также педагоги и историки из России и стран Балтии. На основе этой книги подготовлен курс, который сегодня преподается в нескольких тысячах не только частных, но и государственных школ России, Армении, Грузии, Украины, Киргизии и Казахстана.

В 1992 — 1993 гг. начали заявлять о себе силы, противодействующие распространению новых религиозных движений, вне зависимости от того, возникли ли они на российской почве или были «импортированы» из-за границы. Предпринимаются попытки законодательного ограничения деятельности ряда религиозных новообразований как противоречащих культурным и историческим традициям народов России. С осуждениями новых религиозных движений выступает Русская Православная церковь. В ряде городов России образованы объединения родителей, обвиняющих нетрадиционные религии в использовании гипноза, психотропных средств, в разрушении семей.

Раздел третий

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Религиозная философия представляет собой совокупность различных школ и течений, конкурирующих друг с другом. Философские направления имеются в буддизме, христианстве, исламе и других религиях. Религиозная философия дает свое решение онтологических, гносеологических, космологических, социальных и иных проблем. Ее теоретическую базу образуют положения и выводы, так или иначе согласуются с основополагающими идеями Священного Писания, с вероучением. Тем не менее между религиозной философией и теологией, вероучением нельзя поставить знак равенства, хотя разграничивающие их отличия условны и подвижны. Они различаются по составу, понятийному аппарату, приемам и способам рассуждения и аргументации и т. д.

Глава XII

БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Философское, или, лучше сказать, теоретическое, обоснование положений буддизма начало вырабатываться в период становления этой религиозной системы. При всем разнообразии буддийских философских школ их можно разделить на два типа, радикально отличающихся в исходных посылах: хинаянистские и махаянистские.

1. ФИЛОСОФИЯ ХИНАЯНЫ

Главную роль в теоретическом обосновании хинаяны сыграло учение о дхармах, которое крупнейший русский буддолог **Ф.И. Щербатской** (1866 — 1942) назвал «центральной концепцией буддизма». Дхармы — некие непознаваемые (что-то подобное кантовской «вещи в себе») единичные сущности, и только они истинно реальны. Дхармы не рождаются и не исчезают, число их бесконечно.

Каждая дхарма обладает определенным неизменяющимся набором признаков. Дхармы, как и все единичное, могут находиться в должном или недолжном бытии, причем под первым понимается состояние абсолютного покоя. Человек и окружающий его мир конституируются проявлениями дхарм, не находящихся в состоянии покоя, «волнующихся». Комбинация таких проявлений образуется только на кратчайший промежуток времени, «мгновение», после чего возникает другая комбинация из проявлений того же самого или несколько иного набора дхарм. Следовательно, все происходящие и существующие во времени и пространстве «дела и вещи», если воспользоваться буддийской терминологией, не что иное, как бесконечно сменяющие друг друга сочетания проявлений дхарм.

Из данных онтологических посылок следует, что должное бытие дхарм — абсолютный покой, «неволнение», что предполагает невозникновение каких-либо их сочетаний. Наличие же «дел и вещей», т. е. существование человека и окружающего мира, уже само по себе является свидетельством «волнения» дхарм, т. е. их недолжного бытия, а последнее отождествляется со страданием. Освобождением от страдания является «Успокоение» дхарм, что означает прекращение существования человека как такового, выход из круга перерождений. «Успокоение» дхарм, конституирующих то, что представляется человеком, и есть обретение им нирваны. Нирвана — это «инобытие» по отношению к бытию человека, значит, сансара и нирвана никоим образом не совместимы. Существует путь обретения нирваны, т. е. «Успокоения» дхарм и перехода в «инобытие».

Итак, базисным в философии хинаяны является учение о дхармах. Для древних философий был характерен поиск неких первоначал, первоэлементов бытия, и мысль буддийских философов шла в русле подобных поисков. Однако следует подчеркнуть принципиальное различие в представлениях о первоэлементах во многих других философских системах (европейских античных, древнеиндийских) и в трактовке дхарм приверженцами хинаяны. Дхармы никогда не толковались в качестве материальных сущностей: все, что на уровне обыденного (непросветленного) сознания воспринимается как «имеющее плоть и форму», на самом деле является результатом активности дхарм (хотя заметим, что в среде буддийских ученых существовала тенденция считать дхармы частицами материи). Наиболее полно и развернуто учение о дхармах изложено в компедиуме хинаянистской философии — трактате «Абхидхармакоша» крупнейшего индийского буддийского философа Васубандху (V в.). Это сочинение изучали во всем ареале распространения буддизма — от Шри-Ланки до Японии.

Комбинации дхарм образуют бесконечный во времени и безграничный в пространстве поток бытия, композиции, воспринимаемые как «дела и вещи». Они находятся во взаимосвязи друг с другом,

подчиняясь закону всеобщей причинности (санскр. «пратитья-самутпада»). Именно посредством причинности Васубандху и другие хинаянистские философы объясняли возникновение и существование «феноменального» бытия, кажущегося обыденному сознанию чем-то целым.

Все бесчисленное количество дхарм Васубандху сводил к 75 разновидностям, которые, в свою очередь, группируются по различным признакам. Прежде всего дхармы делятся на два вида: «подверженные бытию» (санскр. «санскрита») и «не подверженные бытию» (санскр. «асанскрита»)¹. По определению О. О. Розенберга, дхармы, «подверженные бытию», связаны с четырьмя процессами — рождением, пребыванием, изменением и исчезновением, происходящими в каждое мгновение. Дхармы, «не подверженные бытию», не связаны с указанными процессами, они спокойны, не подвержены, по выражению О. О. Розенберга, «быванию»².

Спасение живого существа и, следовательно, достижение нирваны заключается в прекращении «волнения» дхарм, т. е. в приведении их в спокойное состояние, вследствие чего они не могут более создавать композиции, образующие личность. При успокоенности дхарм исчезает круг перерождений, в котором вращается человек, и тем самым прерывается его существование. Среди дхарм различаются, как уже отмечалось, «волнующиеся» и «неволнующиеся». К последним относятся те, которые находятся в покое (т. е. «не подверженные бытию»). Хотя они и присутствуют в общем потоке дхарм, но в комбинациях проявлений не участвуют. В число «неволнующихся» входят также некоторые дхармы, «подверженные бытию», а именно те, которые являются носителями положительных, с точки зрения буддистов, психических состояний, и в первую очередь состояния «религиозного прозрения».³ Активность остальных дхарм как раз и обуславливает бытие человека в бренном мире.

Все комбинации проявлений дхарм принято в самых общих чертах делить на два вида — образующие «мир (или сферу) имеющих чувство», т. е. живых существ, и «сферу-сосуд», т. е. окружающий живые существа мир, среду их обитания. Эти две «сферы» составляют органическое единство, целое и имеют очень сложную структуру. Однако особый акцент делается на «мире имеющих чувство», поскольку живое существо является первейшим и, можно сказать, единственным объектом спасения.

В зависимости от проявлений того или иного комплекса дхарм и комбинаций этих проявлений все «имеющие чувство» делятся на четыре группы: 1) «появившиеся из чрева»; 2) «появившиеся из яйца»; 3) «появившиеся из мокроты»; 4) «появившиеся путем превращений». «Волнение» дхарм обуславливает пребывание каждого живого существа в каком-либо из пяти «миров-состояний»: 1) «адс-

ком»; 2) «голодных духов»; 3) «скотском»; 4) «человеческом»; 5) «божественном».

Во всех этих состояниях могут пребывать (безусловно, в различных перерождениях) только «появившиеся путем превращений» (божества, духи, демоны и т. д.). «Появившиеся из чрева» (люди, животные) могут находиться во втором, третьем и четвертом состояниях; «появившиеся из яйца» и «появившиеся из мокроты» (рыбы, пресмыкающиеся и т. п.) — в третьем и четвертом. Естественно, вставал вопрос о причинах попадания в тот или иной «мир», или, говоря другими словами, чем обусловлены конфигурации проявлений дхарм, воспринимающиеся обыденным сознанием (которое также есть проявление соответствующего комплекса дхарм) как пребывание в том или ином состоянии. Причины «блужданий по мирам» делятся на две группы: «внутренне присущие» и «внешние». К первым относятся «деяния», ко вторым — «заблуждения».

«Деяния», что является эквивалентом кармы, классифицируются по различным признакам.

По характеру производителей «деяния» раскладываются на три группы: 1) «деяния тела» (любые физические действия); 2) «деяния рта» (т. е. речь); 3) «деяния мысли». В свою очередь, каждое из них делится на десять хороших и десять плохих.

«Заблуждения» делятся на два класса: «основные» и «побочные». «Основных заблуждений» десять: алчность, гнев, самодовольство, сомнения, болезни и различные неправильные с буддийской точки зрения взгляды. Имеется еще ряд более дробных классификаций «основных заблуждений», заблуждений относительно «принципа», т. е. основополагающего закона бытия живых существ, выраженного четырьмя «благородными истинами», и относительно «деяний» (какие правильные и какие нет). «Побочных заблуждений», которые возникают при проявлении «основных», насчитывается 98, т. е. общее число тех и других 108.

Следует подчеркнуть, что теоретики хинаяны, и прежде всего Васубандху, разработали детальнейшую классификацию дхарм с точки зрения на них как на потенциальных продуцентов «дел и вещей». В подробностях представлен механизм образования комбинаций проявления дхарм, причины возникновения тех или иных комбинаций. Эти рассуждения хинаянистских философов обосновывали первые две «благородные истины»: все есть страдание, имеются причины страданий.

Выход из круга перерождений, т. е. «успокоение» дхарм, возможен при выполнении двух условий. Первое условие — обретение «высшей мудрости» (санскр. «праджни»). Эта «мудрость» включает в себя «знание Закона», благодаря которому устраняются заблуждения относительно четырех «благородных истин» на уровне ступени «желаний», и знание видов «заблуждений», возникающих на двух

других ступенях. Оба вида «знаний» раскладываются на четыре более частных «знания» — о преодолении заблуждений относительно каждой из «благородных истин». Особо выделяются так называемое «исчерпывающее знание» и «знание о нерождении».

Другим неизменным условием достижения просветления является выполнение обетов и медитация. Цель медитирования заключается в изменении психического состояния человека, так как на уровне обыденного сознания невозможно обрести «высшую мудрость» и, следовательно, выйти из круга перерождений. В хинаяне выделяются семь типов медитации, наиболее эффективным из которых считается «чистое сосредоточение», или сосредоточение на «неволнении»: объектом медитирования является здесь «успокоенность» дхарм, т. е. нирвана.

В результате религиозной практики, которую буддист должен осуществлять в течение многих перерождений, он, наконец, становится «архатом», святым, полностью освободившимся от всех без исключения «заблуждений» и, следовательно, от каких-либо «привязанностей» к этому миру. Во время жизни «архат» находится в «нирване с остатком», поскольку еще обладает физическим телом (оно как раз и является «остатком»). После смерти, т. е. распада физического тела, он обретает «нирвану без остатка» и ни в каком облике больше не возродится, поскольку дхармы, «волнение» которых обуславливало его бесчисленные предыдущие перерождения, полностью «успокоены».

Рассуждения о путях выхода из круга перерождений теоретически обосновывают третью и четвертую «благородные истины» — о возможности прекращения страданий и о пути избавления от страданий.

2. ФИЛОСОФИЯ МАХАЯНЫ

Махаянистское понимание спасения сопровождалось переосмыслением известных буддийских положений и разработкой новых.

Во-первых, махаянисты предложили концепцию Абсолюта, который трактовался как безатрибутный и рационально непознаваемый, однако истинно реальный. Дхармы же, как и все единичные сущности, объявлялись не имеющими «собственной природы», т. е. условно реальными.

Во-вторых, теоретики махаяны по-иному, чем хинаянисты, трактовали Будду. В хинаяне Будда — человек, которому после пятисот с лишним перерождений было предначертано открыть живым существам, обитающим на земле, четыре «благородные истины». С точки зрения махаяны, то, что люди воспринимали как Будду Шакьямуни, есть проявление, эманация так называемого «тела Дхармы», которое нематериально, безгранично во времени и

пространстве, всепроникновенно и которое является исконной, сущностной ипостасью Будды. Так начало формироваться учение сначала о двух, а потом о трех «телах» Будды, важнейшее в буддизме махаяны. В конечном счете произошло отождествление Абсолюта и Будды в «теле Дхармы».

Нирвана также была отождествлена с Абсолютом. Таким образом, человек, живший в реальном земном мире, уже находился в нирване (не осознавая этого), т. е. нирвана мыслилась уже не как «успокоение» дхарм и прекращение земного существования. Достижение нирваны — преодоление иллюзорности мира феноменов (материальных и духовных), обретение независимости от «дел и вещей», источника страдания. Нирвана понимается уже как некое состояние психики буддиста, поэтому в махаяне резко возрастает функциональная роль психологического фактора.

Классическая махаяна, основополагающие принципы которой были сформулированы в трудах индийских философов, представлена двумя течениями — мадхьямакой (шуньявадой) и виджнянавадой (йогачарой). Ведущим теоретиком (и по существу создателем) мадхьямаки является крупнейший индийский буддийский философ Нагарджуна (I — II вв.), а виджнянавады — индийский буддийский философ Асанга (IV в.) и Васубандху (в поздний период своей деятельности). Главное внимание Нагарджуна и его последователи сосредоточили на важнейшем махаянистском тезисе об условной (относительной) реальности (и в конечном счете иллюзорности) единичных сущностей. Виджнянавадины старались решить вопрос об источнике иллюзий относительно реальности какого бы то ни было явления в процессе возникновения таких иллюзий.

В махаяне буддийская философия достигла своего наивысшего расцвета. Теоретики этого направления прилагали огромные усилия для доказательства истинности фундаментальных положений своих учений, что в немалой степени стимулировалось борьбой с представителями хинаяны, между школами в самой махаяне и, наконец, с небуддийскими религиозными и философскими системами и в самой Индии, и (позднее) за ее пределами.

Отправным моментом в построении доктрин мадхьямаки стало переосмысление закона о всеобщей причинности, т. е. «пратитья-самутпады». Логику рассуждений Нагарджуны по этому важнейшему вопросу можно представить следующим образом.

Прежде всего была подчеркнута неразрывная, органическая связь между определением и определяемым: все «дела и вещи» обязательно как-то проявляются, имеют внешнее выражение, а любые определения всегда что-то характеризуют. Следовательно, нет сущности без атрибута и наоборот. Однако все «дела и вещи» могут быть названы, определены только лишь относительно друг друга. Поэтому, говорит Нагарджуна, «если не имеется "себя" (что

можно трактовать как субъект, первый член бинома.— *А. И.*), то нет и "его" (т. е. второго члена бинома, объекта.— *А. И.*)» («Мадхьямака-карикас»), т. е.— и это принципиально важный момент — нечто выявляется при наличии некоей точки отсчета, которая, в свою очередь, устанавливается также только относительно другой точки отсчета, и так до бесконечности. Абсолютной точки отсчета не существует. Далее, поскольку за любым атрибутом должна стоять некая неотделимая от него сущность, то последняя так же относительна (как и атрибут), а не истинно реальна.

Следовательно, любое единичное (отдельное, ограниченное от другого) можно назвать существующим лишь относительно другого единичного. Пафос всех рассуждений Нагарджуны был направлен на доказательство важнейшего для мадхьямиков, а вслед за ними и для теоретиков других школ махаяны положения о конечной нереальности единичного, т. е. дхарм.

Нагарджуна тщательно проанализировал возможность безотносительного определения категорий движения, покоя, субстанции, качества, времени, изменения, причинности, «я», а также существования Будды в облике человека и показал, что невозможно назвать что-либо само по себе, иначе: «ничто не является самостоятельно существующим, ибо все основано на бесконечной серии причин и следствий»⁴.

Итак, «вещи не рождаются (не возникают) из самих себя (досл.— из собственных тел.— *А. И.*); (они) обязательно ждут массы внутренне присущих и внешних причин»,— говорит Нагарджуна. Следовательно, «вещи возникают из (различных) причин и поэтому не имеют собственной природы. А если у них нет собственной природы, то как могут существовать эти вещи?» «Если бы вещи не возникали из (различных) причин, у них была бы собственная природа».

Мадхьямака не ограничивалась только отрицанием истинной реальности единичного, в том числе дхарм. На самом деле за относительной, условной реальностью стоит истинная реальность (санскр. «татхата» — таковость). Из рассуждений Нагарджуны выходит, что истинно реальной признается «сущность», которая имеет собственную природу, не порождается причинами и не зависит от чего-либо другого». Такой вывод логически следовал из доказательства условной реальности того, что находится в причинной (и координационной) связи с другим.

Таким образом, в системе рассуждений появляется понятие Абсолюта, представляющего собой нечто необусловленное и поэтому истинно реальное. Естественно, что перед теоретиками мадхьямики встал вопрос о возможности определения сущности Абсолюта и соотношения его с феноменальным бытием. Для реше-

ния этих трудных проблем Нагарджуна вводит категорию «шунья» («пустота», «пустое»).

«Шунья» — чрезвычайно емкое понятие, и значение этого термина чаще всего можно установить только в общем контексте высказывания. Посредством «шуньи» характеризуются как единичные сущности (дхармы), так и Абсолют, т. е. если исходить из буквального значения слова, они «пусты». Однако в философском плане «шунья» никогда не означала пустоту в буквальном смысле слова или же небытие. Адекватное источникам понимание «шуньи», доминирующее в современной буддологии, в большой мере является заслугой Ф. И. Шербатского.

В первом случае «шунью» следует трактовать прежде всего как отсутствие сущностных характеристик какого-либо феномена и соответственно отсутствие истинной сущности и наличие только относительной. Во втором случае в «шунье» акцентируется значение безатрибутности, принципиальной невозможности дать определение всеобщему. В этом смысле Абсолют пуст, «перед ним слова останавливаются»⁵.

В конечном счете Абсолют («истинно реальное») признавался тождественным «шуньяте», «пустотности», в смысле недифференцированности, внутренней непротиворечивости, с одной стороны, и необусловленности, абсолютной целостности — с другой. Однако Абсолютное бытие («истинная реальность») кажется феноменальным, если его воспринимать через, как говорили мадхьямики, «временные имена», и, наоборот, если «превзойти» последние, то откроется истинная сущность бытия. Как замечает Т. Р. В. Мурти, различие в данном случае «эпистемологическое, а не онтологическое»⁶.

Чрезвычайно актуальным для мадхьямиком являлся вопрос о возможности постижения Абсолюта. Единственным средством видения «истинной реальности» признавалась «праджня», некая высшая мудрость, интуитивное знание. Интеллект в процессе познания оперирует набором категорий, логических конструкций, которые принципиально не могут быть средством получения адекватного знания истинной реальности, поскольку делают ее «двойственной». Разделение целого, согласно мадхьямикам, присуще самой природе разума, который, с одной стороны, не способен постичь Абсолют, а с другой — выдает плоды своей деятельности, выраженные в каких-либо концепциях (другими словами, определениях, которые относительны), за действительную картину бытия. С этой точки зрения любые утверждения об Абсолюте (как, впрочем, и о «делах и вещах»), начиная с самых общих — «существует» или «не существует», объявлялись ложными. Надо сказать, что именно отсюда берет начало иррационализм (и, соответственно, мисти-

цизм), столь характерный для буддизма махаяны и получивший законченное выражение в школах чань (дзэн) — буддизма.

В ряде махаянистских сутр (например, Аштасахасрика-сутре) эксплицитно выражена идея тождества «праджни» как высшей мудрости Будды с самим Буддой в «теле Дхармы». «Праджня» трактуется не как приобретаемая живым существом способность к постижению Абсолюта, а как нечто исконно живому существу присущее и при определенных условиях ему открывающееся. Таким образом, выстраивается цепочка тождеств: «татхата» («истинная реальность», Абсолют) — «праджня» («высшая мудрость», интуитивное знание) — Будда (в «теле Дхармы»). И все это, будучи лишенным каких-либо атрибутов, характеризуется с помощью понятия «шуньята» («пустотность»). Онтологизация Будды и «праджни» привели к идентификации «тела Дхармы» (и, соответственно, «высшей мудрости») с бытием вообще. С этой точки зрения кажущиеся различными и раздельно существующими «дела и вещи» являются видимыми проявлениями «тела Дхармы».

Отождествление Будды (в «теле Дхармы»), «праджни» и бытия вообще определило новое понимание нирваны, ставшее общим практическим для всех школ махаяны, и стимулировало разработку этой важнейшей категории буддийского учения.

Из рассуждений мадхьямиков о лишь кажущемся различии «дел и вещей» следовал принципиально важный вывод о тождественности чувственно воспринимаемого мира, бытия всего единичного (т. е. сансары) и нирваны. В свою очередь, поскольку все уровни бытия есть проявления Будды в «теле Дхармы», данная характеристика распространяется и на нирвану. Следовательно, нирвана и Будда, отмечает Ф. И. Щербатской, различные названия одного и того же⁷. Значит, все находящееся на «сансарическом» уровне бытия несет в себе сущность (естество, природу, потенцию) Будды. Этот вывод имел фундаментальное значение для разработки сотериологических доктрин и ряда других учений махаянистских школ.

Нирвана, как и все другие уровни бытия, «пуста» («шунья»), т. е. никакие сущностные характеристики ее невозможны. Поэтому мадхьямики не предлагали никаких положительных определений нирваны, а об ее «определенном знаке», т. е. виде, Будда, по словам Нагарджуны, проповедовал «ради людей», другими словами, давал нирване «временные имена».

Мадхьямака допускала возможность спасения всех живых существ, что вытекало из концепции о Будде-Абсолюте, но постижение тождества сансары и нирваны и тем самым обретение последней считалось трудным делом. Быстрота процесса спасения зависит от многих факторов, и прежде всего от самого человека. Некоторые способны просветлиться в одно мгновение, однако большинству

приходится проходить через несколько перерождений, прежде чем у них появятся необходимые для просветления данные.

Философские основания виджнянавады строятся в весьма строгой иерархической соподчиненности и начинаются с анализа феноменального бытия, которое представляется как поток дхарм. Виджнянавадины насчитывают сто их разновидностей, которые группируют по тем же категориям, что и философы хинаяны.

Дхармы, относящиеся к сознанию, представлены в виджнянаваде восемью разновидностями (напомним, в хинаяне — одной) и образуют три типа сознаний. Прежде всего выделяется шесть видов дхарм, которые обуславливают осознание слышанного, видимого, осязаемого, обоняемого, ощущаемого на вкус и представляемого ментальным органом. Этот тип сознания называют «шестью сознаниями».

Второй тип — обобщающее, концептуализирующее сознание (санскр. «манас»). Оно систематизирует результаты осознания, получаемые первыми «шестью сознаниями», производит «различения дел и вещей», выделяет субъекты и объекты и в конечном счете при помощи логических построений доказывает реальность «я». Поэтому данный тип сознания рассматривается как порождающий заблуждения.

Третий тип — «сознание-хранилище» (санскр. «алая-виджняна»), в котором находятся так называемые «семена» представлений: «семена» как раз и порождают иллюзию существования «дел и вещей». Трактровка «алая-виджняны» в сочинениях индийских буддийских авторов не отличается последовательностью. Иногда она отождествляется с Абсолютном («татхатой»), иногда представляется в качестве категории феноменального бытия — как нечто вбирающее в себя единичные сущности. Наконец, «алая-виджняна» толкуется как поток индивидуального сознания. Три типа сознания в самом общем виде определяются так: мысли — первый тип; разум (мышление) — второй тип; собственно сознание — третий тип, т. е., по существу, строится иерархия психических функций человека.

«Алая-виджняна» прежде всего хранилище «семян». «Семя» — некая сила, потенциальная возможность, причинный фактор возникновения, точнее говоря — проявления дхарм из «сознания-хранилища». «Семена» обуславливают появление дхарм первых четырех категорий, т. е. дхарм, «подверженных бытию».

«Алая-виджняна» сама по себе бездеятельна, и «семена», хранящиеся в ней, находятся в спокойном состоянии. Для приведения «семян» в действие необходимы внешняя причина, стимул, некий деятель. И роль такого деятеля выполняет концептуализирующее сознание, сознание второго типа, по классификации виджнянавадинов. Оно является посредником между «шестью сознаниями» и «алая-виджняной» и как бы извлекает «семена» из «хранилища».

Обусловленные «семенами» конфигурации дхарм через сознание — «манас» — воспринимаются «шестью сознаниями», и в результате обыкновенный человек ощущает собственное «я» и воспринимает то, что на уровне обыденного сознания представляется окружающим его миром со всеми происходящими в нем событиями. По принципу обратной связи такого рода информация поступает в сознание второго типа и оттуда в виде «семян» «выкуривается», если воспользоваться буддийским термином, в «алая-виджняну».

«Семена» наделяются общими для всех них качествами: 1) могут проявляться только на один момент, появление новых «семян» также не может длиться более одного момента; 2) «семена» проявляются одновременно с тем, что получается в результате их проявления; 3) проявление «семян» синхронно с функционированием в данный момент соответствующего из «шести сознаний»; 4) «семена» имеют те же качественные характеристики, что и их проявления; 5) манифестация «семени» происходит только в результате соответствующего причинного действия; 6) каждое «семя» может производить только одному ему присущее и только для него характерное проявление.

«Семена» подразделяются на изначально существующие и новые, появившиеся в результате манифестаций; универсальные и индивидуальные; «хорошие» и «плохие».

Универсальные «семена» обладают одинаковыми качествами и присутствуют в «сознаниях-хранилищах» всех живых существ. Они обуславливают одинаковые в каждом случае проявления и соответственно восприятия. Поэтому все люди более или менее одинаково воспринимают горы, реки и т. п. Индивидуальные «семена», будучи свойственны «алая-виджняне» только отдельного живого существа, определяют различия в восприятиях и оценках явлений.

В «алая-виджняне» хранятся как «хорошие», так и «плохие» «семена», обуславливающие проявление или «подверженных бытию», или «не подверженных бытию» дхарм (последние, как мы помним, благоприятны для спасения). Ответственность за извлечение «семян» из «алая-виджняны» несет сознание второго типа, которое у обыкновенного человека, по мнению виджнянавадинов, надделено самыми отрицательными качествами.

Итак, феноменальный мир продуцируется при помощи «семян» из «алая-виджняны» и воспринимается «шестью сознаниями». Однако все многообразие представлений, т. е. конфигураций дхарм, обусловленных «семенами», сводилось в виджнянаваде к трем типам: 1. Бытие конституировано всеми разновидностями дхарм. Асанга говорил, что такая картина мира «лишена смысла», ложна. Виджнянавадины подчеркивали полную иллюзорность бытия, воспринимаемого таким образом. 2. Феномены возникают во взаимодействии друг с другом и во взаимозависимости друг от друга, т. е.

это мировосприятие хинаянистского типа — признается истинная реальность единичных сущностей-дхарм и «механизм» образования той или иной картины, следовательно, ее иллюзорность. 3. Истинное представление о бытии: постигается «недвойственность» всего сущего, принципиальная «одинаковость» всех дхарм, т. е. бытие представляется в виде некой целостности, иллюзия наличия у дхарм (всего единичного) истинной сущности преодолена. В конечном счете оказывается, что истинный вид дхарм — отсутствие каких-либо видов, истинно «только-сознание».

«Только-сознание» — это «истинная таковость» («татхата»), т. е. Абсолют. В отличие от мадхьямиков, пишет Т. Р. В. Мурти, виджнянавадины нашли положительное определение Абсолюта, назвав его «только-сознанием»⁸, а «пустым» (т. е. «шунья»), причем в прямом смысле слова, считали любые «разделения», например противопоставления субъекта объекту⁹.

Сотериологическая доктрина виджнянавады обосновывалась указанными философскими положениями. Поскольку главную роль в «искурировании семян» из «алая-виджняны» и передаче туда новой информации играет разум, главной задачей является регулирование функции сознания второго типа разума. Разум не должен извлекать «семена» из «алая-виджняны» и способствовать поступлению туда новых. Поскольку сознание второго типа трактуется сугубо отрицательно, путь к просветлению проходит через ограничение и в конечном счете подавление деятельности «манаса». Как раз здесь наиболее ярко проявляется иррационализм виджнянавады. Дискриминация разума компенсируется выявлением «праджни», высшей мудрости, разум заменяется неким знанием высшего порядка. В соответствии с этими представлениями был разработан комплекс средств, при помощи которых становилось возможным выявление «праджни» в себе и достижение спасения.

Просветление (и, следовательно, обретение нирваны) заключается в постижении (подчеркнем, интуитивном) Абсолюта (т. е. отсутствия «двойственности», а также тождества сансары и нирваны) и отождествлении того, кто просветлен, с Буддой. Следует отметить, что в виджнянаваде исключительно большое значение придавалось медитированию, для чего широко применялись йогические приемы психофизического тренинга.

Принципиальное расхождение между мадхьямакой и виджнянавадой проявилось в трактовке виджнянавадинами возможностей достижения спасения. Все живые существа были поделены на пять групп, и возможность выявления в себе «природы Будды» и, следовательно, обретения нирваны признавалась только за двумя категориями, чем фактически отрицалась всеобщность спасения.

Подавляющее большинство буддийских школ, возникших в ареале распространения буддизма, в основу своих учений положили

доктрины мадхьямаки, а Нагарджуну объявляли своим первым патриархом. Представители некоторых из них (прежде всего китайских Тяньтай, Хуаянь, Чженьянь и их японских аналогов) разработали сложнейшие религиозно-философские системы. В других (например, в школах амидаизма и дзэн-буддизма) акцент делался на конкретных методах достижения просветления. Учение виджнянавады за пределами Индии наследовала, по существу, единственная школа — китайская Фасян (ее японский аналог — Хоссо), ученые монахи которой в течение многих поколений углубляли и развивали ее положения. Тем не менее виджнянаваде, несмотря на попытки китайских и японских теоретиков доказать обратное, отказывали в праве называться махаянистским учением, т. е. признавали ее неполноценным буддизмом, из-за того, что, согласно сотериологической доктрине виджнянавады, далеко не все живые существа могли обрести нирвану. Буддисты на Дальнем Востоке и в Тибете во главу угла своих философских изысканий и теоретических выкладок ставили доказательство всеобщности спасения. Законченное выражение это получило в доктрине школы Чжэньянь — «стать Буддой в этом теле», т. е. при жизни человека. Данная сотериологическая установка определяла и общее направление теоретизирования в буддийских школах во многих странах Азии.

Глава XIII

ПРАВОСЛАВНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Православная философия впервые получила широкое развитие в Византии в связи с борьбой за утверждение восточной разновидности христианства и обоснование основных принципов вероучения. Опираясь на патристику, платоновско-аристотелевскую традицию и мистику ареопагитиков, ее видные представители **Иоанн Дамаскин** (ок. 675 — 753), патриарх **Фотий** (ок. 820 — ок. 891) предприняли попытку раскрыть весь комплекс христианских представлений в соответствии с требованиями аристотелевской логики с целью обосновать истинность и непреходящую ценность христианского вероучения. В обширной работе «Источник знания» Иоанн Дамаскин использовал совокупность знаний своего времени. Считая источником всякого знания Откровение, он одновременно разработал сложную систему доказательств истинности христологических догматов. Задачей философии, с его точки зрения, является приобщение человека к мудрости, которая представляет собой один из важнейших атрибутов Бога. Философия помогает познать духовный и материальный мир, уяснить роль и значение нравственных норм, христианских принципов семейной и общественной жизни. Иоанн Дамаскин сформулировал основополагающие установки схо-

ластики, в том числе и представление о науке как о служанке богословия. В его сочинениях мистика переплетается с рационалистическими посылками.

В последующие века в византийской философии усиливаются мистические и иррационалистические тенденции. В произведениях **Григория Паламы** (1296 — 1359), **Григория Синаита** (60-е гг. XIII в.— 40-е гг. XIV в.), **Николая Кавасилы** (ок. 1320 — 1371), названных исихастами (греч. *hesycha* — покой, молчание, отрешенность) единственным средством познания божественной истины признается молитвенное созерцание, аскетический подвиг, мистическое озарение.

Православная философия Византии оказала огромное влияние на все православные церкви, в том числе и на русскую. На славянский язык были переведены основные сочинения исихастов. Особенно привлекательным оказалось учение Григория Паламы о двух модусах Бога. Бог как сущность абсолютно непознаваем. Он не может быть определен через атрибуты «бытия», «сущности», «природы», поскольку представляет собой сверхсущность. Но Бог проявляет себя в энергиях, которые доступны человеческому познанию через созерцание. Любая интеллектуальная философия бессильна в раскрытии трансцендентности Бога и восприятию воплотившегося Слова.

Особенно популярными в XIV — XVI вв. на Руси были произведения каппадокийцев — **Василия Великого** (ок. 330 — 379), его брата **Григория Нисского** (ок. 335 — ок. 394), его друга **Григория Назианского** (ок. 330 — ок. 390) и исихастов. Однако это не означает, что религиозно-философские воззрения были однородными. Крайнему мистико-созерцательному направлению, разделяемому **Сергием Радонежским** (1314 — 1396) и **Нилом Сорским** (ок. 1433 — 1508), противостояло рационально-схоластическое в лице **Иосифа Волоцкого** (ок. 1439 — 1515), **Зиновия Отенского** (? — ок. 1568). Хотя рационально-схоластическая тенденция не приобрела в русском православии заметного влияния, тем не менее она не прошла бесследно и в разные периоды в различных формах на непродолжительное время выступала на передний план.

В дальнейшем исихазм прочно вошел во все системы русской православной философии. Переориентация в конце XVII в. на западно-европейскую схоластику, на «христианский аристотелизм» и метафизический телеологизм **Х. Вольфа** (1679 — 1754) не была ни долговременной, ни устойчивой. Вольфианский догматический рационализм, центрами распространения которого были Киево-Могилянская и Московская Славяно-греко-латинская духовные академии, теряет в середине XVIII в. свою популярность, и в церковной ориентации господствующее положение вновь приобретает византийский мистицизм.

1. АКАДЕМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

В конце XVIII — начале XIX в. формируется направление в православной философии, получившее название академической философии. Ее общие принципы разрабатывались профессорами философских кафедр Московской духовной академии — **Ф. А. Голубинским** (1797 — 1854), **В. Д. Кудрявцевым-Платоновым** (1828 — 1891), Казанской духовной академии — **А. И. Бровковичем** (? — 1890), **В. И. Несмеловым** (1863 — 1920), Петербургской духовной академии — **М. И. Каринским** (1840 — 1917), **Ф. Ф. Сидонским** (? — 1873), **В. Н. Карповым** (1798 — 1867), Киевской духовной академии — **П. Д. Юркевичем** (1827 — 1874), **С. С. Гогоцким** (1813 — 1889).

Общей задачей православной философии ее представители считали формирование христианского мировоззрения посредством согласования важнейших догматических представлений с различными способами познания божественной сущности. Но в отличие от богословия философия, по их мнению, может помочь верующим усвоить христианские принципы жизни на основе всестороннего обоснования их разумности и полезности. Задачей православной философии считалось также изучение особенностей самого религиозного мирозерцания. Оно признавалось истинным только в том случае, если опиралось не на эмпирические данные, приобретенные в процессе практической деятельности, а на сверхопытное разумное знание о Боге, или, что то же самое, на идеальное знание. Это идеальное знание, по мнению Кудрявцева-Платонова, представляет собой совпадение того, чем должен быть предмет, с тем, что он есть или бывает. Истина содержится не в материальном мире, а в идее о мире. Бог является основой окружающей действительности, ее творцом и движущей силой. Поэтому истиной должно считаться только то, что совпадает с божественной идеей, воплощенной в окружающей человека действительности.

Сторонники академической философии оценивают и процесс познания, считая познание достоверным только в том случае, если оно наряду с материальным и духовным миром включает мир сверхъестественный. Само познание разделяется на эмпирическое, рациональное и идеальное. Эмпирическое познание объявляется предельно ограниченным, рациональное — недостаточным. Основным является идеальное познание, т. е. совокупность представлений о божественной истине, добре, красоте, об абсолютном и всеохватывающем существе, стоящем над миром. Оно достигается не эмпирическим или рациональным путем, а верой. Представители академической философии утверждают, что увлечение практической проверкой высших истин способно породить «материализацию научного знания», вызвать сомнения среди верующих ученых.

В онтологии центральное место отводится доказательствам бытия Бога, божественного происхождения мира и человека. Многие представители академической философии считают вполне оправданными рациональные доказательства: космологическое, телеологическое, психологическое, онтологическое, нравственное. Но при этом они подчеркивают, что ни одно из перечисленных доказательств бытия Бога не выдерживает проверки, если к нему подходить только с рациональных позиций. Когда же эти доказательства будут дополнены евангельским представлением о Богочеловеке, верой в Иисуса Христа, они станут бесспорными. Единство разума и веры в познании Бога, по мнению В. Д. Кудрявцева-Платонова, способно утвердить в сознании человека трансцендентальный монизм.

Единство мира — вне мира, в Абсолютном существе, т. е. Боге. Истоки этого единства заложены в акте творения. Поэтому признание этой библейской идеи должно стать безусловным для разума. Человек — венец творения, в отличие от остальных явлений природы он поставлен Богом в центр Вселенной, является ее целью, наделен богоподобной душой. Бессмертная душа как отличительная особенность человека делает его, по мнению академиков, образом и подобием Бога. А это, в свою очередь, служит доказательством реальности Бога, поскольку без него немислимо бессмертие души.

Представителями академической философии уделялось большое внимание разработке проблем христианской морали и антропологии. Наиболее обстоятельно эта проблематика раскрыта в работах М. М. Тареева и В. И. Несмелова.

М. М. Тареев (1867 — 1934) в своих работах: «Философия жизни», «Основы христианства», «Христианская философия» — выдвинул представление о религиозной философии как высшей форме нравственного учения о христианстве. Подобное учение, по его мнению, будучи определенной системой мышления, является обоснованием истинной жизни.

М. М. Тареев настойчиво подчеркивал, что подлинно христианская философия — часть философии жизни. На основе духовного опыта, истолкованного как познание и переживание религиозных ценностей, формируется такое сознание, которое, с одной стороны, приближает верующего к сокровищнице христианской истины, а с другой — ограждает его от искажающих подлинное христианство учений. Опираясь на воззрения Р. У. Эмерсона (1803 — 1882), А. Шопенгауэра (1788 — 1860), С. Кьеркегора (1813 — 1855), А. Бергсона (1859 — 1941), В. Дильтея (1833 — 1911), М. М. Тареев предпринимает попытку сформулировать общие принципы такой философской системы, которая бы позволила достичь глубочайших корней мира ценностей, царства Божия, непосредственно прикоснуться к тайным зарождения духовного мира, к рождающей силе Святого Духа, заглянуть в ту потаенную, скрытую в глубине сердца

клеть, в которой впервые, в самом зародыше, определяется духовное благо.

М. М. Тареев рисует теологизированную картину направленности мировой истории. Он не ограничивается признанием божественной воли и провиденциальной цели в качестве определяющих факторов общественного развития. В его историософии заметная роль отводится и естественной необходимости, противостоящей творческому первоначалу. Естественная необходимость и определяет, по его мнению, наличие в историческом процессе трагических коллизий, «свободы плоти», аморализма, явлений и поступков, чуждых человеку. Наличие в мире зла есть следствие естественной необходимости, «иноприродной духу».

Как и М. М. Тареев, основную задачу христианской философии сводил к нравственному совершенствованию **В. И. Несмелов** (1863 — 1920). В своей диссертации «Догматическая система св. Григория Нисского», а затем в основной работе «Наука о человеке» Несмелов ставит задачу определить, что такое человек, каково его реальное место в мире, в чем загадка его бытия, по каким принципам он должен формировать жизненные установки. Решение этих вопросов, по его мнению, возможно только на почве христианского мирозерцания, основу которого составляет духовный опыт человека. Посредством духовного опыта человек познает не окружающую действительность, а самого себя, свою собственную сущность, являющуюся не чем иным, как образом и подобием Бога. На основе духовного опыта осознаются также разумные основы и идеальные цели жизни. Раскрыть и осмыслить эту тайну жизни призвана христианская философия, ибо если религия есть жизнь по вере в Бога, то философия есть мысль об истинной жизни по истинной вере в Бога.

Центральной проблемой нравственной философии **В. И. Несмелова** является христианская антропология. Ее исходным принципом **В. И. Несмелов** считает соотношение действительной и идеальной жизни человека. Как реальное существо во всем своем многообразии человек представляет собой простую вещь мира, всецело обусловленную законом природы. Субстанциальной личностью человек становится только в силу своего идеального бытия. Именно здесь он осознает себя независимым от окружающей действительности, как реальный образ Бога. Он представляет себя как свободную причину и цель всех своих произвольных действий, стремится утвердить себя в качестве безусловной сущности. В этом дуализме личности **В. И. Несмелов** видит причину ее внутренней противоречивости, борьбы с собой, несовместимости моральных законов и моральной реальности. Подобная ориентация сознания неизбежно ведет к умозаключению о существовании двух миров: естественного и сверхъестественного. Выделяясь из природы в качестве независи-

мой от ее сущности, человек осознает себя воплощением нравственного начала, свободной личностью, наделенной способностью к творчеству, разумностью, свободой волеизлияния, т. е. всем тем, что делает ее причастной к бесконечному и безусловному. На этом строится антропологическое доказательство бытия Бога. Если личность является не просто зеркальным отражением Бога, а его изображением, то, следовательно, образ Божий представлен образом человека, непосредственно и во всем объеме раскрывающего природу божественных проявлений. Познавая самого себя, человек тем самым осознает реальность такой же сущности вне человека. Загадка человека просматривается в самом акте его существования, а основа мирозерцания — в осознании им собственного бытия.

2. МЕТАФИЗИКА ВСЕДИНСТВА

Исходные принципы метафизики всеединства были сформулированы философом-мистиком, богословом и поэтом **В. С. Соловьевым** (1853 — 1900) в работах «Критика отвлеченных начал», «Чтения о богочеловечестве», «Оправдание добра», «Духовные основы жизни» и др. Опираясь на традиции академической философии, философско-теологические воззрения Платона (427 — 347 до н. э.) и Августина (354 — 430), кантовскую антропологию и славянофильские представления об общественной солидарности, В. С. Соловьев предпринял попытку создать всеобъемлющее христианское мировоззрение на базе обновления религии.

Исходным принципом философской концепции В. С. Соловьева явилось учение о всеединстве. В онтологическом аспекте всеединство выступает как трехипостасный Бог, определяющий начало всякого бытия. Абсолютной формой всеединства становится вечная божественная идея, или София, содержащаяся в божественном Логосе. В качестве универсального божественного элемента всеединство проявляется в неотделимости творца и промыслителя от бессмертной души человека. Всеединство — это единство творца и творения.

В гносеологическом аспекте всеединство выступает как цельное знание, представляющее собой неразрывную взаимосвязь эмпирического (научного), рационального (философского) и мистического (созерцательно-религиозного). Цельное знание мыслится Соловьевым как истина, включающая сущее, единое, все. В качестве такового оно вытекает не из результатов познавательной деятельности человека, а из проявления в нем абсолютного начала, или, по-иному, веры, интуиции, созерцательности.

Определяющим началом действительности В. С. Соловьев считал сверхъестественное царство божественной идеи, отражением которой является мир. Материальный мир не представляет закон-

ченной статической картины и развивается благодаря божественной воле. Он эволюционирует от низших форм бытия к высшим. Минеральное царство как начало творческого процесса является основанием рождения растительного царства; в свою очередь, растительное царство служит условием животного царства, затем природного и, наконец, духовного человечества. Переход от низших к высшим формам бытия у В.С. Соловьева — это целесообразное восстановление утраченного в результате грехопадения единства мира.

У В.С. Соловьева история мирового процесса предстает в виде мистического эсхатологизма. Однако в отличие от ортодоксальных богословов В. С. Соловьев пытался создать концепцию оптимистической эсхатологии, в соответствии с которой спасение человечества обеспечивается его приобщением к идее богочеловека. Религиозная философия освобождает сознание людей от внешней авторитарности и приобщает их к осознанному усвоению христианских ценностей.

Совокупность христианских ценностей, и в первую очередь божественной сферы истины, добра и красоты, составляет у В.С. Соловьева положительное всеединство, постигаемое на основе цельного знания. Цельное знание предполагает в качестве исходного принципа веру в безусловное существование абсолютного начала. Абсолютное, как всеединство, придает миру характер завершенной системы. Его сущность не может быть познана на основе суждений или выводов познающего субъекта, а постигается посредством приобщения к всеединству. Цельное знание, по мнению В.С. Соловьева, не может быть получено эмпирическими или рациональными средствами. Эмпирическое знание способно раскрыть только внешнюю сторону явлений, рациональное — особенности самого мышления. Истина же, или сущее, не дана человеку ни в опыте, ни в мышлении. Как абсолютная ценность, истина достигается в конечном счете мистическим путем. Что же касается эмпирического и рационального познания, то они у В.С. Соловьева играют вспомогательную роль. Утверждение об истинном знании как синтезе эмпирического, рационального и мистического познания является основанием для общего вывода о безусловной необходимости единства науки, философии и религии. Подобное единство, именуемое свободной теософией, позволяет рассматривать мир как завершенную систему, обусловленную всеединством или Богом. А это, в свою очередь, способствует формированию целостного христианского мировоззрения, сердцевиной которого должен стать догмат о богочеловечестве.

В общественной жизни принцип положительного всеединства реализуется в приобщении к идее богочеловечества. Природный человек, т. е. не просветленный божественной истиной, противо-

стоит, по утверждению В.С. Соловьева, другим людям как чуждая и враждебная сила. В борьбе за существование он противопоставляет себя другим, узурпируя тем самым принцип свободы и равенства и провозглашая политику социальных и национальных антагонизмов. Только в том случае всемирная история придет к торжеству мира и справедливости, правды и добродетели, если объединяющим общественным началом станет воплощенный в человеке Бог, переместившийся из центра вечности в центр исторического процесса. Совершенное общественное устройство предполагает, с точки зрения В. С. Соловьева, единство вселенской церкви и монархического государства, слияние которых должно привести к образованию свободной теократии.

В этнической концепции В.С. Соловьев исходит из представления о том, что своей победой над нравственным и физическим злом Христос раскрыл человеку единственно правильный путь усвоения всеобщих моральных ценностей. Кроме неба нравственное совершенствование человека поддерживают его природные чувства — стыд, жалость и благоговение. Но эти природные чувства служат индивидуальному проявлению высоких нравственных принципов. Между тем совершенное добро может выступать только в универсальном проявлении, т. е. не для отдельной личности, а для всего человечества. Всеобъемлющее утверждение совершенного добра осуществляется посредством приобщения как личности, так и общества к нравственным принципам, принесенным на землю Иисусом Христом.

В. С. Соловьеву принадлежит значительная роль в определении перспектив обновления православия, в разработке принципов экуменизма, в пересмотре устаревших ортодоксально-традиционных положений христианства. Известно, что ведущие иерархи церкви вместе с синодом запрещали В. С. Соловьеву выступать публично по церковным вопросам. Тем не менее он значительно глубже, чем иерархи и синодальные власти, понимал объективные тенденции в русском православии и наметил программу теологического обновления христианства.

Представители метафизики всеединства — священник **П.А. Флоренский** (1882 — 1937); философы **С.Н. Трубецкой** (1862 — 1905) и **Е.Н. Трубецкой** (1863 — 1920), **С.Л. Франк** (1877 — 1950), **Л.П. Карсавин** (1882 — 1952) и др., опираясь на учение В. С. Соловьева, сформулировали новые варианты православной онтологии, гносеологии, социологии, эсхатологии.

Наиболее видным представителем метафизики всеединства был православный священник, богослов, ученый и философ П. А. Флоренский. Свои философские воззрения он изложил в ряде работ, и прежде всего в основной — «Столп и утверждение Истины».

П.А. Флоренского интересует в основном мистика В.С. Соловьева. Для него истина — это сверхрациональная целостность. Она как «живая реальность» не может быть познана на основе законов логики, способных только омертвить ее, придать ей статическую неподвижность. Познание истины становится возможным на основе разумной интуиции, тождественной религиозному переживанию, — это процесс движения от высшего к низшему, от целостности к бесконечной множественности. Истина непостижима, что же касается множества раздробленных истин («осколков истин»), то разуму они представляются противоречием, например, единосущности и трехипостасности, свободы воли и предопределения. Истина оказывается антиномичной не как отражение антиномичности догмата, а как следствие антиномичности рассудка.

Как и И. Кант, П.А. Флоренский считал антиномичным не сам объект познания, а представления человека о нем. Разум не может найти в себе точку опоры, ему недоступны глубины догматических определений. Поэтому разрешение подобных противоречий возможно только на основе безусловного признания истинности догматов. П. А. Флоренский ограничивает познавательные возможности человеческого разума, с тем чтобы повысить авторитет веры. Только в том случае, если будет признано, что «Истина есть единая сущность в трех ипостасях», т. е. что Бог и есть истина, станет возможным совмещение противоречивых суждений. В таком случае кажущаяся рассудку нелепость тринитарного догмата может быть преодолена и ниспровергнута подвигом веры. Познание истины у П.А. Флоренского в конечном счете становится возможным только на основе реального вхождения в недра божественного триединства.

Своеобразие философско-богословских конструкций П.А. Флоренского состояло в том, что, в отличие от общепринятой системы обоснования вероучительных принципов с помощью тех или иных научных данных, он подкреплял и иллюстрировал известные научные положения главным образом религиозно-философскими и богословскими посылами. Для обоснования истинности богословских выводов он широко использовал рационалистические доказательства. Антиномии рассудка служат у П.А. Флоренского не только доказательством реальности абсолютного трехипостасного Бога, но и средством осознания сущности тварного бытия как божественного творчества.

Антропологические воззрения П.А. Флоренского основываются на принципе божественной любви. Без этого может наступить только психическое и нравственное разрушение личности. Разрыв человека с полюсом святости и выражение своей «самости» тождеством «я — я» ведут его к утрате богоподобия и превращению в дьяволоподобие. Подобное разрушение личности П.А. Флоренский

называет второй смертью — отделением души от духа, в отличие от естественной смерти, разделяющей душу и тело. Вне богоподобия человек лишается собственной субстанциальной основы, утрачивает свои созидательные качества, оказывается вне идеи жизни.

Заметной и влиятельной фигурой в русской религиозной философии был **С.Н. Булгаков** (1871 — 1944). В работах «Два града», «Свет невечерний» и других С.Н. Булгаков изложил сущность своих религиозно-философских взглядов. Исходным в религиозном сознании является ощущение божественного мира. Истины веры раскрываются в мистическом переживании, воплощенном в словесных символах. Центральной онтологической проблемой религиозной философии С.Н. Булгакова в соответствии с апофатической традицией стало божественное ничто. Из ничто сотворен мир. Акт творения — это превращение небытия (укон) в бытие (мэон), или, иначе, самораздвоение абсолютного. Ничто в отличие от библейского «ничего» становится актуальным бытием, из которого божественным словом создаются небесные тела, растительный и животный мир. Основное назначение категории «ничто» — обосновать трансцендентность Бога посредством последовательного утверждения того, чем Бог не является.

Одной из центральных проблем метафизики всеединства С.Н. Булгакова является учение о софийности мира. Учением о Софии решается философский и богословский вопрос об отношении творца к своему творению, объясняется и оправдывается неадекватность сотворенного мира представлению о сущности божества. Понятие Софии у С.Н. Булгакова означает и идеальную основу мира, и «небесный прообраз сотворенного человечества», это и душа мира, и его объединяющая сила, и «вечная женственность в Боге», и премудрость Божия. Слияние Софии и ничто — это сотворение мира. Благодаря божественной премудрости, реализуемой в обществе, все разрозненное и единичное приобретает целостность, богочеловеческий характер. Мировая душа проявляется в сознании и воле каждого отдельного человека и выступает в качестве синтезирующего начала всего многообразия социальной деятельности.

Булгаковская софиология в применении к историческому процессу выражается в эсхатологизации общественного прогресса, включений в сознательную деятельность людей провиденциальной цели. София обуславливает и характер общественного развития «как провидение, как объективная закономерность, как закон прогресса», она обеспечивает реализацию христианского идеала. С.Н. Булгаков подчеркивал, что только христианское мировоззрение позволит утвердить справедливые принципы производства и распределения, свободы и равенства, лучшей социальной организации общества и подлинной культуры.

3. НОВОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ

Кризис официального богословия и церкви, проявившийся в середине XIX в., особенно обострился на рубеже XIX и XX столетий. Необходимость ограждения религии от надвигающейся опасности понимали наиболее дальновидные церковные и нецерковные мыслители, предпринявшие еще одну попытку приспособить традиционную православную доктрину к новым условиям развития России.

Наиболее видными представителями религиозно-философского обновления в церковных кругах были епископ **Сергий** (Страгородский) Иван Николаевич (1867 — 1944), позже местоблюститель патриаршего престола и патриарх, протоиерей **С.А. Соллертинский**, протопресвитер **И.Л. Янышев** (1826 — 1910), архимандрит **Антоний** (1864 — 1936), **Е.П. Аквилонов** и др. В среде либеральной интеллигенции обновлением исторического христианства и его философии занимались **Л.И. Шестов** (1866 — 1938), **Н.О. Лосский** (1870 — 1965), **Н.А. Бердяев** (1874 — 1948), **С.Н. Булгаков**, **Д.С. Мережковский** (1865 — 1941), **В.В. Розанов** (1865 — 1919), **Д.В. Философов** (1875 — 1929), **Н.М. Минский** (1855 — 1937).

Одним из видных представителей «нового религиозного сознания» экзистенциалистского направления начала XX столетия был **Н.А. Бердяев**. Нетрадиционная постановка онтологических, гносеологических, социально-этических проблем сделала его популярным в среде многих философов, социологов, политологов, писателей и публицистов. **Н.А. Бердяев** стал выразителем воззрений буржуазно-либеральной интеллигенции, недовольной «политическим победоносцевским клерикализмом», «откровенно охранительной функцией православной церкви», объявлявшей самодержавие «чисто христианским правительством». Он разработал собственный вариант православного персонализма, включающего философские, политические, экономические, нравственные, эстетические воззрения. В своих работах «Философия свободы», «Опыт эсхатологической метафизики», «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого», «Самопознание» и других он изложил систему своих философских взглядов. Исходным принципом персоналистской конструкции **Н.А. Бердяева**, ее основой является понятие универсального, абсолютного бытия. Оно трансцендентно, не имеет пространственных и временных определений, не подчинено закону необходимости. Носитель универсального бытия — божество. Оно обуславливает единство бытия, отсутствие в нем зла. В процессе грехопадения возникло другое — вторичное бытие, в котором все стало временным, т. е. исчезающим и возникающим, умирающим и рождающимся; все стало пространственным и отчужденным. Вторичное бытие распалось на составные части, в том числе и материальный мир, лишенный смысловой связи. **Н.А. Бердяев**

допускает существование независимо от Бога «ничто», использованного для сотворения мира. Эта точка зрения была оценена отрицательно не только православными богословами, но и сторонниками обновления христианства.

Считая природное бытие символическим отражением перворечальности, Н.А. Бердяев тем самым отвергает библейский креационизм и провиденциализм. Бог у него не наделяет человека свободной волей, он не властен над небытием. Иррациональная свобода существует до акта творения, как первичный хаос она несет в себе зло и страдания, ужас смерти и бессмысленность бытия. Она представляет «вневременное свершение», делает невозможным осмысление мирового процесса. Беспомощность познавательного процесса, с точки зрения Н.А. Бердяева, можно преодолеть ориентацией познания не на «факты науки», а на «факт религиозного откровения».

Наличие двух несводимых реальностей — первичной и вторичной — предполагает у Н.А. Бердяева различные формы их познания: мистическую интуицию, посредством которой постигается идея бытия, и объективацию как средство постижения предметной, вторичной реальности. Мистическая, или первичная, интуиция рисуется Н.А. Бердяевым как нерационализированное познание сущего, раскрывающее «логос, смысл мира». Это органически целостное познание, тождественное соборному разуму. Основными ступенями восхождения к истине посредством мистической интуиции являются догматы. Они — «лестница к небу и Богу», «могучее орудие творческого перерождения мира, творческого его развития».

Этическое учение Н.А. Бердяева также во многом отлично от православной ортодоксии. Признавая наличие абсолютного и вечного нравственного закона, данного в Откровении, он одновременно существующее в мире зло соотносит не со свободой воли человека, а с иррациональной свободой, коренящейся в первичном хаосе, предшествующем акту творения. Бог не творит ни добро, ни зло, и поэтому он не несет за них ответственности. Бердяевский вариант теодицеи тем самым исключает ортодоксальное представление о божественном всемогуществе. Исполнение морального долга Н.А. Бердяев соотносит со вторым видом свободы — рациональной свободой. Наконец, третий вид свободы, определяемый любовью к Богу, проявляется как божественная жертва во имя искупления мира и человека.

В соответствии со своей конструкцией свободы Н.А. Бердяев различает три ступени в развитии этических установок: этику закона, этику искупления и этику творчества. По его мнению, этика закона, сформулированная в Ветхом Завете, устанавливает различие только между добром и злом; строгие правила и нормы, нетерпимость исходят всецело из страха перед Богом. Эта этика должна

быть дополнена этикой искупления, в которой определяющим является подражание нравственному подвигу Христа. Однако по-длинно христианской этикой Н.А. Бердяев считает этику творчества. В соответствии с ее требованиями страх и наказание не играют никакой роли в исполнении человеком нравственного долга. Этика творчества предполагает свободную любовь человека к Богу, размышление о Боге, истине, красоте, воспитание святости, духовное преображение, влюбленность в высший мир, возвышение личности до богоподобного совершенства. Она обуславливает достижение человеком апокатастасиса.

Философские и этические воззрения Н.А. Бердяева являются исходным принципом его социально-политических теорий. В работах «Смысл истории», «Философия неравенства», «Новое средневековье» он обосновывает неоправданность социальных революций, бесперспективность изменения общественных условий жизни вне божественного творчества. По его мнению, К. Маркс превратил исторический процесс «в окончательно лишенный души». Марксистское понимание истории было оценено им как «стремление сочетать притязания просветительного разума с мессианскими притязаниями». Между тем главной задачей истории является приобщение к тайнам духовной жизни, раскрытие человеческой судьбы, представляющей «совокупность действий всех мировых сил». В конечном счете объектом исторического познания оказывается у него то, что фиксируется в категориях «историческая память», «историческое предание».

Для Н.А. Бердяева любое учение о характере прогрессивного развития общества утрачивает смысл, если из него исключаются религиозное воззрение и надежда. Он считает не утратившими своей актуальности мессианские и хилиастические идеи, поскольку идея прогресса предполагает такую цель исторического процесса, которая не имманентна ему, т. е. лежит не внутри истории, не связана с какой-либо эпохой, с каким-либо периодом прошлого, настоящего или будущего, но возвышается над временем. С этих позиций он оценивает и характер социальной революции, и сущность переустройства общественной жизни на социалистических началах. В «Философии неравенства» он выдвигает идею о революции как обмане и самообмане народа, поскольку «революция всегда враждебна духу свободы». Революционное преобразование общества Н.А. Бердяев отождествляет с истреблением святости, а ее последствия — с уничтожением духовной культуры, науки и искусства. Он говорит об «апокалиптичности русской души», о склонности русского народа к нигилизму и пассивности. Что же касается революционного учения, то оно, по мнению Н.А. Бердяева, является результатом оторванности сознания человека от сознания космического. Для Н.А. Бердяева социализм лишен творческого порыва,

наполнен злобой и мстительностью. При этом он сочувствует «христианскому социализму»: «Братство людей возможно лишь во Христе и через Христа», а коллективизм возможен только в «соборном сознании церкви», поскольку корни человеческих бедствий и человеческой нужды заложены в греховной природе человека и мира.

Глава XIV

КАТОЛИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ

В католической философии можно выделить две тенденции: католический спиритуализм, объединяющий в себе такие течения, как «философия духа», «философия действия» и другие, а также близкие спиритуализму католический персонализм и экзистенциализм, своими корнями восходящие к иррационализму и мистике древнегреческого философа-идеалиста Платона и христианского теолога **Аврелия Августина** (354—430), а также неотомизм, суарезианизм и тейярдизм, относящиеся к рационалистической традиции Аристотеля и средневекового схоласта, члена ордена доминиканцев **Фомы Аквинского** (1225—1274).

1. НЕОТОМИЗМ

*От томизма
к неотомизму*

Неотомизм (лат. neo — новый и thomismus — томизм, учение **Фомы Аквинского**) — наиболее влиятельное течение в философии и теологии католицизма. В широком смысле термин «неотомизм» нередко употребляется для обозначения неосхоластики в целом, в узком — для обозначения возрожденного во второй половине XIX в. и радикально обновленного в XX в. томизма.

Главная особенность томизма, импониравшая католическим иерархам в XIII в. и привлекающая их современных преемников, — стремление рационально обосновать многие положения христианского вероучения. Томизм не отрицал значения частных наук, признавал в определенных границах роль эмпирического знания и использовал многие постулаты рационализма, ставя их на службу так называемой естественной теологии, в частности, для доказательства существования Бога как первопричины всего сущего и цели человеческого бытия. В свою очередь неотомизм, отличаясь рядом преимуществ схоластической философии — системностью, синтетичностью, широким арсеналом категорий и логических аргумен-

тов, также достаточно конструктивно реагирует на многообразные феномены современной культуры.

Несмотря на славу Фомы Аквинского при жизни, распространение томизма первоначально натолкнулось на сопротивление со стороны представителей господствовавшего тогда в католической философии и теологии традиционного августицианства (в большинстве — францисканцев, но отчасти и доминиканцев), которые в вопросах веры отдавали предпочтение интуиции. Однако уже в 1278 г. томизм был признан официальным учением доминиканского ордена.

После канонизации Фомы Аквинского в 1323 г. томизм укрепился в университетах Парижа и Кельна. Доминирующим католическим философско-теологическим учением он стал после Тридентского собора (1545—1563) благодаря деятельности известного испанского иезуита, популяризатора аристотелевско-томистских идей **Ф. Суареса** (1548—1617), переосмыслившего, впрочем, многие положения учения Фомы с учетом его критики со стороны последователей **У. Оккама** (ок. 1285—1349) и **Д. Скота** (ок. 1266—1308).

Влияние томизма прослеживается в работах Р. Декарта, Б. Спинозы, Г. Лейбница, Х. Вольфа и др. Папа **Лев XIII** (1810—1903) в энциклике «*Aeterni Patris*» («Отцу вечному», 1879) провозгласил томизм официальной доктриной католицизма. Философско-теологическая система Фомы Аквинского была объявлена в энциклике вечной и единственно истинной, а изучение ее вменялось в обязанность во всех католических учебных заведениях.

После обнародования указанной энциклики развитие неотомизма привело к появлению в нем четырех основных течений: 1) *традиционного* (Д. Мерсье, Г. Манзер), в области теологии разрабатывавшего прежде всего апологетику и доктринально-догматическую проблематику, а в области философии — теорию познания; приверженцы этого течения делали также особый акцент на истории, которая косвенно либо непосредственно должна была служить основанием для католической истории догматов; 2) *лувенского* (Э. Мунье, А. Джемелли), стремившегося соединить томистскую метафизику с данными частных наук; 3) *трансцендентального* (И.Б. Лотц, Б. Лонерган, К. Войтыла), связанного с феноменологией; 4) *экзистенциального* (Ж. Маритен, Э. Жильсон, М.А. Кромпец), требовавшего очищения томизма от элементов аристотелизма и ставившего во главу угла разработку категорий существования. Основными центрами неотомизма являются: Институт святого Фомы в Лувене (Бельгия), Католический университет в Фрибурге (Швейцария), Академия Альберта Великого в Кельне, католические институты в Париже, Лионе, Лилле, Турине и других городах. Видные представители неотомизма — **Ж. Маритен** (1882—1973),

Э. Жильсон (1884—1978), Г. Веттер (1911—1989), И. Бохеньский (1902—1995), Г. Манзер (1866—1949), И. де Фриз (1874—1959) и др.

*Принцип гармонии
веры и разума*

Краегольным камнем неотолизма является учение о гармонии веры и разума. В свое время Фома Аквинский, оценивая предшествующие попытки решения указанной дилеммы (иррационализм христианского апологета **Тертуллиана** (ок. 160 — после 220) и рационализм французского философа **П. Абеляра** (1079—1142), пришел к выводу об их неприемлемости и о необходимости выработки новой концепции. Тертуллиан утверждал, что разум не в состоянии постичь истины, открывающейся в акте веры, и тем самым признавал неустрашимость противоречия между разумом и верой, а значит, и невозможность рационального доказательства бытия Бога. Для воззрений П. Абеляра, напротив, характерен рационализм — предварительным условием веры у него выступает разум («понимаю, чтобы верить»). П. Абеляр подчеркивал преимущества разума перед слепой верой, подвергал сомнению истинность догматов и тем самым проводил идею автономии науки по отношению к теологии.

Предложенный Фомой Аквинским и его последователями принцип гармонии веры и разума предполагает, что религиозная вера и знание суть различные пути постижения Бога, который открывается естественным образом через познаваемый разумом сотворенный мир и сверхъестественным образом — через Откровение, божественное слово. Согласно неотолизму, существуют три формы постижения истины: наука, философия и теология. Низшая из них — наука; она фиксирует явления и устанавливает причинно-следственные связи между ними. Но это лишь выявление непосредственных ближайших причин, дальше которых наука не идет.

Философия — более высокая ступень рационального знания. Главной ее задачей должно быть познание Бога как первопричины и конечной цели всех вещей. Неотомисты, устанавливая функции философии, особо выделяют следующие два положения: философия, будучи наукой о высших причинах, вместе с тем является учением о первой высшей причине и в этом плане смыкается с теологией; философия посредством своей аргументации и понятийного аппарата должна выполнять служебную роль по отношению к теологии.

Рациональное знание ценно, согласно утверждению теологов, потому что оно позволяет более полно понять отдельные истины Откровения. Посредством «света разума» неотолизм пытается обосновать такие догматы, как существование Бога, бессмертие человеческой души. Но есть и догматы, при постижении которых обнаруживается ограниченность философии и тем более науки.

Таковыми являются догматы боговоплощения, троичности Бога, которые постигаются только путем божественного Откровения. В этом смысле теология является в одно и то же время и вершиной рационального знания, доступного человеку, и нерациональным сверхразумным знанием, тождественным вере.

Механизм взаимодействия веры и знания современные последователи Ф. Аквинского разрабатывают и иллюстрируют прежде всего в рамках так называемой *естественной теологии* (раздел католической теологии, а также та часть неотомистской онтологии, которая рассматривает вопросы абсолютного бытия Бога и его атрибуты). Согласно неотомизму, между верой и знанием, философией и теологией существует определенное сходство и даже частичное тождество. Частичное тождество веры и знания основывается на том, что поскольку разум способен собственными усилиями постичь некоторые истины о Боге и поскольку подобные истины проистекают из разума, они относятся к содержанию философского знания; поскольку эти истины направлены к Богу, то они образуют своеобразную «естественную теологию», отличную от «богооткровенной теологии». Таким образом, естественная теология выступает как «пограничная» дисциплина, соединяющая философию и теологию, устанавливающая области постижения божества как посредством рационального обоснования, так и с помощью «сверхразумных» истин Откровения.

Естественная теология выступает в католицизме как учение, дающее собственно знание о Боге, в отличие от теологии Откровения, содержание которой составляют истины веры, а не истины разума. «Природным разумом,— отмечает утвержденный в 1992 г. Иоанном Павлом II новый «Катехизис Католической Церкви»,— человек может определенно познать Бога по Его творениям. Но существует другой порядок знания, которого человек не способен достичь своими собственными силами,— это Божественное Откровение». Исходя из разума, естественная теология рассматривает Бога как Творца, как Первопричину, т. е. в его отношении к сотворенному миру, тогда как теология Откровения основывается на «Слове Божьем» и рассматривает Бога безотносительно к сотворенным им вещам.

Согласно неотомизму, «естественное» познание Бога в конечном итоге обязательно должно быть дополнено верой, ибо суждения о Боге, сделанные на основе познания сотворенного им мира, в рамках одной только «метафизики», не основывающиеся на данных Откровения, содержат в себе опасность искажения образа Бога.

Ныне католическая философско-теологическая мысль обновляет традиционную схему соотношения веры и знания также за счет избирательного использования теоретических достижений наук о природе и идеалистической философии. Основными элементами

этого обновления являются обоснование положения о «новом» лице естествознания, признавшего в настоящее время ограниченность своих методов познания природы, и наличие «пограничных» вопросов между теологией, философией и естествознанием. Усилия теологов направлены на обоснование возможности интеграции теоретических достижений науки в целостное религиозное мировоззрение.

Учение о бытии

Основным разделом философии неотомизма является онтология (учение о бытии). Ее предмет и основная категория — бытие — понимается неоднозначно, поскольку неотомизм исходит из признания сверхъестественного и материального (вторичного по отношению к первому) миров. Дать определение бытия, согласно неотомизму, невозможно. Бытие для теологов — это «абсолютно первое понятие», о котором лишь можно сказать, что оно обладает существованием. С одной стороны, бытие в неотомистской интерпретации предстает как абстракция общих свойств материальных и нематериальных объектов («Бытием мы можем назвать любой возможный для осмысления объект познания», — утверждает известный католический теолог К. Ранер¹), с другой — как Бог (Абсолютное Бытие). Поэтому онтология неотомизма выступает и как учение о свойствах явлений природы, и как учение о бытии Бога.

Любое конкретное бытие в неотомистской онтологии — это являющееся в человеческом опыте «нечто имеющееся», в структуре которого необходимо различать сущность (ens) — то есть то, благодаря чему оно чем-то является или чем-то со временем станет, и сам акт существования (esse). Рассматривая бытие как потенциальную или реальную субстанцию, необходимо судить о нем по его существованию, поскольку у всякого сотворенного бытия существование предшествует сущности; лишь в Боге сущность и существование совпадают.

В отличие от любого бытия, о Боге нельзя сказать, что он является «чем-то». Он попросту «есть». Будучи причиной существования каждого бытия, он является «Чистой Сущностью» и «Чистым Существованием».

«Бытие в мире» (конкретные сотворенные бытия) состоит из потенции (она же возможность, или «чистое бытие») и акта (действительности). Потенция означает возможность изменения, становления чем-то определенным, в то время как акт есть реализация потенции. Акт бытия в мире определяется божественной первопричиной посредством иерархии причин: материальной, формальной, действующей и целевой. Первые две причины находятся в самих вещах, последние — вне их. Материальная причина, как и вся материя, лишена качественной и количественной определенности;

формальная выступает как принцип обретения материей конкретной определенности; действующая означает определенную субстанцию в виде материи и формы, вызывающую какое-либо движение, а затем и возникновение чего-то нового; целевая определяет способ реализации действующей причины, она свидетельствует о направленности Божьего плана.

Многообразие окружающего мира неотомисты объясняют с помощью идеи гилеморфизма (греч. «гиле» — материя и «морфе» — форма), или спецификой соотношения материи и формы. Первая для них — метафизически понятая возможность, вторая — действительность. Материя — это неопределенная, бесформенная и пассивная, неспособная к самодвижению и самосуществованию потенция. Чтобы стать определенной субстанцией, превратиться из возможности в действительность и вообще существовать, материи требуется причина, находящаяся вне ее. В результате действия указанных выше четырех причин форма конституирует содержание — субстанцию.

В гилеморфическом истолковании все сотворенное Богом образует так называемую иерархию бытия. Первые объекты, характеризующиеся материей и формой, — минералы. Над неорганическим миром возвышаются растения и животные, обладающие смертной душой, человек и девять хоров «чистых духов» — ангелов. Человек, как и всякое бытие, есть единство потенции и акта, материи и формы. Человеческая бессмертная душа — это форма, определяющая бытие человека.

Гилеморфическое понимание взаимоотношения души и тела ставит неотомистскую метафизику и антропологию в оппозицию к постплатоновской метафизике и антропологии неоавгустинистов; в то время как для последователей Августина душа — независимая от тела субстанция, для неотомистов она — первый акт органического тела. Тело в истолковании неотомистов является субстанциональным «выражением» души, которая лишь в нем обретает свою конкретную реальность; самореализация души невозможна без посредничества ее материального носителя; чем полнее указанная самореализация, то есть чем в большей мере человек обретает духовность, тем в большей мере душа воплощается в его теле. Из этого следует, что тело становится «открытым к другим» и, напротив, что душа реализуется в той мере, в какой развивается совместное бытие человека с телесными людьми в телесном мире.

Симбиоз души и тела для неотомистов не случаен, а необходим, субстанционален. Подобное решение проблемы взаимоотношения души и тела в человеке-бытии позволяет сторонникам неотомизма отмежеваться от тех концепций в католической философско-теологической мысли, которые выказывают определенное пренебрежение к «бренным», «телесным» проблемам современного мира, а также

от тех концепций, которые чрезмерно акцентируют свое внимание на духовно-индивидуальных аспектах жизни верующих и пренебрегают необходимостью ангажированности католицизма в сферу повседневной общественной жизни.

Вопрос о соотношении бытия Бога с сотворенным им бытием неотомисты решают посредством признания аналогии Бога и мира. Они исходят из того, что Бог и созданный им мир обладают не единой и не противоположной природой, они суть аналоги. В силу этого по свойствам всякого бытия можно составить определенное представление о свойствах Бога.

Несмотря на то, что раскрытие любой категории онтологии имеет целью обоснование бытия Бога, неотомисты, не останавливаясь на этом, считают важной частью своей онтологии специальные доказательства его существования. Они повторяют аргументы, выдвинутые еще Фомой Аквинским: от наличия движения в мире к существованию неподвижного перводвигателя; от причинной обусловленности всякой вещи к наличию первопричины; от случайности вещей к признанию абсолютно необходимого существа; от градации степеней совершенства вещей к наличию абсолютного совершенства; от целесообразности в природе к существованию сверхприродного разумного существа — источника этой целесообразности.

Наряду с традиционными доказательствами бытия Бога неотомисты в последние годы прибегают также к доказательствам, базирующимся на экзистенциальном опыте личности и идее изначальной теонимичности человека.

<i>Теория познания</i>

Последователи Фомы Аквинского утверждают, что именно их теория познания позволяет именовать философию неотомизма реализмом. Основанием для этого является признание ими существования независимой от человека реальности и возможности ее познания, а также критика субъективно-идеалистического понимания процесса познания.

Признание объективной реальности действительно является исходной посылкой теории познания неотомизма; он признает значение опыта в процессе познания, поскольку считается, что только опытным путем у человека вырабатываются элементарные понятия. Но опыт не дает знания нематериальной сущности вещей.

Процесс познания неотомисты определяют как взаимоотношение субъекта и объекта. Субъектом выступает бессмертная душа человека, а объектом — сущность вещи: форма, идея. Таким образом, человек познает не сами материальные объекты, а содержащиеся в них идеальные сущности. Материя выпадает из неотомистской гносеологии. Более того, поскольку инертная и лишённая формы, а стало быть, способности к саморазвитию материя не есть объект

исследования, то неперенным условием процесса познания является освобождение от материи (дематериализация формы).

Процесс познания выглядит следующим образом. В результате воздействия «внешних бытий» на органы чувств человека в процесс их постижения и оценки включается его бессмертная душа, обладающая двумя видами интеллекта — активным и пассивным. Активный интеллект извлекает из чувственных ощущений абстрактные познавательные формы — чувственные подобия вещей, являющиеся своеобразными посредниками между человеком и самими вещами. Данные познавательные формы, которые неотомисты называют *species*, по терминологии Фомы Аквинского, «есть не то, что мы видим», а то, «посредством чего мы видим». Подключившийся к активному интеллекту пассивный интеллект способствует тому, что на основе *species* у человека возникают образы вещей, понятия, слова, являющиеся конечным результатом «естественного» познания. Познание конкретных вещей возможно потому, что «посредник» — *species* — способствует освобождению формы от материи, благодаря чему сущность вещи собственно и становится доступной человеческому разуму, разум может воспринимать нематериальную форму вещи.

Теория познания неотомизма различает онтологическую и логическую истины. Если первая — продукт соответствия вещи интеллектуальному замыслу Бога, то вторая связана с познавательной деятельностью человека, его субъективностью. Логическая истина выражается в суждениях и заключениях о бытии; суждение считается истинным, если оно, по мнению католических теологов, адекватно раскрывает божественный замысел относительно сотворенных им вещей. Онтологическая истина (истины бытия) — это соответствие бытия своей сущности; поскольку такая истина выступает как трансцендентальная истина, то она объявляется в неотомизме «тайной».

2. НЕОВГУСТИНИАНСТВО

*От августицианства
к неоавгустицианству*

Видное место в католической философско-теологической мысли наряду с неотомизмом занимает неоавгустицианство. Многочисленные неоавгустицианские школы, сложившиеся в XX в., отталкиваются от следующих положений доктрины Аврелия Августина и его последователей: а) главное предназначение философии — обосновывать христианское вероучение; не связанная с религией философия не имеет никакой ценности; и философское, и научное знание имеют своим источником веру, которая придает этим видам знания более высокую ценность, в силу чего истинная философия не может противоречить

истинной (христианской) религии; б) человек является отражением и образом Божиим, выражением чего является человеческий разум; в человеческом разуме находит свое отражение содержание божественного разума, или идей, согласно которым Бог дал существование всем вещам, — по этой причине человек должен искать ответы на вопросы об окружающем мире и о себе не вовне, а в самом себе, в своем внутреннем опыте; по этой же причине предметом познания должны быть только человеческая душа и Бог; в) в собственном сознании человек может найти все необходимые истины и принципы: логические, математические, естественные и этические, которые обладают универсальной ценностью и носят вневременной характер, поскольку их источником выступает божественный разум; указанный разум является также и единственным критерием, на основе которого человек отличает истину от неистины; г) материя возникла в результате свободной деятельности Абсолюта; в Разуме Абсолюта мир существовал «извечно», но реально он начал существовать с момента, когда Бог своим Логосом «опредметил» идеи и тем самым дал начало развитию органического и неорганического мира согласно установленным Всевышним законам; д) мир содержит в себе физическое и моральное зло; первый вид зла обусловлен материей, которая, затемняя в вещах их божественные «первообразы», вызывает в них те или иные отклонения от установленных для каждого бытия принципов единства, порядка и гармонии существования; моральное зло проистекает из-за противодействия божественной воле человека, который может своей волей, тяготеющей к бренным вещам, разрушать порядок и гармонию существования, установленные Высшей Волей; е) человек состоит из души и тела — двух самостоятельных субстанций, из которых первая (как и у Платона) руководит другой; душа — это нематериальная, лишенная качественных и количественных характеристик субстанция, ведающая сферой сознания (мир идей); являясь самостоятельной духовной субстанцией, душа состоит из двух частей: «низшей», в виде некоего светлого элемента, и «высшей», в виде «духа», в котором помещается отражение (подобие) Бога; атрибутами высшей души являются память, разум и воля; душа — это сама жизнь, тело же — оживляемая субстанция; душа бессмертна благодаря своей причастности к Абсолютной Истине и Наивысшему Благу.

Августинианство как направление в западноевропейской философско-теологической мысли в средневековье было представлено мистицизмом **Петра Ломбардского** (ок. 1110—1160) и **Бонавентуры** (ок. 1217—1274), а позже — теологией и философией янсенистов, **Б. Паскаля** (1623—1662), **Н. Мальбранша** (1638—1715) и других. В целом вплоть до XIII в. августинианцы содержательно не отходили от учения Августина, а его дальнейшая эволюция была обусловлена полемикой с томизмом; при этом следует отметить, что если до

середины XIV в. в августианианстве разрабатывалась преимущественно философская проблематика, со второй половины XIV в. до начала XVII в.— теологическая (вопросы соотношения свободы воли, предопределения и благодати), то в последние четыре века — философско-теологическая.

Опирающееся на предшествующую традицию *современное неоавгустианианство* представлено рядом католических философско-теологических школ: «философией действия» **М. Блонделя** (1861—1949) и его последователей, «философией духа» **Л. Лавеля** (1883—1951) и **Р. Ле Сенна** (1882—1954); католическим экзистенциализмом **Г. Марселя** (1889—1973), католическим персонализмом **Э. Мунье** (1905—1950), **Ж. Лакруа** (1900—1986), **М. Недонсея** (1905—1976), активизмом **И. Гессена** (1889—1979) и другими. Все неоавгустианианские школы отказываются от неотомистского рационализма и не считают необходимым использовать какую-либо аргументацию для «примирения» знания и веры. Вера, согласно их концепций, не познание, а личностный, неповторимый опыт приобщения к религии и встрече с Богом, то есть иррациональная связь человека с Богом. В качестве основной философской проблемы они, в отличие от неотомистов с их тезисом «Бог и природа», провозглашают проблему «Бог и человек».

«Философия действия»

Основоположник «философии действия» французский философ Морис Блондель подверг критике неотомизм за одностороннее отождествление разума только с абстрактно-рассудочным мышлением, а также за подчеркивание превосходства разума по отношению к воле и чувствам. Одновременно он выступил и против антиинтеллектуализма своего учителя **А. Бергсона** (1859—1941), так как считал его открытый фидеизм неподходящим для христианства.

По мнению Блонделя и его последователей, разум необходимо понимать расширительно; следует исходить из того, что разум — это не низшая форма познания, ограничивающаяся логическими операциями, он охватывает также все чувства и эмоции, более того — саму религиозную веру. По убеждению блонделистов, разум неотделим от веры, а истина постигается не только разумом и Откровением, но и любовью, моральными усилиями и практической деятельностью человека.

Единство бытия, действия и сознания — главная тема «философии действия». Бытие и мышление в этой философии подчинены «действию» как всеобщей категории. С точки зрения Блонделя и его последователей, всеобщий динамизм действия в мире сотворенного бытия порожден божественной мыслью, следовательно, христианство должно быть истолковано как динамичное учение, способствующее включению человека в активное освоение мира.

Критикуя и одновременно соединяя томизм с августицизмом, дополняя мистику положениями философии Лейбница, Гегеля и Паскаля, блонделисты стремятся создать новую католическую философско-теологическую систему, которая представляла бы собой интегральную доктрину всей действительности, отличалась бы универсальностью и конкретностью, охватывала бы все реальные переживания человека — чувства, стремления, акты воли. По их убеждению, подлинным назначением современной католической философии — «философии действия» — является познание предпосылок и внутренней логики человеческого действия, объяснение целостного отношения человека как к природной и социальной действительности, так и к трансцендентному.

Свою динамическую онтологию Блондель и его последователи строят на положении «существовать — значит действовать», поскольку действие, по их убеждению, составляет сущность человеческого бытия. Категория «действие» имеет мистический характер, так как, будучи универсальным феноменом, распространяясь на науку, искусство, мораль и религию, человеческое действие обеспечивает индивиду связь с другими людьми, науки с верой. Более того, действие благодаря присущему ему динамизму преодолевает границы, в которых замкнуто «я» индивида, и приводит его к высшему существу, в единении с которым человек постоянно черпает свою внутреннюю силу. Действие понимается как «духовный порыв», посредством которого человек пытается преодолеть собственное несовершенство и слиться с Абсолютом.

Иррационализм «философии действия» заключается прежде всего в положении, согласно которому изначальным источником всякого действия выступает воля, понимаемая как фундаментальная духовная сила, первичная по отношению к разуму и чувствам человека. Разум всегда вторичен по отношению к действию, а мысль необходима лишь для «оформления» уже совершенного действия. Специфика действия заключается в том, что, согласно Блонделю и его последователям, не сам человек, а указанная трансцендентная сила определяет конкретные действия человека ввиду недостаточности его бытия, позволяет превосходить самого себя.

Подобное понимание действия, делающего для человека доступным Откровение, выступает и теоретической основой при объяснении религиозной веры. Веру блонделисты считают одним из проявлений интегрального человеческого действия, обусловленного спонтанными дорефлективными волевыми порывами. Подлинное действие для них — прежде всего чисто духовная деятельность, сам процесс принятия решения в отличие от сознательного оформления решения путем логической аргументации; в конечном итоге действие для блонделистов тождественно акту веры.

Односторонность и иррационалистический характер «философии действия», ориентированной на субъективную сторону феномена действия, на трактовку последнего в виде некоего духовного порыва личности к абсолютному совершенству, фактически приводят к отождествлению действия с духовной контемплацией (созерцанием) и пассивностью. Ведь в действии, в понимании М. Блонделя и его последователей, человек не столько преобразует окружающий его предметный мир, сколько созерцает и изменяет свою субъективность, а превосходит себя только в том смысле, что благодаря трансцендентной силе стремится к Абсолюту.

«Философия действия», отвергавшаяся как разновидность осужденного в начале XX в. официальным католицизмом модернизма, с конца 50-х годов стала более благожелательно восприниматься церковной иерархией благодаря ее стремлению дополнить «философию бытия» (неотомизм) «философией сознания» (экзистенциализм, феноменология, персонализм и другие иррационалистические течения). Другой причиной восприятия церковью многих идей «философии действия» стало то, что Блондель намного раньше других католических философов выдвинул такие актуальные проблемы, как деятельная природа человека, отношение человека к своему бытию, смысл человеческой жизни.

«Философия духа»

«Философия духа» — другая разновидность католического спиритуализма и неогвустинианства в целом. Основоположники этого течения **Луи Лавель** и **Рене Ле Сенн** учредили в 1934 г. издательство «Философия духа» и опубликовали «Манифест», в котором изложили свою программу спиритуалистического (лат. *spiritus* — дух) обновления католической философии. Основная идея авторов «Манифеста» — возрождение «чистой» метафизики как учения о глубинных основах и источниках бытия, которые они усматривали в духе. Дух в учении Лавеля и Ле Сенна предстает как самостоятельная, тотальная, активная и свободная творческая сила, как «самосознание, способное постичь себя в процессе собственной деятельности»².

Представители рассматриваемой разновидности католического спиритуализма определяют «дух» как некое основополагающее реальное начало, трансцендентное и одновременно имманентное миру, объективное и субъективное по отношению к человеку. Поскольку дух проявляется в сознании человека, он более доступен человеческому познанию, чем материя, однако познается не путем рациональных логических операций, а посредством индивидуального духовного опыта.

Согласно Л. Лавелю, начальным этапом постижения «всеобщего опыта бытия» является анализ личностных аспектов духовного

опыта — рационально непостижимого экзистенциального, «бытийного» опыта человека, включающего в себя научный, моральный, эстетический, но главное — религиозный опыт. В своей совокупности эти виды опыта (деятельности) индивида образуют синтетическое единство, устремленное к конечной цели — Богу. Связь между «духом» отдельного человека и «абсолютным духом» осуществляется благодаря партиципации (причастности, участию) — взаимодействию индивидуального «я» с универсальным Бытием. Но противоречие в концепции «философии духа» проявляется в том, что творческие усилия человека, благодаря которым он «участвует» в бытии, с одной стороны, исходят от него самого, из сути его бытия, с другой — что возможность «участвовать» человек получает от Чистого Акта, то есть Бога. Партиципация выступает у представителей «философии духа» как метафизическая связь человека с Богом и фундаментальное условие человеческого существования.

Сознание человека также существует и функционирует только благодаря своей связи с Абсолютным Бытием. Как утверждает Лавель, человек, анализируя свой субъективный мир, сознает себя как существующего и активно действующего в мире; отсюда философ делал вывод, что бытие является тождественным действию, или акту. Однако в отличие от Декарта с его принципом «мыслю, следовательно существую», рассматривавшим и объяснявшим отношение мышления к бытию индивида, а не отношение индивида к действительности, Лавель акцентирует внимание на экзистенциальных, иррациональных моментах самосознания и утверждает, что путем анализа самосознания человек приходит не к познанию реальной действительности, а к объяснению феномена духа — Абсолютного Бытия.

Ле Сенн еще более последовательно проводит метафизическую концепцию «философии духа» и идею партиципации. Он утверждает, что «не сознание находится в бытии, а бытие находится в сознании»³ и приходит к выводу о том, что в сущности бытие есть не что иное, как наши представления.

Главное в концепции Ле Сенна не опыт бытия, как у Лавеля, а опыт ценностей. Человек, согласно этой концепции, является существом, выражающим и реализующим собственное бытие путем созидания ценностей. Поскольку же все создаваемые человеком эмпирические ценности временны и относительны и не могут удовлетворить его духовных потребностей, он с необходимостью стремится к достижению ценностей, в которых имеется момент абсолютности. Постигая такие ценности и одновременно осознавая духовную связь с трансцендентным абсолютом (Бог, он же наивысшая ценность), человек реализует свою человеческую сущность.

«Философия духа» характеризуется ее приверженцами как оптимистическая теория, преодолевающая антиномии бытия и созна-

ния, индивидуальной воли и абсолютной свободы, контемпливативности и активности. Однако оптимизм этой теории нереален и носит спекулятивный характер, поскольку «опыт бытия» Л. Лавеля и «опыт ценностей» Р. Ле Сенна представляют собой чисто духовный опыт, в котором человеческая сущность реализуется в стремлении к Богу.

*Христианский
(католический)
экзистенциализм*

Основатель католического экзистенциализма — французский философ и литератор Габриэль Марсель. Отойдя от неогегельянства, Марсель провозгласил себя противником абсолютного идеализма.

Объективному идеализму неотомизма философа, до сорока лет не исповедовавший никакой религии, а затем принявший католичество, противопоставил экзистенциализм и неоявгустицианство, близкое иррационализму «философии духа».

Исходным пунктом философии Г. Марселя является различие «проблемы» и «тайны», или первой и второй рефлексии. К «проблеме» относятся факты реальной жизни и все то, что лишено субъективности. «Таинством» Марсель называет все то, во что человек как субъект лично вовлечен. Предметом философии должны быть не «проблемы», а «тайны», вся субъективная и даже «надсубъективная» сфера.

Согласно Марселю, бытие невозможно постичь дискурсивно, посредством анализа, абстрагирования или наиболее общих понятий, поскольку оно — тайна, мистерия. К бытию можно только «приблизиться» с помощью анализа духовной жизни и изучения связей и отношений между людьми, основанными на верности, любви, надежде и вере. Человек, имея в наличии «себя», встречается также и с «другим»; на основе осознания причастности «себя» к «другому» с его собственной духовной жизнью человек неизбежно приходит к заключению о существовании абсолютного «Ты».

Причастность человека к бытию «другого» превращает изолированного индивида в существо, живущее социальной жизнью, позволяет ему преодолеть отчуждение. Одна из особенностей экзистенциализма Марселя заключается в том, что он в отличие от других представителей «философии существования» выделил в качестве основного факта трагизма не мысленное предвосхищение человеком собственной смерти, а смерть «ближнего». «Бытие-к-смерти» Хайдеггера, по убеждению французского философа, является искажением смысла существования. Главным критерием человечности индивида для него является факт «обращенности» на «другого», открытость и готовность служить ему.

Приближение человека к божественному «Ты» для Марселя имеет еще большее значение, оно означает наполнение смыслом человеческой экзистенции. Приближаясь к Абсолютному Бытию,

человек обретает оптимистическую перспективу, веру, надежду и любовь; обращенность же только в сторону собственного бытия чревата вхождением в замкнутый круг беспокойства и одиночества в преддверии утраты собственной души.

Осмысление бытия человека рассматривается Марселем как задача, которую в состоянии разрешить только религиозная экзистенциальная философия. «Разбитый мир», в котором превалирует не бытие, а обладание, можно исправить только с помощью «тотальной евангелизации души». Спасение человечества от современных катаклизмов возможно только с признанием «сверхъестественного порядка».

Как убежденный католик, Г. Марсель признает важным догмат о спасающей роли церкви. Церковь, по его представлению, должна выступать как организующее начало, которое создает необходимые предпосылки для принятия людьми религиозных убеждений. Философ ратует за наполнение христианским духом всей общественной жизни, отводит церкви роль не только воспитателя, но и регулятора всех общественных отношений.

3. ТЕЙЯРДИЗМ

С совершенно иных позиций, чем неотомизм и неоавгустинианство, решает религиозно-философские проблемы **П. Тейяр де Шарден** (1881—1955), верный член ордена иезуитов и видный ученый — палеонтолог, археолог, биолог. Учение П. Тейяра противостоит ортодоксальным томистским представлениям о мире и человеке. За религиозное инакомыслие П. Тейяр при жизни был лишен церковными властями права преподавания и публикации философско-теологических сочинений. Однако начиная с 60-х годов его взгляды широко используются в модернистских концепциях самой различной ориентации.

*Философско-теологическая
интерпретация природы*

П. Тейяр де Шарден пытался создать «научную феноменологию», которая, по его замыслу, должна была устранить противоречие между наукой и религией. Он отказался от томистской схемы соотношения науки, философии и теологии, в которой науке отводится роль служанки богословия, и одновременно отказался от иррационализма августинианства. Тейяр считал возможным использовать фундаментальные положения естествознания для построения философско-теологической концепции, на основе которой можно создать обновленное эволюционно-космическое христианство.

Пересматривая коренным образом концепцию христианского миропонимания, Тейяр де Шарден внес в нее принцип эволюции.

Мир, согласно концепции католического философа, постоянно находится в процессе изменения, развития от простого к сложному, от низшего к высшему. Тейяр отмечает также взаимосвязь количественных и качественных изменений и считает, что появление нового качества нельзя объяснить, если не ввести в естественную историю понятие скачка как критической точки изменения состояний, посредством которого последующий этап эволюции отрицает предшествующий. Эволюция начинается в определенной точке, «точке Альфа». Основными критическими точками процесса развития мира — космогенеза — выступают у Тейяра следующие этапы: неорганическая природа («преджизнь»), органическая материя («жизнь»), духовный мир («мысль», «ноосфера») и Бог («точка Омега»). Большое значение Тейяр придает третьему этапу эволюции, связанному со становлением и развитием человечества. Человек есть звено в биологической эволюции, связанное с предшествующими этапами. Однако он занимает совершенно исключительное место в мироздании, потому что на этом уровне возникает высшая форма в развитии мира — мысль, сознание, духовность.

Согласно Тейяру, до появления человека с его уникальной способностью к мышлению все в мире было разобщено, и это разобщение постоянно усиливалось. Человек же через свою деятельность постоянно осуществляет высший синтез всего существующего, создает новую сферу — сферу духа. Именно эту сферу Тейяр по аналогии со стадиями геохимического развития Земли — барисферой, литосферой, биосферой — называет «ноосферой» — мыслящим пластом Земли.

В целях обоснования концепции о превосходстве идеального начала над материальным, о духовно-личностной основе мироздания Тейяр выделяет положение о всеобщей одушевленности материи. Для объяснения возможности происхождения всего сущего из единой субстанции необходимо допустить, что атомы, электроны, элементарные частицы имеют некие «зачатки духа». Духовный слой бытия Тейяр рассматривает как особую энергию, он называет ее «радиальной» в отличие от «тангенциальной», обеспечивающей физические связи.

«Радиальная» энергия, имеющая психическую природу, это, согласно Тейяру, божественная благодать, которая посредством «аморизации» (франц. *l'amour* — любовь) материи обеспечивает ее усложнение и развитие. Именно через «радиальную» составляющую «точка Омега» (Бог) воздействует на ход эволюции. Эволюцию Вселенной Тейяр трактует как необратимое движение ко все более высоким формам психизма.

Концепция Тейяра имеет финалистский характер. Развитие в мире имеет строгую направленность, за материальными причинами следует обнаруживать глубинное, целевое начало. В той сфере, где

твердо установлен принцип детерминизма, Тейяр безоговорочно признает действие этого принципа; на уровне неживой природы целевое начало активно не проявляет себя. В явной и активной форме цель выступает лишь на уровне человека. Человек — это сознательное существо, бытие, устремленное к Богу. Бог выступает в качестве конечной цели мирового развития: «радиальная энергия», психизм, а с появлением человека — сознание — ведут эволюцию к определенной трансцендентной цели.

Социальный идеал

Идеи П. Тейяра де Шардена оказывают значительное влияние на современное социально-этическое учение католицизма, особенно на построение модели будущего человеческого общества. Согласно концепции Тейяра, социальный и нравственный прогресс в мире выражается в интеграции всех «элементов мира» в едином целом. Применительно к человеческому обществу это должно означать всеобщую тотализацию и социализацию. Будущее должно выражаться в образовании древа духа, которое вырастает из соединения разнообразных и пока еще взаимоисключающих течений: христианства, буржуазной демократии, восточной мистики, коммунизма и фашизма. (Кстати, симпатии Тейяра к фашизму объяснялись тем, что в нем он усматривал средство ликвидации безработицы, организации сильной власти, но прежде всего «тотализации»).

Эволюционизм Тейяра, предполагающий конвергенцию и социальную унификацию, означает снятие всех интеллектуальных, политических, национальных и языковых барьеров. Вначале возникнут единые общечеловеческие культура, техника, наука, религия и мораль. В конечном итоге история человечества перерастает у Тейяра в эсхатологию — учению о конечных судьбах мира и человека, а сама жизнь общества — в проект эволюции от низших социальных форм к высшим формам психизма, где человеческое сознание, духовная культура отделятся от своих материальных носителей и будут существовать самостоятельно, как особая сфера реальности. Двигателем эволюции общества, ее «кровью» выступает любовь. Человечество не найдет себя и не сформируется, пишет он, если акт соединения не будет одновременно и актом всеобщей взаимной любви.

«Аморизация» общества, то есть проникновение любви в социальный организм, по Тейяру, состоит из нескольких фаз. Он выделяет любовь избирательную (интимные отношения), общественную (к ближнему) и любовь как принцип отношения человека к Богу. В конечной фазе любовь, по его мнению, всегда стремится к некоему идеальному измерению, к точке Омега—Христу, являющемуся средоточием всякой любви. Благодаря любви точка Омега

становится синтезом личности и всеобщности. Следовательно, любовь — это фактор, позволяющий соединиться человеку с человеком, а через ноосферу новое человеческое сообщество соединяется с точкой Омега без утраты собственной индивидуальности.

4. КАТОЛИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

В широком смысле католическая теология представляет собой систему обоснования католического учения о Боге, комплекс доказательств истинности католической догматики, религиозной морали, правил и норм жизни верующих и духовенства. В более узком значении католическая теология — это теистическая нормативная дисциплина, задачей которой является систематизация, интерпретация и развитие католической доктрины на основе экзегезы (истолкования) Священного Писания.

Развиваясь в противостоянии с языческими и иудаистскими представлениями о Боге и богах, ранняя католическая теология формировалась на основе идей Аврелия Августина, соединившего патристическую теологию II—IV вв. с положениями неоплатонизма. Со временем в ней выявилось несколько тенденций: мистического обоснования учения о Боге (Бернар Клервосский, Бонавентура), рационализации этого учения (П. Абеляр) и создания теории «двойственной истины» (Сигер Брабантский). Противодействуя этим тенденциям, Фома Аквинский разработал в XIII в. «естественную теологию» (рассмотренную в § 1 настоящей главы), названную им дополнением к «сверхразумной» теологии.

В средние века католическая теология заняла ведущие позиции в иерархии церковных дисциплин. В XVI в. в ее рамках были сформулированы представления о власти в церкви, о самой церкви как видимой общности, созданы предпосылки для последующих разработок по истории догматов и выработке целостной системы догматики.

Большое значение для развития теологии имел Тридентский собор (1545—1563), положивший начало разработке проблем благодати и свободы воли человека, уточнивший смысл взаимоотношения Писания и Предания, понятия и количества таинств, проблем чистилища и культа святых. Собор инициировал становление моральной теологии в качестве самостоятельной дисциплины.

В XIX в. в рамках Тюбингенской католической школы (И.С. фон Дрей, И.А. Мёлер, А. Граф) были осуществлены попытки восприятия теологией понятийного аппарата немецкой классической философии и исторического метода. На базе новой методологии Дрей заложил основы современной католической апологетики; Мёлер — учения о церкви как живом организме, который, постоянно развиваясь, передает и реализует слово Христа; Граф — ори-

гинальной концепции пастырской теологии. Первоначально идеи представителей Тюбингенской католической школы не были восприняты официальной церковью, ориентировавшейся на неосхоластическую традицию с ее отрицательным отношением к изменениям и развитию. Отчасти это было следствием «оборонительной позиции» Пия IX в отношении таких распространявшихся в тот период течений, как либерализм, религиозный рационализм, онтологизм и особенно модернизм.

На рубеже XIX—XX вв. представители католического модернизма (А. Луази, М. Блондель, Р. Мурри и др.) пытались привести теологию в соответствие с современными достижениями науки и культуры. Модернисты, применив к Библии принципы историзма и эволюционизма, трактовали ее как исторический памятник, несущий на себе печать того времени, в которое создавалась эта книга; они противопоставляли «Христу веры» «Христу истории» и утверждали, что непорочное зачатие, вознесение Христа, его чудеса и т. д. имеют значение только для веры, но не для истории. Церковные власти видели наибольшую опасность католического модернизма в отрицании последним сверхъестественного характера Откровения и церкви. Теологический модернизм в католицизме был решительно осужден папой Пием X в 1907 г. и папой Пием XII в 1950 г.

Официально придерживаясь принципов, базирующихся на томистской традиции, католическая теология, однако, во второй половине XX в. дополнялась работами представителей Тюбингенской школы, отчасти католического модернизма, феноменологии, философской антропологии и экзистенциализма. Со времени понтификата Иоанна XXIII (с конца 50-х) в католицизме набирает силу так называемая «новая теология», отражающая изменения в современном мире и обращающаяся к современному человеку на обыденном языке. Ее ведущими представителями являются И. Конгар, М.-Д. Шеню, Г. де Любак, Э. Шиллебекс, К. Ранер.

Появились так называемые «социальные теологии», в частности «теология земных реальностей». В рамках «теологии земных реальностей» оформились отдельные теологические дисциплины. В отличие от традиционной теологии они концентрируют свое внимание не на Боге, а на «божьих вещах», основной своей целью объявляют выделение религиозных аспектов во всех явлениях видимого мира. В рамках «теологии земных реальностей» выделены такие дисциплины, как «теология промышленного предприятия» и «теология свободного времени». Первая из них рассматривает экономическую деятельность человека в связи с творчеством Бога; вторая пытается установить религиозное содержание непроизводственной сферы деятельности человека. Результатом дальнейшей дифференциации стало появление в 60—80-х годах таких дисциплин, как «теология труда», «теология культуры», «теология мира», «теология политики»,

«теология и этика хозяйственной жизни», «теология освобождения». Отношение к ним римской курии весьма неоднозначно. Такие дисциплины, как «теология освобождения», особенно в ее радикальном латино-американском варианте, резко осуждаются Ватиканом, другие — прежде всего «теология труда» и «теология мира» — получают его признание и развитие в паскях энцикликах.

Существенному обновлению католической теологии способствовал II Ватиканский собор (1962—1965), отметивший, что задача современной теологии состоит не столько в сохранении «депозита веры», сколько в творческой ее интерпретации. Непосредственно проблемы теологии получили развитие в четырех соборных конституциях: «О божественном Откровении», «О церкви», «О богослужении» и «О церкви в современном мире». В первом документе собор предложил обновленную интерпретацию взаимосвязи Писания и Предания; во втором — представил новое видение католической экклесиологии, в которой церковь как «божий народ» идет через историю к своей эсхатологической полноте; в третьем — дал новую трактовку литургии как важнейшего выражения церковной жизни; в четвертом — изложил теологическое истолкование взаимосвязи церкви и современного мира.

Современная католическая теология, использующая наработки последнего собора и стремящаяся выработать новые методы рефлексии христианского вероучения, структурно подразделяется на: 1) историческую (история церкви, история теологии, история догматики, историческое библеоведение, экзегетика — учение о смысле и содержании Библии); 2) систематическую (догматика, доказывающая истинность и богоустановленность основных формул вероучения; фундаментальная теология, или апологетика, в круг проблем которой входят доказательства возможности постижения Откровения, мотивов веры и предрасположенности к вере, чудес, учения об апостолах, о церковной иерархии, о папе и папской безошибочности в вопросах веры и морали, о божественной сущности церкви и ее атрибутах — единстве, святости, всеобщности и апостоличности; нравственная теология, включающая в себя также аскетическую и мистическую теологию, поучающая, как должен действовать христианин в земной жизни, чтобы последняя стала средством для достижения вечного блаженства; каноника, или теория церковного права); 3) практическую (гомилетика — вопросы теории и практики проповеднической деятельности; катехетика — вопросы изучения церковного вероучения; литургика — теория богослужения).

К числу послесоборных новаций в католической теологии можно отнести попытки замены традиционной схемы: Бог, сотворение, спасение — новой интерпретацией истории спасения, согласно которой Бог познается только через историю — «экономия спасения» выявляет Бога лишь в его отношении к миру (И. Файнер, М. Лёпер).

Следствием такого подхода является также изменение теологического языка. Эссенциально (от лат. *esse* — бытие) ориентированная теология, господствовавшая со времени Тридентского собора, уступает место экзистенциальному истолкованию истин веры.

Специфической особенностью современной теологии является также ее антропологическая направленность — тема человека сегодня пронизывает практически всю теологическую тематику. Основоположник католической антропологизированной теологии К. Ранер исходит из того, что Откровение выявляет то, кем человек является в планах Бога (традиционно Библия в христианстве есть божественное видение человека, но не человеческое видение Бога), и что в теологическом познании предмет этого познания (Бог) одновременно является и конечным условием познания. По этой причине всякий вопрос о Боге есть одновременно и вопрос о человеке. Указанный антропологический поворот, по убеждению Ранера и его последователей, не является вызовом ни теоцентризму, ни христоцентризму, зато он защищает теологию от опасности концептуализма и мифологизма.

Новую форму приобретает в католицизме эсхатология как интерпретация современности в свете конечного будущего; игнорируя апокалиптику (учение об Откровении, содержащее мистические прочтения относительно грядущего конца света), эсхатология говорит о «конечных вещах» категориями, почерпнутыми из обычной жизни. Ведущие представители католической теологии стремятся к тому, чтобы богословская рефлексия современной Римско-Католической Церкви была плюралистической и приобретала форму диалога с представителями других христианских конфессий.

Глава XV

ПРОТЕСТАНТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ

Протестантская ортодоксия

Протестантская ортодоксия была разработана **М. Лютером**, **Ж. Кальвином** и др. Лютер противопоставил умозрительной философии и теологии, направленной на познание сущности Бога и его атрибутов, богооткровенную теологию, предметом которой является спасение грешника. Реформаторы отказывались от рациональных доказательств бытия Бога во имя учения о божественном откровении.

В своем учении о двойственности человеческого бытия Лютер, Кальвин и другие реформаторы развили важную в христианской философии и теологии тему греха как отчуждения человека от Бога и раскрыли личностные и социальные аспекты этого отчуждения. Человек, согласно известному тексту из послания апостола Павла,

сознает, что делает не то доброе, что хочет делать, но злое, которого не хочет (Рим. 7:14 — 25). Лютер подчеркивал, что жизнь христианина являет собой раздвоение на внутреннего и внешнего человека, духовного и плоского. В отличие от средневековой доктрины о повреждении грехом природы человека Лютер учил, что грех полностью извращает природу человека. Вместе с тем в учении реформаторов о человеке как непостижимо оправданном грешнике выражен жгучий интерес к человеческой индивидуальности и обоснованию ее ценности. Настаивая на оправдании одной только верой в Иисуса Христа, подчеркивая личное преобразование человека, его «рождение свыше», покаяние, обращение, освящение, реформаторы заменили внешние чудеса чудом преобразования личности. Отсюда проистекало существенное усиление внимания в их теологии к религиозному опыту.

Лютер проводил различие «царства Божия» и «царства мирского»: в первом осуществлено оправдание и спасение человека, второе возникает вследствие греха, но направлено против греха, на обеспечение правопорядка. Евангелие (благодать, вера) и закон (мир, разум) лежат, по Лютеру, как бы в разных плоскостях. Одному царству верующий принадлежит как христианин, другому — как человек. До второго пришествия Христа царство Божие имеет только внутренний образ, а Иисус — власть только в сердцах людей. Поэтому различается внутреннее настроение верующего и внешнее профессиональное поведение. Христианин представляется Лютеру одновременно и свободным в вере господином всех вещей, и рабом, подчиненным законам тварного мира. В трактате «О рабстве воли» Лютер отрицает у падшего человека стремление к добру. Только по благодати, в вере обретает человек внутреннюю свободу и надеется получить в окончательном явлении Бога, в «свете славы» разрешение всех вопросов, неразрешимых в свете природного разума.

В центре кальвинистской теологии находится учение о Боге как абсолютной суверенной воле, источнике любых норм и установлений. Человек, согласно Ж. Кальвину, предназначен быть «сосудом воли Божией», но в результате первородного греха утрачивает образ Божий, способность быть «зеркалом Божественной славы». Предопределение к спасению или к гибели считается непостижимым для живых людей, скрытым от них решением Божиим. Человек должен безусловно подчиниться воле Бога. Эта самоотдача себя Богу приводит в истинно верующем, а значит, избранном человеке чудо. Он становится абсолютно уверен в том, что предопределен к вечной жизни и его ничто не может похитить из рук Божиих. Человек должен поступать так, чтобы быть достойным вечного блаженства, если он к нему предопределен. Мир рассматривается как средство реализации замыслов Бога и подлежит преобразованию в соответствии с ними. Интенсивная профессиональная деятельность пони-

мается как религиозная обязанность, леность приравняется к греху.

Среди сподвижников М. Лютера выделялся Ф. Меланхтон, который изложил протестантскую догматику в сочинении «Общие принципы теологии» (1521). Вслед за Меланхтоном протестантские богословы XVII в. занимались систематической разработкой теологии, используя аристотелевскую философию. Это привело к формированию протестантской схоластики. Против нее в конце XVII в. выступил пиетизм (от лат. *pietas* — благочестие), призывавший к пробуждению и обновлению религиозного чувства. Пиетисты способствовали развитию протестантского мистицизма. Авторитет истин вероучения они основывали на религиозном опыте и в этом были близки к мистическим движениям (моравским братьям, квакерам). Пиетисты дали начало евангелическим ревивалистским (возрожденческим) движениям. Но, отодвигая на задний план догматические и церковные формы, они открывали дорогу и рационализму Просвещения.

*Либеральная теология
XIX — начала XX в.*

В эпоху Просвещения немецкий лютеранский теолог **И. Землер** (1725 — 1791) вслед за Спинозой доказывал, что исторические вопросы могут исследоваться независимо от теологии. Землер и его последователи истолковывали библейские сказания о чудесах как искаженные повествования о естественных событиях, трактовали догматику как созданную человеческим умом теоретическую систему, а Библию как памятник древней литературы. Теизму они противопоставляли деистическое понимание Бога как перводвижателя, философского абсолюта, не вмешивающегося в дела мира, религию пытались согласовать с разумом. На протестантских теологов оказали воздействие идеи **И. Канта**, который в «Критике чистого разума» (1781) показал, что положения традиционной теологии (о Боге, бессмертии души и загробной жизни) не могут быть рационально обоснованы.

Фридрих Шлейермахер (1768 — 1834), немецкий философ и теолог, в работах «Речи о религии к образованным людям, ее презиравшим» (1799), «Христианская вера» (1831) и других старался показать, что религия дана человеку непосредственно как особая сфера, связанная с субъективностью человека. Шлейермахер настаивал на присутствии Бога во всех вещах, на понимании Его в качестве внутренней творческой силы бытия, его источника и основы, а личность мыслил как неповторимое отношение к Богу. В результате этого поворота к субъективному протестантская теология XIX в. получила большие возможности приспособления к социальному контексту. Эта ориентация вела также к тому, что

исследование внешнего мира и деятельность в нем были предоставлены компетенции разума и науки.

Хотя реформаторы выступали против философии, в XIX в. она настолько овладевает теологией, что экзегетика и герменевтика, история Ветхого и Нового Завета, даже изложение догматики строятся в зависимости от учений Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля. Модернистское протестантское богословие XIX в. получило название «либеральной теологии», так как его общей чертой было усвоение принципа либерализма (от лат. *liberalis* — свободный), принципа автономии субъекта, свободы разума, частной инициативы.

Основатель «Новой Тюбингенской школы» **Фердинанд Баур** (1792 — 1860) рассматривает формирование новозаветных текстов и христианского вероучения как результат борьбы тенденций иудео-христианской (петринисты) и христиан из язычников (паулинисты). Ученики Баура сделали жизнь Иисуса предметом критического исследования, как и жизнь любого другого исторического персонажа, более того, был поставлен вопрос о том, историчен ли сам Иисус или он является персонификацией самосознания христианской общины. **Давид Штраус** (1808 — 1874) в книге «Жизнь Иисуса, критически переработанная» рассматривал христианство как продукт истории человеческого духа. В христианстве, по его мнению, истина высказывается в форме мифа — стихийно складывающегося в сознании человека представления, в котором очеловечивается космос. Историческое существование Иисуса, с точки зрения Штрауса, предстает в Новом Завете настолько закрытым мифами, что может рассматриваться как несущественное для христианства. Это способствовало тому, что сторонники другого, также базирующегося на младогегельянстве направления исследования Библии объявили мифом само историческое существование Иисуса (**Бруно Бауэр**, мифологическая школа). Либеральные теологи отвергли традиционное учение о Троице, боговоплощении, божественности Христа, его непорочном зачатии, чудесах, спасительном значении его смерти на кресте, телесном воскресении, реальность чуда Пятидесятницы, а также учение о сотворении Богом мира и человека, грехопадении, первородном грехе. Они создали образ «либерального» исторического Иисуса.

Либеральная теология второй половины XIX — начала XX в., достигшая в этот период наибольшего влияния, занималась перестройкой богословия на базе неокантианства. **Альбрехт Ритчль** (1822—1889) истолковывает христианское учение о спасении в смысле социально-нравственной эволюции человека. Согласно Ритчлю, речь в теологии должна идти о ценности веры в Бога или божественность Иисуса. Истинным и единственным смыслом любви к Богу, средоточием христианства является любовь к ближнему, реализующаяся конкретно, практически в общественной жизни, в

том числе и в профессиональной деятельности. «Царство Божие» — это цель истории, высшее благо, которое должно быть реализовано постепенно посредством нравственных усилий человечества. Эта концепция представляет собой перенос на теологическую почву кантианского учения о царстве нравственной свободы. Ученик Ритчля **Адольф Гарнак** (1851—1930) утверждал, что все развитие культуры представляет собой воплощение нравственных христианских принципов.

Либеральная теология получила значительное распространение в США, особенно в Чикагской теологической школе, последователи которой базировались на философских идеях прагматизма. С либеральной теологией было связано движение «социального Евангелия», виднейшим представителем которого был **Уолтер Раушенбуш** (1861 — 1918), разрабатывавший идею «христианского социализма». Либеральная теология была не только попыткой разрешения трудностей, перед которыми христианство было поставлено развитием науки, но и приспособлением к условиям индустриальных стран, к выходу на общественную арену рабочего движения.

К. Барт.
Диалектическая теология

В начале XX в. в протестантизме усилилось ортодоксальное направление. В США оформился фундаментализм (от выпускавшегося с 1912 г. издания «Основы»), который выступил против модернизации христианства и потребовал принять в качестве фундамента вероучения богодухновенность канонических книг Библии. В 1919 г. была создана Всемирная христианская фундаменталистская ассоциация.

После первой мировой войны в Европе, а затем и в США признание получает «теология кризиса», или «диалектическая теология», которая подчеркивает разрыв между откровением и естественным познанием, используя экзистенциальную диалектику С. Кьеркегора, фиксирующую парадоксальные противоречия индивидуального существования. Создателем диалектической теологии был **Карл Барт** (1886 — 1968), швейцарский реформатский священник и богослов. Концепция К. Барта осуществляет на новом философском уровне возврат к протестантской ортодоксии, поэтому диалектическая теология называется часто неоортодоксией.

Еще в 1919 г. К. Барт опубликовал «Комментарий к посланию к римлянам» (2-е изд., 1922), в котором резко критиковал либеральную теологию и настаивал на том, что откровение принципиально противостоит всякой философии, естественной теологии и религии, являющейся продуктом стихийного мифотворчества и философского конструирования. Бог настолько за пределами, что человек может постичь его откровение только в диалоге, антиномиях и парадоксах, которые говорят о непреодолимой границе между человеком и Богом и знаменуют собой кризис всех человеческих усилий. В

«Церковной догматике» (1932 — 1965) К. Барта центром теологии является христология, только в Иисусе Христе постигается человеком бытие Бога и предопределение — божественный выбор рода человеческого как партнера завета любви и боговоплощения в Иисусе. Из идеи об абсолютной трансцендентности Бога следовал вывод о том, что ничто в мире не может быть признано божественным, ни один социальный институт и движение не могут приблизить мир к царству небесному. Вместе с тем бартианство не было призывом к пассивности. Христиане должны занимать критическую и ответственную позицию, даваемую сознанием того, что все подлежит суду Божию. Дистанция и оппозиция к грешному миру открывали возможность нравственной ответственности в политике, критики тоталитаризма и экстремизма.

*Р. Бультман.
Концепция демифологизации
христианства*

Рудольф Бультман (1884 — 1976), немецкий теолог, принимая во внимание критику новозаветных текстов, которая показала, что они включают заимствованные сказания различных народов и воспринимаются как фантастические повествования, мифы, подчеркивает, что главная задача теологии состоит в выявлении глубинного смысла этих сказаний. В своих сочинениях «Новый Завет и мифология» и других Р. Бультман развивает концепцию демифологизации новозаветного благовестия. Он назвал теологию «понятийным изложением определенной Богом экзистенции человека». Теология, полагал он, неизбежно приобретает герменевтическую функцию и может говорить о Боге, только говоря одновременно о человеке, а человека можно постичь только в свете его отношения к Богу. Подлинный смысл Евангелия, согласно Р. Бультману, экзистенциален: он выявляет самопостижение человека в его отношении к бытию. Бультман рассматривает библейские сказания не как рассказы о подлинных событиях, но как способ трансляции человеку экзистенциального содержания и различает «миф» и «керигму». Керигма (от греч. «возвешение», «проповедь») — это сущность христианского вероучения, слово Божие к человеку, которое можно усвоить только верой и которое имеет непреходящее нормативное значение.

П. Тиллих

Стремление обновить теологию с помощью экзистенциальной философии было свойственно и **Паулю Тиллиху** (1886 — 1965), немецко-американскому теологу и философу. П. Тиллих в своем трехтомном труде «Систематическая теология» трактует богословские понятия как символы экзистенциального понимания человека в его отношении с Богом и выдвигает метод «корреляции»,

которая должна перебросить мост от философии, формулирующей вопросы, к теологии, дающей ответы. П. Тиллих развивает понятие Бога как единства имманентного и трансцендентного, «основы» бытия, указывает, что «объектом теологии является то, что нас в высшей степени заботит». Эту «крайнюю озабоченность» — ultimate concern (переводится также: «высший интерес», «последняя озабоченность», «безусловная забота») вызывает то, что определяет бытие или небытие человека. Разработке «секулярной теологии», освобожденной как от старого теоцентризма, так и от чрезмерного антропоцентризма, служит развиваемая Тиллихом концепция культуры и ее отношения к религии. Культура мыслится Тиллихом как самореализация Бога в мире и истории через человеческую деятельность, а религия — как субстанция культуры. В теологии Тиллиха обнаруживается в полной мере основное противоречие феноменологическо-антропологического способа обоснования религии: вера, отосланная в повседневность и секулярную культуру, постоянно балансирует на грани неверия, и сомнение оказывается ее необходимым элементом. Но именно этот подход своим понятием Бога как «глубины» бытия и человеческого существования повлиял на радикальные формы модернизации христианства.

*Д. Бонхёффер.
Секулярная теология*

В середине нашего века в протестантской теологии развертываются дискуссии о секуляризации и о «смерти Бога», укрепляется неолиберализм, который принимает радикальный характер и выступает в виде ряда близких друг к другу разработок: «безрелигиозного христианства», «теологии смерти Бога», «секулярной теологии», «критической теологии», «политической теологии», «феминистской теологии», «теологии освобождения», «теологии революции», «деконструктивистской теологии».

В 1951 г. была опубликована книга **Дитриха Бонхёффера** (1906 — 1945), богослова, казненного нацистами, «Соппротивление и покорность. Письма и записки из тюрьмы»¹, в которой содержится мысль о том, что в мире, достигшем «совершеннолетия», неприемлемы традиционные представления о существовании Бога как сверхъестественного творца и управителя, что безрелигиозному миру нужна соответствующая теология. Традиционная религия была, согласно Бонхёфферу, компенсацией человеческой слабости, а теперь люди научились свою слабость преодолевать. Христианство поэтому с необходимостью становится безрелигиозным, основой нравственного отношения к людям, основой активности и ответственности в мире. Под влиянием этих идей Бонхёффера, а также Бультмана и Тиллиха радикальные теологи **Г. Ваханян** (род. 1927), **У. Гамильтон** (род. 1924), **Т. Альтицер** (род. 1927) разрабатывали

концепции «секулярной теологии» и «теологии смерти Бога». Они истолковали «смерть Бога» и как культурно-историческое событие, означающее утрату религиозного отношения к Богу, бессмысленность традиционного теистического языка, и как полное воплощение Бога в истории, переход из трансценденции в антропологическую имманентность.

Сторонники секулярной теологии отходят от экзистенциализма и подвергают его критике. **Гарвей Кокс** (род. 1931), американский теолог, в книге «Секулярный город» (1965) упрекает П. Тиллиха за то, что тот пытается обосновать обусловленность религиозных и экзистенциальных вопросов самой структурой человеческого существования. Но дело в том, возражает Кокс, что таких вопросов вообще не возникает у секулярного человека, который прибыл в город уже «после похорон религиозного мировоззрения» и «не видит смысла в трауре». В методологическом аппарате «секулярной теологии» лингвистико-аналитическая философия привлекается для анализа религиозного языка и обоснования того, что бессмысленный в научном плане язык может служить для выражения жизненного смысла.

Своеобразным явлением стала «феминистская теология», которая разрабатывается такими протестантскими авторами, как **Э. Мольтман-Вендель**, **Л. Шотроф** и др. Они выступают за равноправие женщины и требуют пересмотреть «андроцентристское» (ставящее в центр мужчину) понимание Бога и человека, свойственное «патриархальной» теологии, привлечь в учение о Боге не только мужские, но и женские символы, освободить христианство от «сексизма» — эксплуататорского и угнетательского отношения к женщине. Центральным в Библии они считают учение об освобождении человека от всех видов угнетения.

Теология процесса

Во второй половине XX в. возникает «теология процесса», которая основывается на философии **А. Н. Уайтхеда** (1861 — 1947). Известность получили работы американских теологов **Дж. Кобба** (род. 1925) и **Ш. Огдена** (род. 1928). Они полагают, что действительность является процессом, а не субстанцией и это относится не только к миру, но и к Богу. Не только Бог проникает во все, что происходит в мире, но и все, происходящее в мире, оказывает воздействие на божественный процесс. Развивается «биполярная» концепция Бога. В его природе выделяются первичный, трансцендентный, умопостигаемый аспект и аспект вторичный, данный в опыте. Как умопостигаемое основание развития мира Бог есть вечный исток всего сущего, постоянно творящий самого себя и всю действительность, а мироздание оказывается «телом» Бога. Бог постепенно воплощает в своем вторичном аспекте осуществив-

шиеся в мире ценности; необратимо утраченное в мире навсегда сохраняется в Боге. Концепция «биполярности» Бога предстает своеобразной формой панентеизма.

*Посттеистическая
и деконструктивистская
теология*

Немецкий теолог **Доротея Зёлле** (род. 1929) предложила концепцию «посттеистической теологии», которая включает элементы критики религии Л. Фейербахом, К. Марксом, Э. Фроммом. Методом

этой теологии Зёлле считает социальную контекстуализацию, истолкование всех положений христианского учения в свете освободительной практики, а также современной социологии и психологии. Д. Зёлле провозглашает полное сведение божественного к человеческому, концепцию «нетеистического теизма». Она считает, что историческое и социальное понимание человека, социологическое истолкование человека и религии, включающее ее критику, направлены в конечном счете на устранение устаревших форм религиозного сознания ради поиска его подлинных и перспективных форм, нового религиозного опыта, который может быть соединен с борьбой за гуманизм и освобождение.

«Деконструктивистская» теология основывается на учении французского философа **Ж. Деррида** (род. 1930), предложившего преодолеть метафизические и логоцентристские (опирающиеся на звучащее слово) напластования в культуре и отыскать посредством расчленения текстов («деконструкции») глубинные истоки взаимодействия с трансценденцией. Ряд американских теологов, объединившихся в начале 80-х годов (сборник «Деконструкция и теология», 1982), не только зафиксировали кризис традиционного богословия, но и заявили о «смерти» всякой теологии, основанной на метафизике, на понимании Бога как сверхъестественной реальности. По их мнению, предмет этой теологии исчерпан, понимаемый таким образом Бог «умер», и осталось только «научиться танцевать танец смерти на могиле Бога»². С помощью столь радикальных метафор они выражают требование поиска глубинных основ языка религии и теологии.

*Теология надежды.
Эсхатологическая теология*

После 60-х годов нарастает скептическое отношение к политизации и социологизации теологии. В протестантской философии и теологии все чаще рассматривается эсхатологическая проблематика. С помощью обновления эсхатологии богословы надеются преодолеть как устарелость традиционного учения, так и тенденцию секулярной теологии понимать человека в качестве автономного существа. Этот сдвиг виден в концепциях двух крупных представителей «теологии надежды», «эсхатологиче-

ской теологии» — **Юргена Мольмана** (род. 1926) и **Вольфхарта Панненберга** (род. 1928), которые трактуют откровение как включающее активное действие Бога в истории, сохраняют принципиальные положения вероучения, но пересматривают их традиционное обоснование, а в философско-теологическом и социальном аспектах своего учения используют новейшие философские, социологические и психологические теории.

Особое значение имела для эсхатологической теологии «философия надежды» **Э. Блоха** (1885 — 1977). Богословское переосмысление этого учения Э. Блоха предложил немецкий теолог Ю. Мольтман. В книге «Теология надежды» он утверждает, что надежда на спасение оказывает сильнейшее влияние на восприятие человеком реальности, с ней связана историчность человека. Ю. Мольтман подчеркивает политический аспект эсхатологии, освободительную функцию надежды в истории, поэтому его теология рассматривается и как разновидность политической теологии. Революция, освободительное движение понимаются им как возможные конкретные манифестации эсхатологической надежды. Ю. Мольтман говорит о сходстве между эсхатологической миссией христиан и революционными движениями в истории. Правильно оценить историческую реальность и открыть в надежде путь к преобразованию общества помогает, по мнению Ю. Мольмана, учение о страдании Бога вместе со всем человечеством. Христианская надежда способна уже в этой земной жизни предвосхитить и пережить все виды полноценного существования.

Эсхатологически ориентированную систематическую теологию разрабатывает и известный немецкий богослов В. Панненберг. В ряде книг («Систематическая теология» и др.) он принимает основные положения философской антропологии **М. Шелера** (1874 — 1928) и **Х. Плеснера** (1892 — 1985), социологии знания, использует учение Гегеля об отчуждении, с тем чтобы истолковать «открытость человека миру», его способность преобразовывать действительность как «открытость Богу». Только конечное будущее мира и его истории может окончательно и неопровержимо доказать действительность Бога. Не только природа человека, но и вся структура реальности ориентированы на будущее, предвосхищают его, являются «пролептическими». Эсхатологическая теология рассматривает Бога как будущее мира, ожидаемое в «базисном доверии» и пролептически открытое во Христе.

Фундаментализм

С начала 70-х годов в условиях обострения экологических и социальных противоречий усиливается тенденция церковного и теологического консерватизма. Это широкое движение обычно именуется «евангелистским» христианством, оно призывает разра-

батывать «евангельскую» теологию, обращенную прежде всего к учению о христианской жизни по вере. Наиболее последовательные антимодернисты продолжают линию христианского фундаментализма начала века, ведут кампанию против преподавания эволюционизма и дарвинизма в учебных заведениях. Большую известность получил в 80-е годы баптистский проповедник **Джерри Фолуэл** (род. 1933), основатель движения «Моральное большинство» (с 1986 г.— «Федерация свободы»). Против модернизации теологии резко выступили и сторонники так называемого «научного креационизма», который отстаивает учение о том, что мир и человек сотворены Богом, как об этом повествуется в Библии. Известность получил созданный в 1972 г. Институт креационистских исследований при Колледже христианского наследия в г. Сан-Диего (Калифорния, США). В книгах Г. Морриса и других обосновывается положение, что «эволюции не было и нет, жизнь не развилась из мертвой материи, а была сотворена сверхъестественным образом»³. Слабость аргументации «научного креационизма» не позволила крупным религиозным организациям поддержать это учение, от него отмежевываются католические и протестантские теологи, придерживающиеся концепции «эволюционного креационизма», постепенного и поэтапного творения.

Контекстуальная теология

Протестантская теология конца XX в. отразила ситуацию религиозного плюрализма. В этой ситуации получает распространение экуменическая теология, ориентированная на диалог с другими религиями и мировоззренческими системами, на контекстуализацию христианства. Проблема контекстуализации особенно важна для христианских теологов в странах Азии, Африки, Латинской Америки, богословие которых часто определяется как «контекстуальная теология». На периферии индустриального мира острее и сложнее социальные противоречия, сталкиваются ультра-современные и крайне архаичные социальные и культурные пласты. Усилия теологов этих стран направлены на экуменизацию и контекстуализацию христианства, на отыскание синтеза представлений, выработанных в христианстве, исламе, индуизме, буддизме и других религиях.

Африканские теологи, например, поставили задачей не только приспособление к местным культурам, но и «африканизацию» христианства, его воплощение через традиции местных культов. Особой разновидностью контекстуальной теологии является «черная теология». Она зародилась среди богословов и религиозных лидеров негритянского происхождения в Северной Америке, усилилась в 60-е годы в борьбе негров за гражданские права. «Черная

теология» провозгласила христианство воплощением глубинных духовных чаяний негритянской расы, черного богоизбранного народа. Сам Бог и его воплощение — Иисус Христос, с точки зрения последователей этого движения, являются чернокожими, хотя бы в духовном, моральном смысле.

Эволюция протестантской теологии и философии свидетельствует о том, что христианские мыслители стремились обновить религиозное мировоззрение, согласовать его с социальной ситуацией, наукой и культурой. Столкновение модернистских течений с традиционалистскими показывает, что и в современной протестантской мысли не разрешены внутренние противоречия.

Глава XVI

МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ

Развитие мусульманской государственности, обострение социально-политической и идейной борьбы в халифате, усиление контактов с духовным миром соседних народов дали толчок к детальной разработке мусульманской догматики. Складывание исламской теологии относится к IX — XII вв., т. е. богословие в собственном смысле слова возникло гораздо позднее, чем сама религия.

Джабариты и кадариты

В первоначальном исламе догматика и ритуал, религия и право, религиозная община и государство, духовная и светская власть явно не различались. Однако уже на рубеже VII — VIII вв. в мусульманской среде велись дискуссии по основополагающим вопросам вероучения — об отношении к греху и о мере загробного воздаяния, о природе и атрибутах Бога и свободе воли, о природе Корана и т. д. Противоречивость основных источников ислама — Корана и Сунны — давала широкие возможности для различных толкований проблем догматики. Истолкованием догматов веры, формированием общественного мнения занимались религиозные деятели, авторитет которых основывался на их познаниях в области религиозных наук. Идейные расхождения среди мусульманских теологов привели к образованию в середине VIII в. ряда влиятельных религиозно-политических группировок, каждая из которых претендовала на выражение истинного правосерия. Из-за отсутствия в исламе системы узаконения догматов в мусульманском мире не выделилась общепринятая теологическая школа. Отдельные попытки навязывания сверху правящими кругами государственного вероисповедания, включающего элементы того или иного религиозного направления, встречали отпор со стороны его оппонентов. В полемике богословов Египта, Сирии, Ирака, Ирана особое место зани-

мал спор о предопределении — божественной детерминированности происходящих в мире явлений, включая человеческие действия. Сторонники учения об абсолютном предопределении получили название джабаритов. Они утверждали, что Бог создал каждого человека вместе с его характером, способностями и будущими поступками, и поэтому человек не может влиять на свой жизненный путь. В противоположность джабаритам сложилась школа мыслителей, развивавших тезис о свободе человека в выборе своих действий и отрицавших божественный произвол. Пропагандистов этого учения называли кадаритами. Они исходили из положения о том, что Бога можно мыслить только справедливым и от него не могут исходить дурные человеческие поступки. По представлениям кадаритов, Аллах, обладающий качеством свободы воли, передал его созданным им людям и сделал человека творцом своих действий и ответственным за свои грехи.

*Ранние формы
религиозно-философской
мысли на мусульманском
Востоке*

Отсутствие узаконенной догматики в исламе открывало возможность для обоснования права свободного толкования Корана в части мировоззренческих вопросов в приемлемом для конкретного теолога или школы духе. Именно в области данных

вопросов священный текст мог толковаться метафорически, открывая простор для многообразных проявлений вольнодумства. Поток свободомыслия можно было остановить только запретами на индифферентное толкование сакральных текстов, что пытались делать крайние догматики-буквалисты. Однако попытки наложения запретов такого рода наталкивались на жесткие возражения их противников, которые ссылались на то, что Коран при «правильном» его понимании не только не возбраняет, но и побуждает интерпретировать откровение в соответствии с требованиями разума. Начало вольнодумства в исламе относится ко временам проповеди Мухаммеда. Пророк ислама воспринимался как обыкновенный человек, а Коран рассматривался некоторыми современниками как обычное литературное произведение.

На мусульманском Востоке высокого расцвета достигли светские науки, в том числе светская философия (*фальсафа*), выдвинулась группа мыслителей, использовавших положения ислама как формальный отправной пункт для философских рассуждений. Для арабо-мусульманской фальсафы было характерно представление о религии как о чисто практическом, политическом искусстве, регулирующем межчеловеческие отношения и не имеющем отношения к постижению истины. Ближний и Средний Восток представлял собой многообразную картину сосуществования верований, вклю-

чая монотеистические религии — ислам, христианство и иудаизм, что открывало возможность сопоставления различных культов и религиозных систем и формировало основу для появления настроений сомнения в истинности какой-либо одной веры. Ранней формой свободомыслия стал религиозный скептицизм. Он был свойствен религиозно-догматической школе мурджитов. В Средние века в мусульманском мире знание, как религиозное, так и внерелигиозное, было престижным и почитаемым. Образованность, в том числе светская, приобрела широкий масштаб и пользовалась уважением. Ее ценностными установками проникались мусульманские правители, покровительствовавшие различным формам философии и изящной словесности. Преследования отдельных мыслителей, формально обвинявшихся в инакомыслии, реально объяснялись политическими причинами. Конфессиональная разнородность мира ислама представляла собой питательную среду не только для критики религиозного мировоззрения, но и для развития относительной веротерпимости. В Средние века были написаны многочисленные труды по сравнительному религиоведению.

Калам

Сосуществование различных религиозных группировок, сект и верований в рамках арабо-мусульманской цивилизации, бурные диспуты между исламскими школами и их идейные столкновения с представителями других религий породили мусульманскую спекулятивную теологию — *калам* (соотв. древнегреч. «логос»), логически и исторически первую философски выраженную форму свободомыслия в исламе. Она давала догматам ислама толкование, основанное на разуме, а не на слепом следовании религиозным авторитетам. Основная установка сторонников калама (*мутакаллимов*) выражена в тезисе «Следуй одному только разуму». За отправную точку своих рассуждений мутакаллимы принимали нормативные предписания ислама, отталкивались от проблематики, специфичной для религии. Однако священное писание служило для них источником проблематики, а не критерием истины. Каламу были присущи ярко выраженный критический дух, рационализм и решительное отрицание догматического традиционализма. Мутакаллимы выступали как активные просветители, не замыкаясь в узком кругу интеллектуалов и приобщая значительную часть населения к религиозно-философским диспутам. Характерным для мутакаллимов приемом ведения полемики было выведение из тезисов оппонентов заключений, либо для тех нежелательных, либо абсурдных. В процессе эволюции был выработан присущий каламу метод рассуждений, основанный на символично-аллегорическом толковании Корана и исключаящий при аргументации конкретных тезисов ссылки на какие-либо авторитеты, кроме разума. В каламе просле-

живается влияние древнегреческой философии, которая сохранялась в халифате в рамках живой традиции эллино-эллинистической учености, а также христианства и иудаизма.

Проблематика калама отражала главные темы дискуссий религиозно-философского характера, непосредственно связанные с догматикой ислама (извечность или сотворенность Корана, ответственность человека за свои действия, судьба грешника в потустороннем мире, единство Бога и соотношение его сущности и атрибутов, качества руководителя мусульман).

С момента своего возникновения калам не представлял целостного мировоззренческого учения. В средневековой арабо-мусульманской истории он был представлен совокупностью школ. Первым крупным явлением калама стала школа мутазилитов (ар. отделившиеся), игравших значительную роль в религиозно-политической жизни Дамасского и Багдадского халифата в VIII — IX вв. По преданию мутазилиты получили свое наименование в связи с отделением от кружка крупнейшего идеолога раннего ислама **аль-Хасана аль-Басри** (ум. в 728 г.) его учеников **Амра бен Убеида** (ум. в 761 г.) и основоположника мутазилизма **Васыла ибн Ата** (699 — 748). Мутазилитское учение ориентировалось на традиции Аристотеля и неоплатоников. Рационализм мутазилитской доктрины выразился в утверждении приоритета разума над верой. Мутазилиты утверждали, что любое убеждение должно предваряться сомнением в его истинности. Мутазилитское учение затрагивало принципиальные мировоззренческие вопросы существования человека в мире и смысле его бытия. В первой половине IX в. были сформулированы пять основных положений мутазилизма. Первый принцип выражался в признании божественной справедливости, предполагающей свободу человеческой воли. Мутазилиты полностью отвергали мысль о том, что Бог может творить зло, и признавали, что он творит только «наилучшее». Второй принцип сводился к проповеди единобожия (*таухид*). Мутазилиты признавали трансцендентность Бога, предполагавшую отсутствие какого-либо сходства между ним и его творениями, в том числе человеком. В их представлениях Бог выступал как неопределимое в человеческих понятиях и непознаваемое единство. Проповедуемый мутазилитами строжайший монотеизм предполагал не только отрицание антропоморфизма (представления о Боге в человекоподобном образе) и многобожия, но и отрицание реальности и извечности созданных человеческими представлениями божественных атрибутов (например, силы, способности гневаться, мстить и т. д.) Мутазилиты утверждали, что Коран сотворен Аллахом во времени. Признание Корана вечным и несотворенным, по их мнению, могло рассматриваться как скрытое признание второй божественной сущности, что являлось величайшим грехом. Из положения о сотворенности Корана вытекал вывод

о возможности аллегорического толкования священной книги мусульман. Смысл третьего принципа, названного «обещание и угроза», сводился к тому, что Аллах обязан осуществить свое обещание наградить покорных райскими блаженствами и угрожает непокорным адскими муками. Ни заступничество пророка Мухаммеда, ни милосердие самого Всевышнего не могут изменить характер воздаяния за совершенные человеком поступки. Тем самым возводилось определенное ограничение свободы человеческого волеизъявления как в посюстороннем, так и в потустороннем мире. Четвертый принцип, так называемое «промежуточное состояние», обозначает то, что мусульманин, совершивший тяжкое прегрешение (например, многобожие, отказ от ислама, убийство, прелюбодеяние и др.) выходит из числа верующих, но не становится неверным, а находится в «промежуточном состоянии» между верой и неверием. Проблема человеческой греховности, квалификации «нечестивого» с точки зрения ожидающей его в потустороннем мире судьбе не относилась к числу чисто схоластических дискуссий, а имела ярко выраженную политическую подоплеку. Хариджиты, занимавшие наиболее радикальную позицию в вопросе защиты веры, отрицали этот принцип мутазилизма и утверждали, что человек, впавший в тяжкий грех, перестает быть мусульманином и становится *кафиром* — неверным. К ним хариджиты причисляли всех, кто не присоединился к их движению и кто не присоединяется к рядам борцов против Омейядов. Противоположную хариджитам позицию заняли мурджиты, которые отодвигали суждения о человеческих действиях на задний план и считали мусульманином каждого, кто сохраняет в сердце чистоту веры, даже если он совершил греховный поступок. В политическом отношении мурджиты занимали лояльную по отношению к Омейядам позицию. Мутазилиты, склонные занимать в политических конфликтах нейтральную позицию, догматически обосновывали свой конформизм с помощью принципа «промежуточного состояния». Пятый принцип — «повеление одобряемого и запрещение порицаемого» — провозглашал непреложную обязанность правоверного мусульманина способствовать всеми средствами, в том числе и насильственным путем, торжеству добра и попранию зла.

Историческая судьба мутазилитского идейного движения была тесно переплетена с политической историей халифата. Расцвет мутазилитского калама пришелся на IX в., который характеризуется как «звездный час» калама в целом. Мутазилиты примкнули к антиомейядской оппозиции. В период правления аббасидского халифа **аль-Мамуна** (813 — 833) и при его преемниках **аль-Мутасиме** (833 — 842) и **аль-Васике** (842 — 847) мутазилитство стало основой государственного вероисповедания. Деятельность мутазилитов, рав-

но как и других мыслителей-традиционалистов, поощрялась правителями, им предоставлялись ответственные посты в государстве. В положении отверженных оказались теологи-догматики, отрицавшие сотворенность Корана. Указом аль-Мамуна от 827 г. предписывалось подвергать испытанию в вере законоведов, теологов, шариатских судей. Было учреждено специальное ведомство — *михна* — своего рода судилище, наказывавшее, увольнявшее и ссылавшее тех, кто не признавал мутазилитских догматов. Михна служила одной из форм проверки лояльности по отношению к господствующему режиму. Взлет мутазилизма сменился периодом гонений и репрессий со стороны государственных властей. При халифе Мутавакиле (правил с 847 по 861 г.), вернувшемся в лоно традиционалистского суннизма, позиции мутазилитов были сильно подорваны. Всякие дискуссии о происхождении Корана были пресечены, а многие мутазилитские проповедники были вынуждены отречься от своих убеждений. Однако как особое течение в исламской теологии, калам не прекратил своего существования. При всех неблагоприятных обстоятельствах мутазилиты продолжали пропагандировать свои воззрения и распространяли их на новые территории (Ирак, Средняя Азия).

На протяжении всей истории мутазилизма существовало множество его группировок, соперничавших друг с другом. Главные школы мутазилизма сложились в Багдаде и Басре. Среди видных теоретиков басрийской школы, помимо основателей мутазилизма, выделялись **ан-Наззам** (ум. в 835/6 г.), **аль-Джахиз** (ум. в 868/9 г.). Для багдадской школы были характерны в целом прошиитские симпатии. Она также выдвинула ряд видных теоретиков мутазилитского калама, к числу которых принадлежали **Сумама бен аль-Ашрас** (ум. ок. 828 г.), **аль-Мурдар** (ум. в 840 г.), **аль-Хайат** (IX в.). Деятельность мутазилитов способствовала формированию философской мысли, ориентированной на традиции Аристотеля и неоплатоников. Рационалистические установки и теолого-философские построения мутазилитов стали достоянием новых теологических школ.

Ханбалитство

Главными оппонентами рационалистических течений в рамках мусульманской теологии выступили сторонники суннитского традиционализма. Провозгласив принцип строгой опоры на Коран и Сунну, на знание, освященное авторитетом пророка Мухаммеда и его сподвижников, теологи-традиционалисты утверждали необходимость принятия веры без рассуждений, исповедовали безусловность божественного предопределения. Они выступали за запрет на любые нововведения в области вероучения и права, не

имеющие прямого обоснования в священных исламских текстах, на свободное обсуждение проблем религии. Для традиционалистского богословия характерен подход к Корану и хадисам, исключающий всякое их иносказательное толкование и предполагающий применение принципа «не задавай вопрос «как?». Традиционалисты призывали ориентироваться на образ жизни мусульманской общины эпохи пророка Мухаммеда и первых поколений его последователей — «праведных предков». Их идеалами стали социальные и этические ценности раннего ислама — эгалитаризм, нестяжательство, осуждение роскоши, предпочтение скромной и воздержанной жизни. Наиболее ярко традиционалистские идеи воплотились в проповедях и догматических трактатах ханбалитской школы, названной по имени ее основателя **Ахмеда ибн Ханбала** (780 — 835).

Ханбалитство возникло как своеобразная реакция на распространение мутазилитской доктрины и выразило взгляды крайне консервативных сторонников мусульманского традиционализма. Его социальной опорой стали низшие и средние слои арабо-мусульманского общества. В отличие от усложненных мутазилитских взглядов, ориентированных на образованную элиту, догматические представления ханбалитов отличались простотой и доступностью. Недозволенными, с их точки зрения, новшествами религиозно-догматического характера являлись: внесение изменений в ритуал молитвы, оскорбление сподвижников Мухаммеда, споры об атрибутах Аллаха, утверждение сотворенности Корана, использование рационалистических методов спекулятивной теологии — калама. Распространение догматики мутазилитов привело, по их убеждению, к глубокому кризису и расколу мусульманского общества.

Ашаризм

В условиях усиления нападков ханбалитов на мутазилизм была предпринята попытка его легализации путем компромисса с учением традиционалистов-догматиков. Ее инициатором выступил теолог из Басры **Абу-л-Хасан аль-Ашари** (873 — 935), основатель новой школы калама — ашаризма. Под ашаритами подразумевались единомышленники аль-Ашари, и вообще идеологи, склонные к компромиссу по отношению к догматикам. Видными представителями ашаризма стали **аль-Баккилани** (ум. в 1013 г.), **аль-Джувайни** (ум. в 1085 г.), **аш-Шахрастани** (ум. в 1153 г.), **Фахр ад-Дин ар-Рази** (ум. в 1209 г.). По словам исламского средневекового теолога ханбалитского направления и правоведа **Ибн Таймийи** (1263 — 1328), современники называли ашаритов «последышами мутазилитов». Сами же ашариты демонстративно противопоставляли себя мутазилитам, но при этом они продолжили их рационалистическую линию в неблагоприятных политических условиях. В мировоззренческой области ашариты, как правило, утверждали приоритет разума

над религиозной традицией и отрицали слепое следование религиозным авторитетам без предварительного сомнения в их истинности. Вместе с тем они стремились не вступать в резкое противоречие с консервативными сторонниками традиционализма, отвергавшими любое рационалистическое истолкование догматов веры. Это нашло выражение в осторожном подходе ашаритов к решению ряда специфических теолого-философских вопросов. Они отрицали сотворенность Корана в отношении «смысла», считая что сущность его от века пребывает в Боге. В то же время, словесная форма Корана, по их представлениям, была создана во времени, и поэтому они допускали его символично-аллегорическое толкование. Сторонники ашаризма признавали извечность некоторых божественных атрибутов, таких как знание, зрение, слух, речь, принимая их в телесном, а не в аллегорическом значении. Однако антропоморфизм они отрицали, считая что уподобление Всевышнего человеку ведет к языческим представлениям о Боге. Ашариты признавали возможность лицемерия праведниками Аллаха в потустороннем мире, однако отрицали возможность объяснения этого феномена. В вопросе о свободе воли они принимали срединную между догматиками и их оппонентами позицию. Аллах, по их представлениям, предопределил действия человека, люди же совершают эти действия, как бы «присваивая» их себе и несут за них ответственность. В отношении определения статуса человека, совершившего серьезное преступление, ашариты придерживались точки зрения, что он остается мусульманином, но подлежит наказанию адскими муками. Пребывание в аду мусульманина может носить временный характер и прекращено заступничеством Аллаха, тогда как немусульманину суждено испытывать вечные адские муки. По этим и подобным вопросам среди ашаритов не было единства. Для идеологов ашаризма были в целом характерны поиски компромиссных решений по острым теолого-философским вопросам. Свои воззрения сами они характеризовали как «серединное учение» между мутакаллимами и традиционалистами. Стремясь не навлечь на себя гнев буквалистов-догматиков, ашариты придерживались оборонительной тактики и намеренно подчеркивали свои расхождения с мутазилистами.

С XIII в. произошло сближение калама и арабо-мусульманской светской философии (восточного перипатетизма), что привело к тому, что они «перемешались и стали неразличимы», как утверждал великий арабский историк XIV в. Ибн Халдун. Поздний ашаризм представлен такими блестящими именами, как **аль-Байдави** (ум. в 1286 г.), **аль-Исфахани** (ум. в 1349 г.), **ат-Тафтазани** (ум. в 1390 г.), **аль-Джурджани** (ум. в 1413 г.), **ад-Дуввани** (ум. в 1501 г.).

Суфизм занимает особое место в мусульманской философии. Важный вклад в ранний суфизм внес египтянин **Зу-н-Нун аль-Мисри** (ум. в 860/861 г.). Он сыграл выдающуюся роль в превращении суфизма в систему мистической философии. Зу-н-Нун разработал ряд фундаментальных положений суфизма, связанных с его основополагающей идеей *тарик* (ар.— путь, дорога) — пути, ведущего к постижению божества, приближению к нему.

Гибкость суфизма, его открытость посторонним влияниям сделала его крайне неоднородным явлением. При всем многообразии вариаций мистико-аскетического учения в нем выделились два основных направления — крайний и умеренный суфизм. Странники крайнего (пантеистического) суфизма считали конечной целью «пути к Богу» не только сближение с ним и его лицезрение, но и «уничтожение», «растворение» личности мистика в Боге. Это состояние получило название *фана* (ар.— небытие, исчезновение). Яркий представитель этого направления, прославленный персидский суфий **Баязид аль-Бистами** (ум. в 875 г.) проповедовал экстатический восторг и опьянение мистической любовью к Богу, всепоглощающая страсть к которому приводит в конечном итоге к слиянию с ним. Крайние суфии выдвинули концепцию особого экстатического состояния, когда устами мистика начинал говорить Аллах. Выдающемуся суфию-пантеисту **аль-Халладжу** (858 — 922), выступавшему с публичными проповедями своих идей, принадлежит известное высказывание «Я — истина (Бог)», которое рассматривалось как его претензия на самообожествление.

Суфии крайнего толка зачастую не придавали значения внешним формам религии, отдавая предпочтение внутренней религиозности. В IX в. в Хорасане оформилось движение маламатийя (люди порицания), сторонники которого расценивали самодовольство и гордость достижениями в аскетизме как величайшую опасность для «спасения души» суфия. Обращая все помыслы к Богу, они скрывали свой образ мыслей и успехи в мистико-аскетических упражнениях от окружающих. Преемники маламатийи довели принципы этой школы до абсурда. Они афишировали свое пренебрежение к внешнему благочестию, безразлично относились к ритуально-обрядовой практике ислама и своим вызывающим поведением, нарушающим общепринятые правила общежития, вызывали раздражение и навлекали на себя порицание со стороны других людей.

Наряду с крайними мистико-аскетическими интерпретациями развивался умеренный суфизм, предписывавший строго соблюдать религиозные обязанности, избегать экстатических трансов и почитать ранние исламские авторитеты. Странники умеренного суфизма считали совершенным видом знания об Аллахе «тайное» мистическое (эзотерическое) знание и в то же время признавали

ценность формального знания, которое рассматривалось как отправная точка для знания высшего порядка — знания суфиев. Родоначальником умеренно-рационалистического течения в суфизме стал перс **аль-Джунейд** (ум. в 910 г.), имевший многочисленных последователей. Один из его прославленных учеников **Абу Талиб аль-Макки** (ум. в 996 г.) стремился представить суфизм в качестве сердцевины исламского вероучения, а суфиев — главными хранителями и защитниками традиции пророка Мухаммеда.

Параллельно с эволюцией суфизма складывались традиции его критики. Теологи-традиционалисты осуждали суфиев за доктринальные построения, предполагавшие отождествление Бога с предметами эмпирического мира, а также идентификацию качеств и свойств Бога и человека. Оппоненты суфизма выражали отрицательное отношение к тем подходам, которые подразумевали в качестве способа обретения истинной религии аскезу, отказ от мирских интересов. Особым нападкам подвергались крайние формы культово-обрядовой практики, экстатические радения, претензии суфиев на чудотворение. Негативная реакция такого рода во многом обуславливалась чувством обеспокоенности исламских авторитетов перед лицом сосредоточенной в руках суфиев власти над умами и душами мусульман. Суфизм привлекал как рядовую массу верующих, так и образованную прослойку арабо-мусульманского общества, которая видела в нем комплекс эстетических и религиозно-философских принципов. Неоднозначно относились к суфизму светские философы. Критикуя суфизм за отказ от рационального познания, они вместе с тем выразили к нему положительное отношение путем включения суфийских положений в разрабатывавшиеся ими вопросы этики, нравственности и морали.

Преобразовательская деятельность ряда мусульманских теологов X — XI вв. вызвала к жизни качественно новое явление в мусульманской теологии, связанное с привнесением в суннитский традиционализм присущего суфизму эмоционально-чувственного компонента (внутреннее переживание в вере) с целью одухотворения формализма теологии. В результате осуществленных ими теолого-философских разработок умеренный суфизм был введен в систему ценностей суннитского ислама и будучи приспособленным к официальным религиозным воззрениям, стал приемлемым для мусульманских богословов, получил с их стороны известное признание. Духовные исламские авторитеты, считавшие себя носителями истинной религиозной традиции, не могли отрицать пользы эмоционального подхода к вере как явления допустимого и, более того, необходимого в деле сплочения мусульман.

Соединение исламского традиционализма с суфийскими идеями связано с именем одного из наиболее влиятельных мыслителей мусульманского средневековья, крупнейшего теолога, философа и

правоведа **Абу Хамида аль-Газали** (1058 — 1111). Он утверждал, что суфийская теория и практика полностью соответствуют духу и основам мусульманской религии, и доказывал «праведность» суфизма с помощью соответствующего толкования Корана и преданий о пророке Мухаммеде. Аль-Газали признавал практическую пользу суфизма, так как это учение ставило своей целью нравственное совершенствование человека. В то же время он отвергал суфийские идейные построения о возможности полного слияния человеческой души с Богом и растворении в нем.

В XII — XIII вв. параллельно с дальнейшим сближением суфиев умеренного толка с официальной религией и развитием суфизма, ориентированного на удовлетворение духовных потребностей рядовых верующих, продолжалась деятельность суфиев-интеллектуалов по углубленной разработке философских основ мистико-аскетического направления в исламе. Появились новые доктрины, обосновывающие мистическую практику и переживание как способ постижения тайн бытия, недоступный как рациональному, так и традиционалистскому религиозному знанию.

Персидский суфий **ас-Сухраварди** (ум. в 1191 г.) создал мистико-философское учение о «восточном озарении» (*иширак*), означавшем явление Бога в виде света, дарующего откровение душе мистика, свободной от мирских привязанностей.

Выдающейся фигурой в истории суфизма является выходец из Андалусии **Ибн Араби** (ум. в 1240 г.), творчество которого наложило неизгладимый отпечаток на многие аспекты арабо-мусульманской культуры — теологию, философию, поэзию. Его труды подвели итог более чем трехвековому развитию суфийской мысли. Ибн Араби отстаивал преимущества интуитивного знания над рационализмом и схоластикой. Для него свойственно доведенное до крайности иносказательное толкование Корана и Сунны. Искомую цель суфия (*фана*) он интерпретировал как соединение души с божеством, ее полное растворение в нем при утрате земной призрачной индивидуальности. Ибн Араби известен прежде всего как создатель весьма усложненного философско-пантеистического учения, получившего название «единство и единственность бытия» (*вахдат аль-вуджуд*). Бытие, в соответствии с этим учением, представляет собой проявление единой «божественной сущности» в бесконечно и беспрестанно меняющихся образах материального мира. Человека Ибн Араби представлял как «вселенную в миниатюре». Используя кораническую символику и мифологию, Ибн Араби разработал учение об эпифании (*таджалли*) — самопроявлениях абстрактного Абсолюта в форме конкретных сущностей, учение о «совершенном человеке», рассматривающее человека как «образ Бога». Он также систематизировал суфийские представления об иерархии святых-мистиков. Обширное, полное противоречий и недосказанностей наследие Ибн

Арабы развивали мусульманские мыслители позднего Средневековья. В XIII в. шел бурный процесс философизации суфизма, который усваивал и творчески перерабатывал достижения калама и светской философии — *фальсафы*.

Достигнув в XIII — XIV вв. расцвета, философский суфизм позднее утратил свои творческие потенции. Выработанные им концепции стали объектом бесконечной комментаторской работы и зачастую неплодотворной полемики. Признанные суфийские авторитеты позднего средневековья занимались главным образом популяризацией основ исламского мистицизма.

**Религиозно-философские
воззрения в шиизме**

В Средние века шла интенсивная разработка религиозно-философской системы шиизма, разделившегося еще в VII в. на два основных направления — умеренное и крайнее, которые, в свою очередь, распались на многочисленные школы.

При существенных догматических различиях внутри шиитского ислама его объединяло признание божественной природы верховной власти и исключительного права на нее потомков четвертого «праведного халифа» Али. Особо интенсивная разработка шиитской концепции власти и государства велась в VIII в. Появилось множество трудов, обосновавших право «семейства Пророка» в лице Али и его потомков на верховенство в общине. Основные положения шиитской доктрины власти, признанные современными последователями шиитского вероисповедания, были выработаны к началу X в. В последующие века шел процесс кодификации шиитской догматики, углубления ее философского обоснования. Основные аргументы шиитские теологи черпали из Корана и Сунны. Поскольку в Коране отсутствует прямое упоминание Али, то шиитские комментаторы прибегли к аллегорическому толкованию отдельных коранических выражений, чтобы обосновать право Алидов на верховное руководство мусульманской общиной-государством (*имамат*). Шииты считают, что Коран в редакции, осуществленной по приказу халифа Османа, подвергся фальсификации путем изъятия мест, посвященных Али и его семье, они отрицают подлинность некоторых сур. Шиитская традиция хранит множество преданий, которые содержат, по мнению шиитов, ясные указания на то, что Мухаммед назначил Али своим преемником, имамом и эмиром правоверных.

Учение об имамате стало основополагающим в шиизме. Имамы из рода Али рассматривались как единственно законные и полномочные представители Аллаха на земле. Расколы и разногласия в шиизме вызвал прежде всего вопрос о передаче права на имамат тому или иному потомку Али. В соответствии с шиитской доктриной

имамат представляет собой милость Божью, своего рода продолжение пророчества. Имамат существует только в силу «божественного установления», которое передается устами Пророка или предшествующего имама. Если по представлениям суннитов имам не может обладать сакральными свойствами, то шииты наделяют своих имамов сверхъестественными качествами. Признание божественной природы имамата обуславливает веру шиитов в непогрешимость имамов, в авторитет их учительства и необходимость безоговорочного им повиновения. В религиозно-философской трактовке имамат предстает как важнейшая космическая сила, как эманация предвечного божественного света. Первым его носителем, по мнению шиитов, был первочеловек Адам, от него божественный свет перешел к избранным Богом его потомкам — пророкам, отразился на деде пророка Мухаммеда — Абд аль-Мутталибе, затем божественный световой поток разделился на две части и отразился на Абдалле, отце Пророка, и на Абу Талибе, брате Абдаллы и отце Али. После Али божественный свет отражался из поколения в поколение на имамах, потомках Али. Будучи носителями божественной манифестации, шиитские имамы представляются как исполнители предписаний Аллаха, высшие и непререкаемые авторитеты в делах веры и мирской жизни. Шииты считают, что имамы не нуждаются в дополнительных источниках власти, каковой, например, для суннитов является *иджма* — согласное мнение мусульманской общины. Шииты умеренного направления проповедуют веру в «имамата данного времени», без которого невозможно спасение души мусульманина. Наставления и предписания «имамата данного времени» должны восприниматься безоговорочно как истина в последней инстанции, поскольку он является носителем сакрального знания, ему введом скрытый от непосвященных смысл Корана и тайная суть событий человеческой истории вплоть до Судного дня.

Сторонники крайнего шиизма в своем большинстве проповедовали идею обожествления Али и представителей его рода. Умеренные шииты (имамиты), отвергая эту идею, ревностно защищали «божественную сущность» имамата и представление об абсолютной непогрешимости и сверхъестественных знаниях его носителей.

В шиитском исламе широкое распространение получили мессианские идеи. Учение о *махди* (ар. руководимый, ведомый Аллахом) — мусульманском мессии, провозвестнике близкого конца света, слилось с верой в возвращение «скрытого» имама, который вернет погрязшие права богоизбранному роду Али и восстановит на земле справедливость. В период ожидания пришествия махди посредническую роль между «скрытым» имамом и общиной берут на себя шиитские религиозные авторитеты.

Коренные изменения в традиционном мусульманском обществе, связанные с зарождением в его недрах буржуазных отношений, интенсификация всесторонних связей с Европой обусловили проникновение и усвоение новых идей, стимулировали эволюцию общественной, в том числе религиозной мысли. Процессы становления просветительства, пробуждение национального самосознания происходили под непосредственным воздействием ислама. Сохранение исламской идеологии как господствующей в массах предопределило религиозную окраску различных по своему содержанию и ориентации идейно-политических течений. В силу объективных причин ислам явился одной из форм идейного обоснования противодействия европейской экспансии на мусульманский Восток.

В середине XIX в. в наиболее развитой части арабского мира (Египет, Сирия, Ливан) начался период культурного подъема, получивший название арабское Возрождение (*Нахда*). Его идеологи стремились синтезировать элементы восточной и западной цивилизаций, ставя во главу угла задачу возрождения «славного арабского наследия», былого могущества арабов в экономической, политической и культурной сферах. В идеологических процессах, характерных для арабского Возрождения, особое место заняло религиозное направление, представленное исламским реформаторством.

Реформаторское движение зародилось на рубеже 70 — 80-х годов в Египте и позднее распространилось как на Востоке, так и на Западе арабо-мусульманского мира. Формально реформаторы выступили с консервативных позиций под лозунгом возрождения ислама в первоначальной чистоте, призвали к освобождению вероучения от накопленных за века искажений и наслоений. В действительности, провозгласив идею «очищения» ислама и возвращения его к прежнему величию, они, по существу, отбросили средневековое традиционалистское понимание ислама и встали на путь его активного приспособления к требованиям зарождавшихся новых общественных отношений. Первым крупным деятелем реформаторского движения, разработавшим его исходные положения, был известный мусульманский деятель **Джамаль ад-Дин аль-Афгани** (1839 — 1897). Выдвинутые им религиозно-философские идеи развил в законченную и стройную систему один из его учеников, выдающийся теолог и правовед из Египта **Мухаммед Абдо** (1849 — 1905). Абдо имел единомышленников и последователей в различных уголках мусульманского мира.

Идеологи реформаторского движения утверждали, что фундаментальные положения ислама актуальны для всех исповедующих его народов на все времена. Вместе с тем они выступили за ревизию

тех традиционалистских интерпретаций ислама, которые в результате общественной эволюции подлежали качественному изменению или устранению. Мусульманские реформаторы, возрождая средневековую мутазилитскую традицию, утверждали, что вера должна основываться на внутреннем убеждении каждого верующего в обоснованности доказательств существования Бога. В противоположность доктринальной нетерпимости традиционалистов, настаивавших на принятии постулатов веры без их рационального осмысления, реформаторы выступили за возрождение права на свободное толкование мусульманского священного наследия, за независимость в суждениях относительно религиозных текстов. Примером нового рационалистического толкования священной книги мусульман стал фундаментальный труд Мухаммеда Абдо «Толкование Корана».

Особое место в творчестве реформаторов заняла проблема уяснения места человека в мире и роли познания в постижении Бога и созданного им мироздания. Они отстаивали способность человека познавать окружающий мир, его право на активное овладение реальностью бытия. Реформаторы выступили против фаталистических суждений, апеллируя к мутазилитской доктрине, исключавшей абсолютный характер божественного предопределения. По их убеждению, человек обладает свободой волеизъявления как естественным присущим ему качеством и несет ответственность за свои поступки. Такая трактовка проблемы свободы воли, по существу, была направлена на пробуждение веры в человеческие силы. Абдо призывал мусульман «отказаться от бездействия и не только опираться на гордость за свое великое прошлое, но и строить свое настоящее и будущее».

Рационализм концепции реформаторов определил значительную гибкость их подходов к фундаментальной проблеме взаимоотношения веры и знания. Они признавали правомочность научно-философского знания, считая, что знание наряду с верой явилось результатом божественного откровения. Реформаторы уделяли значительное внимание доказательствам того, что ислам содержит в себе все посылки для научного исследования. Они утверждали, что Коран определяет широчайшие возможности познания и только неверное понимание духа и сути ислама приводило к отрицанию пользы научного знания. С помощью иносказательного толкования священных текстов реформаторы стремились доказать, что в Коране содержится указания на законы эволюции природы и общества, на современные достижения человеческой мысли.

Совершенство и универсальность ислама предопределили, по их убеждению, его моральное превосходство и особо прогрессивный характер по сравнению с другими теологическими системами. С

этих позиций реформаторы полемизировали с теми европейскими учеными, которые квалифицировали ислам как косную архаичную религию, играющую роль тормоза на пути поступательной эволюции арабо-мусульманской цивилизации, и объявляли мусульманский мир обреченным на вечную отсталость.

Определяя свое отношение к современной европейской науке, идеологи реформаторства отвергли присущее исламскому традиционализму негативное отношение к новшествам в целом и «инорелигиозным» в частности. Реформаторы считали непредосудительным заимствование западного научного и технического опыта для возрождения мусульманского Востока при условии учета специфики его национального развития. Мусульманские реформаторы в своем стремлении сохранить и укрепить религиозную убежденность в современном им обществе признали за человеком право на самостоятельные поступки, освящали авторитетом ислама свободный научный поиск. Тем самым они объективно способствовали подрыву исключительности теологического взгляда на мир.

Процесс адаптации религиозно-философских и правовых норм ислама к новым историческим условиям сопровождался переосмыслением исламских ценностей, связанных с политической сферой, и прежде всего идеей исламского единения как метода разрешения общественно-политических проблем мусульманского Востока.

В последней четверти XIX в. была сформулирована концепция панисламизма, опиравшаяся на представления о единстве и солидарности всех членов мусульманской общины и утверждавшая необходимость объединения мусульман в рамках единого теократического государства. В основу этой доктрины был положен тезис о руководящей роли ислама как в духовной, так и в общественной жизни мусульманского Востока. Наиболее последовательное выражение идеи исламского единения получили в творчестве Джамаль ад-Дина аль-Афгани, одного из основателей панисламизма. Он рассматривал ислам как единую платформу, способную сплотить мусульман в борьбе против экспансии колониальных держав и вселить в них уверенность в возможность возрождения. Объявляя приверженность религии выше любой другой приверженности, в том числе национальной, аль-Афгани вместе с тем поддерживал идеи национализма, признавал их значимость в борьбе против иностранного засилья. В то же время многие мусульманские идеологи противопоставляли панисламизм буржуазному национализму, который трактовался как идеология западного образца.

Лозунги реформаторов вдохновляли многих общественных и политических деятелей мусульманского Востока. Вместе с тем отсутствие в этом движении организационного единства, узость социальной базы и секуляризация общественно-политической жизни привели к его оттеснению на второй план. Появившаяся в XX в.

обильная литература, выполненная в русле реформаторства, не отразила качественных изменений в концепции «обновленного» ислама. В то же время, выработанные реформаторами рационалистические подходы к оценке священных исламских текстов широко распространились среди современных мусульманских теологов.

Религиозно-философские традиции и современность

Сохранение за религией в значительной части арабо-мусульманского мира доминирующей роли в формировании духовного климата, глубокое внедрение в повседневную жизнь стереотипных религиозных нормативов и установок в значительной мере определили специфику ситуации, характеризующейся менее динамичным по сравнению с Европой развитием философской мысли (с XIV в.). Оригинальная философская мысль, возникшая на Ближнем и Среднем Востоке в раннее Средневековье, достигла апогея к XII столетию, однако затем наступает иссякание творческих потенций средневековой философской мысли арабо-мусульманского региона.

Возрождение интереса к средневековой мусульманской философии, к традициям рационализма произошло во второй половине XIX в., ознаменовавшейся коренной ломкой традиционных структур восточного общества. Арабская общественность ознакомилась с публикациями трудов виднейших философов и теологов Средневековья. Представители различных идейных направлений на мусульманском Востоке, обратившиеся к изучению духовного наследия, придавали большое значение критике европоцентристских толкований значимости арабской культуры, философии и религии, попыток отрицать самобытность арабо-мусульманской мысли.

Интерпретация духовного наследия мусульманского мира в настоящее время является предметом идейной полемики и острых дискуссий.

Многие мусульманские теологи и религиозные деятели традиционалистской направленности отстаивают безусловный приоритет религиозной и культурной самобытности арабов. Они сводят понятие духовных ценностей прошлого к исламской религии и призывают к возрождению «подлинного» ислама времен его основателя — пророка Мухаммеда, исходя из тезиса, что «наследие повторяет себя». Наследие ислама, по мнению традиционалистов, не может являться предметом научно-исторических исследований. Они настаивают на строгом следовании выработанным в эпоху Средневековья традиционным подходам к сакральным текстам, подчеркивают незыблемость традиции прошлого и непререкаемость мнения религиозных авторитетов. Для их позиции характерно резко критическое отношение к рационалистическому анализу религиоз-

ных догматов. Традиционалисты отвергают учения средневековых арабо-мусульманских мыслителей, ориентировавшихся на античные модели философствования, как явление коренным образом чуждое исламу или дают этим учениям религиозно-теологическое толкование.

Оппоненты теологов традиционалистского толка, в том числе светские, видят в наследии прошлого — и в религиозном, и в философском — действенный фактор, положительно влияющий на эволюцию общественно-политической мысли и сознание людей. Они стремятся выявить в средневековой арабо-мусульманской мысли те рационалистические тенденции, которые, по их убеждению, наиболее созвучны современности. Особая роль отводится каламу, и прежде всего его мутазилитской школе. В качестве выдающихся достижений мутазилитской традиции отмечают признание решающей роли разума в процессе познания, оценка разума как высшей инстанции при решении мировоззренческих, в том числе религиозных, вопросов, утверждение свободы человеческой воли, призыв к активной созидательной деятельности. Распространение антиавторитарных и антидогматических установок различных школ калама, призывавших подвергать сомнению религиозные постулаты, наряду с широкомасштабной просветительской деятельностью средневековых мыслителей, признаются актуальными для современности способами воспитания в людях критического нестандартного мышления.

При поисках путей культурного возрождения и идейной консолидации мусульман обсуждается вопрос о значимости суфизма для развития духовной культуры и общественно-политической жизни стран мусульманского Востока, о возможностях использования суфийского наследия при решении проблем современного мусульманского общества. Как и в предшествующие столетия, среди части традиционно настроенных мусульман сохраняется негативное отношение к суфизму как явлению, противоречащему духу и букве ислама, отвергаются присущие суфизму мистический иррационализм, созерцательность и аскетизм. Другую точку зрения отстаивают те, кто причисляет суфизм к исламским ценностям и рассматривает заложенные в нем элементы свободолюбия и морально-нравственного подвижничества как одно из средств побуждения общественной активности.

Расширение исследований духовного наследия мусульманского мира, направленных на воссоздание реальной картины развития религиозной и философской мысли его народов, знаменует качественно новый этап в развитии философии на арабо-мусульманском Востоке.

Глава XVII

НАДКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ СИНКРЕТИЧЕСКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

В состав надконфессиональной синкретической религиозной философии входит широкий спектр мистических, оккультных, спиритуалистических и других концепций, которые развиваются вне основного русла традиционных религиозных направлений. Они осуществляют синтез элементов различных религий, а также научного и вненаучного знания. Многие формы надконфессиональной синкретической религиозной философии формировались и развивались вокруг философского комплекса оккультизма.

Оккультизм (лат. *occultus* — тайный) есть мистико-философское учение о существовании скрытой за материальными процессами и явлениями высшей реальности. Он ставит задачу проникновения в тайны мироздания и выявления дремлющих в человеке высших сил и способностей, а также разрабатывает методы влияния на «скрытое», «тайное». Термин «оккультный» получил распространение после выхода в свет трактата «Оккультная философия», написанного **Агриппой Неттесгеймским** (1486 — 1535). Оккультизм пронизывает комплекс так называемых герметических наук (по имени легендарного основателя Гермеса Трисмегиста, согласно легенде V—IV вв. до н.э.), в состав которых входят магия, каббалистика, астрология, алхимия, френология и различные виды мантики.

Сами теоретики и историки оккультизма возводят происхождение эзотерического знания (греч. *esoterikos* — внутренний) к древнейшим эпохам человеческой истории. Они полагают, что ядро оккультной философии было создано еще жрецами Атлантиды и после ее гибели унаследовано жрецами Египта, Тибета и других, более поздних цивилизаций. Элементы философии оккультизма находят в египетской, индийской и китайской предфилософии, зороастризме, философии орфиков и пифагорейцев, в философии Платона и в Каббале. Указанные концепции стали основой формирования комплекса философских идей оккультизма в более поздние эпохи. Дальнейшее его развитие связано с именами **Агриппы Неттесгеймского**, **Р. Фладта** (1574 — 1637), **Парацельса** (1493 — 1541), **Я. Бёме** (1575 — 1624), **Л.К. де Сен-Мартена** (1743 — 1803), **Э. Сведенборга** (1688 — 1772), а также многих алхимиков, астрологов, каббалистов эпохи Средневековья, Возрождения и Нового времени. Однако наиболее развитые и влиятельные течения оккультной философии были созданы в XIX — XX вв. Это прежде всего теософия и антропософия.

1. ТЕОСОФИЯ

Термин «теософия» (греч. theos — бог и sophia — мудрость) буквально означает «божественная мудрость». Происхождение этого термина, по утверждению основателей теософии, восходит к школам неоплатоников¹, однако самые ранние элементы теософии сложились в Древней Индии, а термин «теософия» имеет свой аналог на санскрите — «брахмавидья» (божественная мудрость)². Теософия рассматривалась ее основоположниками как основа всех религий, как новый, соответствующий данному историческому времени способ изложения религии, как учение, которое на протяжении всей истории человечества лишь меняло свои формы, но суть которого оставалась неизменной³. Возникновение теософии как особой философской системы связано с деятельностью **Е.П. Блаватской** (1831 — 1891) и созданного ею Теософского общества. Систематизацией ее идей занялись позднее **А. Безант** (1847 — 1933), **Р. Штайнер** (1861 — 1925) и др.

Учение Е. П. Блаватской с самого начала формировалось как синтез философских воззрений и религиозных форм различных эпох и народов с современными ей научными идеями. Фактически теософия была одной из первых попыток создания новой парадигмы мышления путем синтеза научного и вненаучного знания. Главный теософский труд Е. П. Блаватской — «Тайная Доктрина».

Не отрицая позитивной роли науки, теоретики теософии подчеркивают ее ограниченность. Главная разница между теософической наукой и обычной современной наукой видится в том, что последняя имеет дело лишь с обрывками целого — с физическими явлениями этого и других миров, с тем, что может быть проведено через физический мозг человека и его чувства.

В отличие от обычной науки теософическая наука рассматривает весь мир как проявление мысли во всех разрядах материи. Окультизная наука знает о существовании еще более высоких родов разреженной материи. Человек никоим образом не ограничен одним только физическим миром. Необходимо развивать «новые чувства», для того чтобы наблюдать явления более тонкой материи. Формирование науки более высокого уровня должно идти путем синтеза методов обычной науки и методов теософии.

<i>Космология</i>

Картина мироздания, которую рисует теософия, дана, по мнению А. Безант, духовными охранителями человечества через их ученицу и посланницу Е. П. Блаватскую и описана в ее произведениях. Теософия определяет космос как систему, «которая, исходя от единого Логоса и поддерживаемая Его Жизнью, является...

вполне законченной в себе самой»⁴. В большинстве теософских трудов человеческий космос ограничивается Солнечной системой, в которой физическое Солнце — это низшее проявление Логоса. Логос понимается как «зеркало, отображающее Божественный Разум; Вселенная же является зеркалом Логоса, хотя последний есть сущность... этой Вселенной... каждая Вселенная (Мир или Планета) имеет своего Логоса...»⁵. Материя Солнечной системы есть результат первого творческого действия божественного Логоса, которое подготавливает поле эволюции. Она везде пронизана более тонкой материей, другими мирами и переплетается с ними. Первоматерией космоса является эфир, изменение плотности которого порождает различные материальные формы; мысль рассматривается как особо тонкий вид эфира.

Эволюция космоса — результат действия трех творческих волн Божественного Логоса (или трех логосов). Первая жизненная волна, излитая в океан межзвездной материи, исходит из самого Логоса. Она образует атомы и строит их многочисленные сочетания. Вторая великая волна в своем нисходящем движении наделяет материю различными чертами или свойствами, а в восходящем движении строит формы из материи, уже обладающей свойствами. В этом процессе Логос раскрывается как творец, как «Великий Геометр Вселенной». Третья великая волна связана с истечением «семян божественности» — человеческих душ, которые Божественный Логос посылает в материю для того, чтобы одушевить и использовать тела, подготовлявшиеся для них в течение долгой эволюции, медленного восхождения от минерала к растению, от растения к животному, от животного к животному-человеку. Теософия рисует пантеистическую картину мира, в котором каждая частица материи духовно-материальна. Дух и материя составляют неразрывную пару, и одна сторона не может существовать без другой.

Солнце как проявление Логоса в человеческом космосе имеет могущественных сотрудников — разумных духов, которые становятся действующими силами в создаваемой им Вселенной. Это семь священных сущностей — планетарных логосов (логосов второго порядка), саморожденных от присущей им силы в лоне Материи-Субстанции. Высшие духи были космократорами, формовщиками нашей Солнечной системы. Каждый из них — предводитель целой иерархии духов, управляющих его царством, и специализирует материю своего царства.

Седьмеричная система, изначально задаваемая семью логосами второго порядка, пронизывает весь человеческий космос от атомов, которые тоже имеют семь субпланов, — до планетарных царств и человека. На четырех нижних планах каждый планетарный логос

образует семь шарообразных миров, которые, в свою очередь, образуют планетарную цепь. Перевоплощения планетарной цепи, или ее манвантары, также делятся на семь ступеней.

Антропогенез

Земной шар является одной из ступеней планетарной эволюции, имеющей также семьмеричную цикличность. Земной манвантаре предшествовала лунная, которая произвела семь классов существ, от которых произошли существа земной манвантары. Человеческая эволюция представляет собой процесс развития сменяющих друг друга семи рас.

Первая коренная раса Земли состояла из студенистых аморфных существ и «получила свое дыхание жизни от солнца». Вторая обладала «более определенным составом тела», третья, лемурийская, состояла из обезьяноподобных существ гигантских размеров. В эпоху, когда третья коренная раса Земли завершала свой цикл, на Земле появляются представители высокоразвитого человечества с планетарной цепи Венеры, «Сыны Огня» — светлые существа, принадлежащие к одному из высших разрядов среди Сынов Разума. Они поселяются на Земле как божественные учителя юного человечества и вносят в животного-человека искру, из которой образуется человеческая душа. Затем в результате земного воплощения высокоразвитых космических существ «Солнечных Питрисов» появляется четвертая, атлантическая, раса.

Пятая, или арийская, раса развивалась под непосредственным наблюдением высшего существа, «технически» называемого Ману. Человечеству предстоит завершить цикл пятой расы и пройти процесс эволюции внутри шестой и седьмой рас. В конце седьмой расы, по окончании земной манвантары, наша земная цепь передаст последующей плоды своих достижений. Это будет божественно совершенные люди, подобные Будде и Ману, которые примут руководство новой эволюцией по указанию планетного Логоса.

Учение о человеке

Одним из основных компонентов теософии является учение о перевоплощении — процессе, охватывающем как эволюцию Вселенной в целом, так и эволюцию человека. Жизнь есть способ самореализации Логоса, процесс эволюции частиц его жизни — монад. Человек представляет собой разумную, самосознающую сущность, облеченную в тела, принадлежащие ментальной, астральной и физической сферам. Божественный дух внутри человека — это луч, исходящий из Логоса, искра, спустившаяся из пламени посредством тончайшей нити, заключенная в оболочку, состоящую из тончайшей ментальной материи. Он обладает троичной природой

самого Логоса. Эволюция человека представляет собой проявление всех его трех божественных аспектов — бытия, блаженства и разума, развития их из скрытого состояния в активное.

Человек — высшее из всех существ, живущих в физической среде, и является в известной степени «наместником Логоса», отвечая за порядок, мир и благоденствие на Земле. Тело человека, по учению теософии, состоит из 1) физического тела, назначение которого — входить в соприкосновение с физическим миром, получать от него информацию и передавать ее душе, и 2) эфирного двойника, назначение которого — служить проводником жизненных токов, исходящих от солнца, и распределять их по различным частям физического тела. Во время земной жизни физическое и эфирное тела функционируют вместе. Кроме того, человек обладает астральным телом, состоящим из особой, астральной материи, прозрачной и тонкой, способной менять свою форму под влиянием мысли, в нем имеются чакры — центры биопсихического поля.

Еще один слой многомерного человеческого организма составляет ментальное тело, или тело мысли. Оно состоит из особой «материи мысли», неизмеримо более тонкой, энергетичной и светящейся, чем астральная материя. Материя мысли есть подлинная родина человека. В ментальном теле находится духовный центр — Эго, или Мыслитель. Он имеет овальную форму «аурического яйца». Эта материя обволакивает луч Божественного Я, живой луч Единого Света и Единой Жизни Вселенной, отделяет этот луч от его источников, заключает его внутри тончайшей оболочки из своей субстанции и таким образом делает его индивидуальностью. Этот центр подобен зерну, опущенному в почву человеческой жизни, чтобы напитаться ее соками и вырасти в мощное дерево — «образ и подобие зачавшего его Господа». Человек может освободиться от колеса рождений и смертей, чтобы перейти к сверхчеловеческой эволюции, где его раскрывшееся теперь сознание поднимается на недостижимые высоты до тех пор, пока он не достигнет единения с Самим Божеством.

Учение о высших мирах

Структура человеческого мира состоит из мира физического, астрального, ментального, «Сферы Буддхи», нирваны и еще более высоких миров, включая «жизнь высочайшего Бога»⁶. Структура человеческого организма и структура человеческого мира суть аналоги. Физическое и эфирное тела столь тесно взаимосвязаны, что эфирные двойники не образуют особого мира, а как бы прилипают к физическим телам.

Астральные тела образуют астральную сферу, где обитают астральные существа с весьма пластичными формами, прозрачными и высокоэнергетичными. Эти формы рождаются мыслью, и продолжительность их жизни зависит от силы, длительности и отчетливости мысли, которая их создает. Мыслеформы, или «искусственные элементарии», имеют огромное влияние на земную жизнь людей, выполняя те или иные функции в зависимости от желаний и направленности создавшей их мысли. Астральный мир населен «естественными элементариями» пяти отделов — эфира, огня, воздуха, воды и земли. Кроме них временными обитателями астрального мира являются астральные тела животных. Его могут временно посещать также люди и существа более высокого порядка, выполняющие особые задачи, связанные с работой в астральном мире. Один из важнейших структурных компонентов астральной сферы носит в теософии название «Камалока» (буквально «жилище желаний») и представляет собой чистилище, куда приходят умершие после утраты физических тел для того, чтобы пройти процессы очищения и подготовиться к подлинной жизни души. Камалока представляет собой семислойную структуру, подобную кругам Дантова ада.

Ментальная сфера — это сфера сознания, разума, не стесненно-го физической материей, это истинная родина человека. Оно состоит из «материи мысли», а вибрации мысли создают из ментальной материи мыслеформы, необычайно яркие и прекрасные, вечно меняющиеся, которые невозможно описать на человеческом языке. Ментальная сфера, подобно астральной, населена элементариями и множеством разумных существ, состоящих из светящейся материи и «элементарной эссенции» ментальной сферы. Это светозарные существа с обширными знаниями, великими силами и прекрасной внешней формой, воплощения «спокойной энергии» и неотразимой силы. Высокоразвитый человек может во время сна, медитации или транса покинуть свое тело и действовать в высших мирах. Здесь нет пространственных и временных преград. Общение между человеческими и нечеловеческими существами происходит совершенно свободно. В высших слоях ментальной сферы пребывают Эго (бессмертные «Я») учителей, посвященных и их учеников.

Структурным компонентом ментальной сферы является Девакан — теософское название неба (буквально «страна богов», или «светящаяся страна»). Сюда приходят человеческие существа, сбросившие свои физические и астральные тела и прошедшие очищение в Камалоке. Здесь душа собирает жатву добра, посеянного на Земле. В Девакане — мире небесного блаженства и радости — все ценное,

что было пережито в земной жизни, перерабатывается в умственные и нравственные качества и силы, которые человек понесет с собой в следующее воплощение.

2. АНТРОПОСОФИЯ

Антропософия (от греч. *anthropos* — человек и *sophia* — мудрость) — оккультно-философское учение о человеке как носителе скрытых высших сил и способностей, направленное на развитие органов сверхчувственного восприятия, а также мышления, чувства и воли с целью познания потусторонних миров и преобразования духовной и физической природы человека.

Основатель антропософии **Р. Штайнер** (1861 — 1925) первоначально выступал как теоретик и популяризатор теософии, подчеркивая вместе с тем, что излагаемые им концепции есть результат его собственных исследований. Однако уже в ранних работах он делает акцент на исследовании человеческого духа, стремится превратить теософию в экспериментальную науку, разрабатывает вопросы медитативной техники, педагогики, искусства и медицины. После конфликта с Теософским обществом Р. Штайнер основывает в 1913 г. «Всеобщее антропософское общество» с центром в швейцарском городе Дорнахе. Антропософское учение получило распространение в ряде стран Европы и США и оказало влияние на круги творческой интеллигенции. Основные труды Р. Штайнера: «Теософия», «Как достигнуть познания высших миров?», «Очерк Тайноведения», «Путь к самопознанию человека».

Учение о человеке

Во главу угла антропософской доктрины Р. Штайнер ставит учение о человеке, которого рассматривает как гражданина трех миров — физического, душевного и духовного. Человек — существо семичленное и имеет следующие части: 1) физическое тело; 2) эфирное тело, или жизненное тело; 3) осязающее душевное тело; 4) душа рассудочная; 5) исполненная духом душа сознательная; 6) жизнедух; 7) духочеловек⁷. В зависимости от точки отсчета эти части могут иметь другое название.

Тело подчиняется законам наследственности, душа — судьбе, созданной ею самой, — карме, а дух — закону перевоплощения, «закону повторяющихся земных жизней». Соотношение между духом, душой и телом таково: дух непреходящ; смерть и рождение, согласно законам физического мира, господствуют над телесностью; душевная жизнь, подчиненная судьбе, является посредником между ними в течение земной жизни.

«Эфирный двойник» является «дубликатом» физического тела, в нем находятся психические центры, имеющие форму лотоса, его функция заключается в том, чтобы впитывать из космоса психическую энергию и передавать ее через вращающиеся чакры железам физического тела. По мере развития человечества у людей, кроме семи основных чакр, начнут развиваться еще пять.

Астральное тело есть «организм души», в середине которого находится физическое тело человека, в этом теле видны все его стремления, желания, страсти и представления. Характер представлений тесно связан с развитием органов биопсихического поля — чакр.

Душевное существо человека отличается от его телесности, оно представляет собой самостоятельный внутренний мир, противопоставляет себя внешнему миру. Душа проявляет себя в ощущениях, чувствах и воле. В душевном мире выделяются следующие области: 1) пламени вожелений; 2) текучей возбудимости; 3) желаний; 4) радости и печали; 5) душевного света; 6) деятельной душевной силы; 7) душевной жизни⁸. В мире души господствуют совсем иные законы, чем в мире физическом. Например, если в телесном пространстве для зрения существует закон перспективы, то в душевном пространстве все, близкое и дальнее, представляется видящему в тех размерах, которые соответствуют их внутренней природе. Основные силы, действующие в душевном мире, — симпатия и антипатия. Душа является связующим членом между телом человека и его духом. Она принимает активное участие в жизни как физического тела, так и духа. В душе надо различать три члена: душу ощущающую, душу рассудочную и душу сознательную. Эти образования, «среди которых человеческое тело является как бы в облаке», называются человеческой аурой.

Еще более тонким и сложным образованием является дух человека. Душевное есть основа для духовного так же, как телесное — основа для душевного. Духовная оболочка есть особое структурное образование, особая часть человеческого существа, она отделяет Духочеловека от единого духовного мира, делает его самостоятельным духовным существом. Внутри этой духооболочки живет Духочеловек. Духовное существо человека проявляет себя в мышлении.

Учение о сверхфизических мирах

Антропософия считает, что макро- и микрокосмос, мир и человек — аналоги. Структура мира идентична структуре человеческого тела и представляет собой совокупность взаимопроникающих миров: «страна пламени вожелений», области «текучей возбудимости», «пламени желаний», «радости и печали», «душевного света», «деятельной душевной силы» и «душевной жизни».

«Мир духа», или «страна духов», еще более, чем «мир душ», отличен от физического. Он состоит из того вещества, из которого состоит человеческая мысль. Этот мир является местом обитания «живых мыслей или духо-существ». В этом мире находятся духовные прообразы всех вещей и существ, находящихся в физическом мире и в душевном мире.

Духовный мир также имеет семь областей, взаимопроникающих и пронизывающих друг друга. В них существуют различные роды прообразов, начиная от «прообразов физического мира» и кончая «зародышевыми зернами», готовыми принять разнообразнейшие формы мысле-существ. Когда эти зародышевые зерна вводятся в нижние области, они начинают проявляться в самых различных обликах. Идеи, с помощью которых человеческий дух выступает в физическом мире, суть лишь отражения, тени этих зародыше-мысле-существ духовного мира.

Цели и задачи земных воплощений вырабатываются не на Земле, а в стране духов, подобно тому как план дома создается не на строительной площадке, а в кабинете архитектора. Задача «жизненного паломничества» человека заключается в том, чтобы быть вестником духовного мира, воплотить дух в телесном мире.

Теория познания

Р. Штайнер считал, что современная ему наука с помощью методов, разработанных для познания физического мира, не может перейти к познанию невидимых сверхфизических миров. Антропософия ставит задачу развития нового способа познания, она начинает процесс познания там, где кончает его наука.

Человек, стремящийся к антропософскому познанию, должен развить силы, дающие возможность проникновения в сверхфизические области. Эти силы находятся в каждом из людей и лишь нуждаются в пробуждении и развитии. Путь к познанию высших миров лежит через получение посвящения. Одним из его условий является чувство благоговения, которое человек способен испытывать по отношению к высшим истинам или людям, обладающим этими истинами. Приобретенное человеком чувство благоговения вызывает существенные перемены в его ауре. Вместе с этими изменениями раскрываются способности познания сверхфизического. Другим условием получения посвящения является ориентация человека на внутреннюю духовную жизнь. Внешний мир во всех своих явлениях исполнен божественной славы, но божественное надо сперва пережить в своей душе, чтобы затем найти его в окружающем.

Если получение посвящения является первым этапом на пути познания сверхфизических миров, то вторым его этапом является «обладание пустым бодрствующим сознанием». Только «пустое»

сознание открывает духовный мир, «который существует не на Земле, не в космическом пространстве, а вне времени и пространства и который при этом образует самую глубокую сущность нашего человеческого бытия»⁹.

Р. Штайнер полагает, что кроме высших форм познания человеку следует развивать общечеловеческие способности — мышление, чувства и волю. И высшие, и обычные формы познания можно развить с помощью метода медитации — наиболее совершенного инструмента познания, с помощью которого человек может познать высшие сверхфизические миры, их существа и силы.

3. АГНИ ЙОГА

Синкретические религиозно-философские воззрения развиты в Агни Йоге. Агни Йога, или Живая Этика, — это философско-этическое учение, направленное на раскрытие высших психических способностей человека с целью его внутреннего преображения и овладения космической энергией — Агни, стимулирования эволюции человека и человечества ко все более высоким формам космического бытия. Агни Йогой, или Йогой Космического Огня, учение называется потому, что ставит во главу угла овладение космической энергией, Живой Этикой — потому, что дает особые правила жизни и деятельности, цель которых — раскрытие внутренних способностей и сил организма.

Создательницей серии книг Живой Этики является **Е.И. Рерих** (Шапошникова) (1879 — 1955) — жена и соратница знаменитого русского художника Н.К. Рериха (1874 — 1947). Живая Этика продолжает традицию синтеза философии, науки, религии, культур Востока и Запада, начатого теософией. Синтез понимался Е.И. Рерих как один из основных принципов учения: «Один принцип несомненен при определении Агни Йоги — это принцип синтеза. Зажечь огни без «синтеза чаши» невозможно»¹⁰.

Тексты Агни Йоги, по утверждению их создателей, были даны тибетскими Махатмами, а авторы текстов явились лишь посредниками в передаче учений. Эти тексты, как повествует предание, были записаны методом «автоматического письма» в особом измененном состоянии сознания и, таким образом, имеют трансцендентальное, сверхчеловеческое происхождение.

*Структура и функции
текстов*

Язык текстов Живой Этики специфичен, отражает афористичность и образность, характерную для философской и культурной традиции Востока, да и само их содержание многослойно. Последователи Агни Йоги считают, что тексты Живой Этики расширяют сознание, очищают биопсихиче-

ское поле человека, и эта их функция неотделима от специфики языка, которым они написаны. В текстах Агни Йоги одинаково важны как вибрационный, ритмический компонент, так и смысловой, вербальный. Первый способствует формированию особых измененных состояний сознания, подобных тем, которые возникают при чтении мантр или дзэн-буддийских коанов, и ведет к особой интерпретации смыслового содержания. Акт чтения Живой Этики выступает актом «сопричастности Шамбале». Само «слово» в учении Живой Этики рассматривается как важнейшее средство «одуховления» и просветления человеческой жизни¹¹.

Текст Живой Этики подобен мозаике, каждый отдельный фрагмент которой является частью целого, проявляющегося только после того, как все или многие фрагменты попали в поле зрения. Эффект расширения сознания связан с панорамным видением целого, которое наступает в определенный момент чтения. Качественный скачок, происходящий после накопления определенного количества информации, воспринимается читателем как озарение. В этом одна из задач и специфическая сверхпрограмма текста.

Утверждают, что в силу сложности и большого объема текста полный охват его может быть произведен только структурами засознания — многомерной внутренней психики, так как целое ускользает от обычного вербально-логического мышления. Поэтому чтение текста выступает так же, как способ активизации высших структур бессознательной психики.

В текстах Живой Этики нет систематического, последовательного изложения теории. Читателю постоянно приходится проделывать внутреннюю работу достраивания текста по различным линиям — онтологической, гносеологической, психологической, этической.

Учение о высших мирах

В фундаменте учения Агни Йоги о мире лежит учение о духовном огне. «Тонкое изучение материи и атома приведет к заключению, что жизненная энергия есть не электричество, но Огонь... Материя утверждается как огненная субстанция, и каждый мыслящий дух не будет отрицать силу высшую, которая есть Огонь...»¹². Огонь рассматривается как источник всех материальных и духовных форм и явлений во Вселенной. Трансформация огненной субстанции рождает совокупность миров.

Учение Агни Йоги в структуре мира выделяет: 1) Человеческий земной мир; 2) Тонкий Мир; 3) Огненный Мир; 4) Высшие сферы. В обычной земной жизни человек не воспринимает высших миров. Только огненное сознание, общее всем Мирам, может свидетельствовать о дальних жизнях. Более того, Иерархия высших существ

оберегает человечество от распространения сведений о Тонком Мире «по бесполезному кругу»¹³.

Тонкий Мир населен разнообразными существами. Их общим свойством является отсутствие плотных физических тел. Среди них есть существа как низкого, так и высокого уровня развития. Материальный, земной мир рассматривается Агни Йогой как вторичный по отношению к Тонкому, духовному миру. «Каждый камень на планете создан мыслью»¹⁴, — утверждает книга «Аум».

Еще более высоким и совершенным является Огненный Мир. Это мир, состоящий из «субстанции огня», высшей психической энергии: «Мир Огненный так же наполнен, как и другие сферы. Так же существа разных эволюций, но огненных степеней, стекаются для сотрудничества. Если плотное состояние под влиянием хаоса почти не принимает сотрудничества, если Тонкий Мир принимает сотрудничество групповое, то Огненный Мир отличается сотрудничеством полным». Огненный Мир — первичный источник процессов и явлений как Тонкого, так и плотного земного мира. Все строится в Огненном Мире, затем опускается в тело тонкое; созданное на Земле лишь тень Огненного Мира.

Земной мир и высшие миры взаимопроникают друг в друга. Не только высшие миры питают Землю энергией; в свою очередь, человечество насыщает пространство своими эманациями и поддерживает их своей психической энергией. Состояние коллективной и индивидуальной психики человека оказывает влияние на всю совокупность миров, в том числе и физический. Каждое человеческое несовершенство духа отравляет также и физический мир, может вызвать землетрясения, бури и другие стихийные бедствия.

Учение об иерархии

Одним из краеугольных камней учения Агни Йоги является учение о космической иерархии. Иерархия Света пронизывает всю структуру мира, она представляет собой иерархию разумов на различных ступенях эволюционной лестницы. Иерархии, стоящие на высших ее ступенях, не сверхъестественны, они прошли длинный путь эволюционного развития, реализовали свою богочеловеческую сущность и теперь помогают выполнить эту задачу другим.

В критические периоды развития Земли, когда чистота истины утрачивается и многие следуют ложными путями, великие иерархии воплощаются на Земле и в новые исторические эпохи, на новых языках приносят людям утраченную истину. К числу таких воплощенных иерархов Живая Этика относит основателей религий, философских учений, общественных реформаторов.

Однако это не единственная форма работы космической иерархии. Процессы и явления плотного мира, как физического, так и

социального, зарождаются первоначально в Тонком Мире, а уже затем реализуются в плотной материи.

Местом обитания представителей иерархии — учителей человечества является легендарная Шамбала — твердыня света, географическое местонахождение которой в книгах Агни Йоги не указано.

Космической Иерархии Света противостоят силы хаоса и Иерархия Тьмы, цель которой — замедлить космическую эволюцию человечества, внести в нее дезинтеграцию. С ними Иерархия Света ведет упорную и самоотверженную борьбу. В проявленном мире развитие движется в противоположностях, Иерархия Света с необходимостью предполагает Иерархию Тьмы.

В Иерархии Тьмы есть силы, воплощенные на Земле: «черные ложи» Темной Иерархии раскинуты по всей планете и обычно размещаются в крупных городах. Назначение их — всячески вредить делам Иерархии Света и разлагать планету. Но еще более опасны темные существа, обитающие в низших слоях Тонкого Мира. Находясь в тонких телах, они «могут направить мысль на земных воплощенных», побудить их совершить преступления и грехи. Они могут вселиться в тела живущих на Земле. Тексты Агни Йоги говорят о близящейся окончательной битве сил Света и Тьмы.

Учение о человеке

Агни Йога считает человека продуктом длительного эволюционного развития, вобравшим в себя опыт человеческих воплощений на протяжении миллионов лет. Человек концентрирует в себе мощные энергии; энергия, которой обладает человечество, способна повлиять на процессы планетарного и космического масштаба: «Нужно не забыть, что энергия, получаемая человечеством, нужна для правильного движения планеты. Когда же эта энергия становится отравленной, она ослабляет оградительную сеть и тем нарушает равновесие многих светил»¹⁵.

Одним из главных законов человеческого существования является закон кармы. Агни Йога рассматривает карму как многомерный процесс, совокупность пересекающихся кармических линий. Карма рас, племен и личности, карма давняя и настоящая — все они образуют сложные клубки. Подчеркивая трудность изменения кармы, Агни Йога считает, что до известной степени ее можно регулировать. Человек, прошедший множество воплощений, содержит в глубинах своего духа огромную информацию, не осознавая этого. Наслоения наблюдений за многие жизни, сложенные в глубинах духа, образуют «спящую мудрость».

Дальнейшую эволюцию Земли Агни Йога рисует как двусторонний процесс взаимодействия Тонкого и плотного миров. Если люди минуют катастрофу, наступит время сближения двух Миров. По-

строение моста между Тонким и плотным мирами — первая задача человечества. Вторая задача, которая встанет после выполнения первой, — общение с дальними Мирами.

Этика

Агни Йога не случайно носит также название Живой Этики. Она уделяет большое внимание внутренней работе человека над собой, подробно рассматривает процесс самосовершенствования и восхождения ко все более высоким формам бытия и сознания. Самосовершенствование должно начинаться с отрешения от малых вредоносных привычек. Живая Этика указывает, от каких негативных качеств должен избавиться человек, чтобы достичь высших миров. Злоба, сомнение, недоверие, нетерпение, лень и прочие вдохновения Тьмы отделяют мир от Высших Сфер. Необходимо также изгнать из человеческого обихода хулу на ближнего и кощунство на высшее, ибо они порождают «черное пламя» и пожирают «светлую ауру». Еще одно препятствие на пути к высшим мирам — чувство собственности, а потому «опытом жизни и почитанием Иерархии» необходимо освободиться от этого чувства.

Важным аспектом этической теории Агни Йоги является утверждение в земной жизни общечеловеческих ценностей: существует многообразие в обычаях, верованиях и языках, но каждое культурное действие будет общим для всего человечества, а такое обобщение Мира есть первая ступень к преображению всей жизни. Выполнение этических принципов Агни Йоги рассматривается как магистральный путь духовной и физической эволюции человека и человечества, восхождения человека по ступеням космической иерархии.

4. ИНТЕГРАЛЬНАЯ ЙОГА

Интегральная Йога есть сложное синтетическое учение о всецельном преобразовании человека, превращении его в «гностическое существо», богочеловека с помощью методов Йоги. Создатель Интегральной Йоги — индийский мыслитель и поэт **Шри Ауробиндо Гхош** (1872 — 1950). После смерти основателя дело его продолжила **Мирра Ришар** (1878 — 1973), получившая имя Мать от Шри Ауробиндо, который видел в ней воплощение Божественной Матери. Дальнейшее развитие Интегральной Йоги осуществляют ученики и последователи Шри Ауробиндо и Матери во многих странах мира. В 1966 году Генеральная Конференция ЮНЕСКО приняла проект «Ауровиль», положивший начало строительству Ауровиля — города Ауробиндо в Пондишери (Индия). Хартия Ауровиля гласит, что он будет «местом практических и духовных исследований для воплощения в жизнь подлинного Человеческого Единства».

Философия Интегральной Йоги представляет собой синтез философских идей Востока и Запада, прошлого и настоящего.

Принцип интегрализма имеет в виду объединить древнейшие религиозно-философские идеи с современными научными взглядами. Существует три аспекта интегрализма Йоги Шри Ауробиндо. Первый связан с тем, что она объединяет и синтезирует множество форм Йоги, эзотерических учений и научных теорий. Второй заключается в том, что она делает попытку внести Йогу в жизнь человека, объединить Йогу и жизнь. Третий состоит в том, что в синтезированной Йоге, — как полагает ее создатель, — «все силы в человеке будут объединены и включены в превращающее средство»¹⁶.

Интегральная Йога оперирует синтетической терминологией, включающей индийские, древнегреческие и европейские понятия. Базовые термины имеют санскритское происхождение и восходят к ведической философии. При этом Интегральная Йога делает попытку наполнить элементами науки традиционные категории ведической философии. Шри Ауробиндо пишет, что в основе всего существующего лежит абсолютная реальность — Брахман. Брахман есть Абсолют, трансцендентальное Сверхкосмическое бытие, служащее опорой космоса, Космическое Я, подпиральное все существующее. Абсолют, Пара-Брахман — это субстанция мира. Единое генетическое начало мира существует в триединстве Сат (бытия), Чит (знания), Анады (блаженства). Раскрывая сущность категории «Брахман», мыслитель применяет для его характеристики понятия «Атман» (первичное сознание), «Ишвара» (Всевышний Бог), «Пуруша» (познающий, созерцатель). В понимании Брахмана в Интегральной Йоге есть существенная специфика, связанная с применением для его характеристики идей эволюционизма.

Сущность развития мира составляют два взаимосвязанных и взаимообусловленных процесса инволюции и эволюции мирового генетического начала, Мирового Разума. Инволюция есть «процесс самоограничения Силы Сознания», процесс уплотнения, которым сила Вселенского Сознания «завертывает» себя. При этом она проходит через последовательные стадии, пока не примет вид «плотного Космического Несознания». Эволюция есть противоположно направленный процесс, в котором «Сила Сознания снова появляется, выходя постепенно из видимого Космического Несознания». Из Несознания-Хаоса была организована материя «путем скрытой в нем Силы Сознания». Сила Сознания побуждает материю к эволюции. Так возникает жизнь и «живущие физические существа» — животные и растения. Теория инволюции и эволюции является в Интегральной Йоге базовой концепцией, позволяющей обосновать идею спиритуализации материи, перестройки физиче-

ского существа человека и последующей сверхразумной трансмутации человеческого существования.

Цель человеческого существования — проявить Всевышнее присутствие. Это длительный процесс, уникальный и характерный лишь для Земли. «Этот земной мир в центре всех звезд и всех миров был сформирован, чтобы стать символом Вселенной и быть точкой сосредоточения работы по святому преобразованию материи»¹⁷. Шри Ауробиндо подчеркивает уникальность и ценность земного мира, земная жизнь есть наиболее удобный и быстрый путь осознания Всевышнего.

Концепция самореализации

Большинство существовавших и существующих форм Йоги связано со сложившейся еще в глубокой древности практикой поднятия первичной космической энергии в человеке Кундалины Шакти, заключенной в основании позвоночного столба — центре Муладхара-чакра по центральному спинномозговому каналу — Сушумне. По мере достижения восходящим потоком энергии чакр (центров биопсихического поля), лежащих вдоль Сушумны, практикующий Йогу получает различные Сиддхи (сверхспособности). Процесс этот является сложным, многоступенчатым, продолжается многие годы и предполагает существование особых эзотерических знаний и методик. Как правило он осуществляется под руководством посвященного учителя. По достижении восходящим потоком энергии Сахасрары (тысячелепесткового лотоса мозга), йог входит в Самадхи — особое сверхсостояние психики, когда индивидуальное я растворяется в Мировом Духе. Самадхи считается большинством форм Йоги конечным итогом и целью йогической практики.

Шри Ауробиндо Гхош разработал иную концепцию самореализации в Йоге. В качестве основного инструмента Йоги он использует медитацию, в ходе которой космическая энергия Шакти начинает мягкое и ненасильственное нисхождение по Сушумне (центральному спинномозговому каналу). По достижении нисходящей Шакти нижнего центра биопсихического поля Муладхары, первичная космическая энергия, заключенная в нем, легко и быстро поднимается по Сушумне, и практикующий Йогу достигает Самадхи.

Однако, достижение Самадхи в Интегральной Йоге не является конечным итогом. «Эта Йога начинается там, где кончили старые Йоги»¹⁸. Используя энергию Самадхи, йог осуществляет новое нисхождение по Сушумне, в процессе которого происходит трансмутация человеческого тела, его преображение. Итогом этой практики должно стать полное преобразование человека, который обретет бессмертное тело и богочеловеческий статус.

Развивая новую концепцию самореализации, Шри Ауробиндо делает попытку синтезировать ее с научными методами. От науки он берет опытный метод познания, применяя его к йогической и спиритуальной практике. Сравнивая методы Йоги и науки, он пишет, что «йогические методы также созданы на основе знания, развитого и подтвержденного правильно поставленным экспериментом, анализом практики и повторяющимся результатом»¹⁹. Все основные йогические практики переосмысливаются Интегральной Йогой под этим углом зрения. Однако, как подчеркивает сам Шри Ауробиндо, опытное познание в Интегральной Йоге является только вступлением к сверхчувственному, сверхумственному пониманию трансцендентного.

Учение о сознании

Интегральная Йога рассматривает человеческую психику как многослойное образование имеющее сложную структуру. Прежде всего выделяются внешнее и внутреннее сознание. Внешнее сознание имеет «поверхностное физическое, виталическое и умственное проявления». Но за этим внешним проявлением сознания в человеке существует «намного более великое, глубокое и сильное внутреннее сознание». Внутреннее сознание многослойно и имеет три основных области: подсознание — «нев्यраженное, нерасчлененное, невнятное сознание», наследие животной эволюции; засознание, которое «вмещает за наружным умом внутренний ум, более глубокий, обширный и эффективный», чем наружный; сверхразум — невербальное надлогическое сознание, не имеющее аналогов во внешнем сознании, эволюционное будущее человека²⁰.

В настоящее время человек пользуется только внешней зоной сознания. Это «пробужденное активное сознание», но оно охватывает лишь незначительную часть психики. Одна из основных целей Интегральной Йоги — расширить человеческое сознание, осуществить восхождение к высшим планам сознания, а затем низвести Сверхразумный план в земное бытие.

Шри Ауробиндо выстраивает иерархию восходящих планов сознания от обычного человеческого рассудка к Сверхразуму. Первым шагом является подъем из обычного человеческого рассудка в Возвышенный ум. Это «светящийся ум-мысль, ум духа, рождающий концептуальное знание». Здесь нет «логических движений», отношения идеи с идеей, правды с правдой не установлены посредством логики²¹. Следующая ступень — Озаренный ум. Озаренный ум работает не посредством мысли, а посредством видения. Еще более высокая ступень — Интуитивный ум. Шри Ауробиндо определяет интуицию как «мощь сознания, более близко и тесно находящегося к первоначальному знанию». Это «непосредственное сознание», результат «проникающего и обнаруживающего соприкосновения».

Следующий шаг восхождения поднимает к Надразуму, который «есть сила космического сознания, первоисточник глобального знания». Однако, в земной эволюции нисхождение Надразума еще не дает полной трансформации Несознания. Полная трансформация может быть достигнута «только путем опускания Сверхразума в земную структуру»²².

На этой основе будет достигнута супраментализация земного бытия. Новый сверхразумный человек обретет бессмертие и установит божественную жизнь на Земле. «Гностическое сверхчеловечество — следующая отдаленная триумфальная победа, которая будет завоевана духом, спускающимся в земную натуру»²³. Это будет новая совершенная коллективная жизнь «гностических индивидуальностей», образующих новый вид существ. Контуры будущего мира Шри Ауробиндо рисует в самых общих чертах, отмечая, что «единственным правилом гностической жизни будет самовыражение духа, воли Всевышнего бытия»²⁴.

Раздел четвертый

СВОБОДОМЫСЛИЕ В ИСТОРИИ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Глава XVIII

СВОБОДОМЫСЛИЕ КАК ЯВЛЕНИЕ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

В ходе истории развивалась своеобразная, весьма богатая проявлениями, оттенками форма духовной культуры — свободомыслие в отношении религии. Это широкое духовное течение, исходным пунктом которого является признание права разума на критическое рассмотрение религии и свободное исследование окружающего мира. Это право могло осуществляться стихийно, несознательно, но могло отстаиваться сознательно и воплощаться в теоретической форме.

Возникновение и постепенное развитие свободомыслия — процесс закономерный. Объективными факторами, воспроизводящими свободомыслие, являются неуклонный рост производства, ведущий к успешному освоению мира человеком, возрастание активности людей в ходе исторического развития, повышение уровня духовной культуры человечества. Свободомыслие — органичный продукт развития естественных и гуманитарных наук, образования, совершенствования искусства и нравственности. Критические настроения в отношении религии усиливались в периоды динамичного развития общества, расцвета политической и культурной жизни, в периоды готовящихся серьезных перемен в обществе.

Общей тенденцией духовной культуры было расширение сферы свободомыслия и его влияния на общество, хотя этот процесс не был прямолинейным: история знает периоды не только подъема свободомыслия, но и его спада. Во многом степень интенсивности

и распространенности свободомыслия зависит от уровня социальной свободы. Свободомыслие отражало стремление прорвать кольцо внешней и внутренней духовной несвободы, было условием и вместе с тем результатом вызревания и развития реальной свободы. Критический пересмотр господствующей религиозной концепции, как правило, был связан с объективной необходимостью более адекватного отражения существующих условий, производства новых идей, преодоления препятствий для свободного социального и культурного творчества. Появление и распространение в эпоху господства религии сект, ересей, антирелигиозного вольнодумства, атеизма и т. д. расширяло сферу несогласия с установлением религиозной монополии в духовной жизни общества.

*Связь свободомыслия
с познанием природы,
общества и человека*

Свободомыслие опирается на способность человека реалистически воспринимать те или иные стороны окружающего мира. Исследования этнографов и историков показывают, что наивно-реалистические взгляды на мир зародились уже на ранних этапах развития общества. Постепенно накапливались положительные знания о природе, о человеческом теле и способах его врачевания, о психической деятельности человека. Наивный реализм, здравый смысл были основой первых попыток внерелигиозного подхода к традиционным верованиям. В дальнейшем развитие свободомыслия во многом обуславливалось прогрессом в области философии, науки, образования и т. д.

Накопление знаний о мире приводило в те или иные периоды жизни человечества к духовным революциям, в процессе которых появлялись и укреплялись новаторские формы духовной деятельности. Первой такой революцией было появление философских учений древности, начавших вытеснять мифологическое мышление. Философская революция в древнем мире позволила впервые в истории человечества поставить вопрос о природе религии и критически ее осмыслить. В период длительного господства религии в Средние века процесс познания, начиная с небесных тел и кончая историей общества, внутренним миром человека, не прекращался. Но, пожалуй, наиболее глубокой революцией в мышлении, во взгляде на мир в целом стало развитие знаний в области механики, математики, астрономии, географии, истории, социологии и других наук в XVII — XX вв.

Связь свободомыслия с процессом познания выражается не только в том, что оно питается, обогащается добытыми человечеством положительными знаниями, но и в том, что оно содействует их развитию. Формируя на протяжении веков в противовес догма-

тическому критический стиль мышления, свободомыслие содействовало разрушению стереотипов в сознании.

*Проявления свободомыслия
в отношении религии*

Свободомыслие в отношении религии проявляется в многообразных формах. Они имеют разную степень последовательности, разные цели, социальные основания, нравственное содержание. Критика религии осуществлялась в явных и скрытых, аргументированных и неаргументированных, безрелигиозных и несвободных от религиозных наслоений формах, выражалась в переоценке традиционных религиозных представлений, безразличии к ним, в критике с позиций здравого смысла, общественной практики, науки, философии и т. д. Разновидности свободомыслия — богоборчество, скептицизм, антиклерикализм, индифферентизм, нигилизм, гуманизм, пантеизм, деизм, атеизм и т. д. Они занимают разное место в духовной жизни общества и играют неодинаковую роль в процессе его эволюции.

Богоборчество — самая ранняя и самая слабая форма критики религиозных представлений. Богоборец испытывает чувство протеста против Бога, создавшего мир, который представляется богоборцу жестоким, несправедливым. Богоборческие настроения вызываются осознанием социальной несправедливости, отчаянием, внезапным горем, неудовлетворенностью личной судьбой. Проявления богоборчества разнообразны: от робкого упрека в адрес Бога до яростного «хуления» его. Земные бедствия кажутся богоборцу несоместимыми с идеей высшего блага, Бог представляется существом злым и несправедливым. Переосмысливается одно из основных понятий иудео-христианской традиции — о первородном грехе. «Вина» человека, вызванная первородным грехом, в сознании богоборца выступает как вина самого Бога. Богоборческие настроения нередко связаны и с переоценкой таких черт религиозного нравственного идеала, как смирение, безропотность, принятие страданий как блага, отворающего врата в райские сады, и т. д.

Накапливаясь в культурной традиции, богоборческие идеи оказывали сильное влияние на общественное сознание. Идеи богоборчества в последние столетия использовались деятелями культуры: не будучи сами богоборцами, они представляли фигуру богоборца в качестве символа свободы, борьбы против всякой тирании. Такая трактовка богоборчества противостояла официальной церковной линии осуждения его. Образы богоборцев в искусстве и литературе, как правило, служат возвышению гордой и сильной личности, отважившейся на поединок с Богом или богами. В этом отношении повезло мифу о Прометее: Гердер, Гете, Байрон, Лист, Скрябин и другие представляли Прометея как борца против тирании, претерпевшего мучения во имя благородной идеи. Но не всегда богобор-

ческие идеи использовались как символы борьбы за свободу. Ницше-ский богоборец Заратустра утверждает право личности на своеволие, презрение к общечеловеческой морали.

Скептицизм (греч. skeptikos — рассматривающий, исследующий) — сомнение в истинности религии или отдельных ее положений — проявляется в культуре любого периода, начиная с разложения первобытного общества. Сомнение как методологический принцип познания — одно из орудий постижения истины. Скептицизм обнаруживается не только в философии, но может проявляться у поэта, художника, естествоиспытателя, ученого гуманитария, простого труженика. Он исподволь подтачивает авторитаризм и догматизм сознания, способствует возникновению более обоснованных форм критики религии.

Критика религии с позиций скептицизма обнаруживается уже в культуре древнего общества. На Востоке — в Египте, Вавилоне, Палестине — она выступает как сомнение в существовании загробного мира, в действительности религиозных обрядов; в Древней Греции драматурги, софисты, философы подвергают сомнению значимость мифологии. В Средние века скептицизм проявляется в фольклоре, ересях, художественной литературе, в философии. В трудах отдельных философов-скептиков или агностиков Нового времени исследовались истоки религии — речь идет прежде всего о **П. Бейле** (1647 — 1706) и **Д. Юме** (1711 — 1776). Критики религии ныне во многом опираются на наследие Д. Юма. В наши дни скептицизм в отношении религии является одной из примечательных характеристик обыденного сознания.

Антиклерикализм (лат. anti — против, clericalis — церковный) — идейное и социальное движение, направленное против притязаний церкви и духовенства на господство в обществе. По своей направленности и результатам антиклерикализм неоднозначен, он может быть светским и религиозным. Светский характер антиклерикализма не гарантирует его прогрессивности; примером может служить борьба Бисмарка против католической церкви в Германии в XIX в. или же борьба против церкви и духовенства в нашей стране в 20 — 30-е годы. В Средние же века религиозный антиклерикализм сыграл положительную роль. Антиклерикальные крестьянские движения преследовали прежде всего экономические цели, хотя получали религиозное обоснование. Обличения социальной политики церкви расшатывали представления о незыблемости порядков, поддерживаемых духовенством, вели к сомнениям в верности церковного учения. Осуждение пороков служителей церкви, особенно монашества, — явление обычное для Средневековья и Нового времени. Светское обоснование антиклерикализм получает начиная с эпохи Возрождения. В Новое время борьба с клерикализмом, как правило, связана с идеей веротерпимости, свободы совести. Ныне антиклерикализм

играет заметную роль во всемирном движении свободомыслящих, выступающих против попыток религиозных организаций установить монополию на духовную жизнь — на образование, моральные предписания, трактовку социальных процессов и т. д.

Индифферентизм (лат. *indifferens* — безразличный) — безразличие, равнодушие к религии или к ее существенным идеям. В века господства религии в обществе безразличие к религии далеко не всегда означало отсутствие духовности и мировоззренческую индифферентность. Об этом свидетельствуют произведения, свободные от обращения к богам, ставящие в центр внимания человека и его творческую деятельность. Безрелигиозный подход к миру и человеку в духовной культуре Средневековья нередко заключал в себе протест против религиозной трактовки мира.

Есть еще одна форма критики религии — *нигилизм*. Это бунт против религии с позиций эгоистического индивида, считающего, что ему «все позволено», это отрицание религии, не связанное с положительными идеалами. На обыденном уровне он выражается в бездуховности, попрании морали, прагматическом отношении к жизни и людям, на теоретическом — опирается на философские учения волюнтаристского толка. Нигилизм воюет с религией во имя утверждения анархистского своеволия, во имя «сильной личности», беззащитно попирающей ценности «серой массы». Такая позиция выражена в работе **М. Штирнера** (1806 — 1856) «Единственный и его собственность». Выпады против религии, связанные с провозглашением сугубого индивидуализма и эгоизма, были направлены на отбрасывание любых духовных ценностей общества. Нигилистические моменты содержатся и в творчестве Ницше, презиравшего моральные ценности «маленьких людей», уделом которых является религия «слабых» — христианство. Критика религии, включенная в контекст антигуманной доктрины тотального отрицания, бесплодна.

Пантеизм и деизм оппонируют теизму, соотношение теизма, пантеизма и деизма можно представить так: для теизма Бог и трансцендентен, и имманентен миру (этого рода имманентность выражается в божественном провидении), для пантеизма — имманентен, для деизма — трансцендентен. Если теизм представляет Бога как персонифицированное существо, личность, то для деизма и ряда форм пантеизма Бог как личность не существует. Внутри пантеизма и деизма существуют оттенки.

Пантеизм (греч. *pan* — все, *theos* — бог) сближает Бога и мир, признает их единство, вплоть до тождества. Истоком пантеизма является учение стоиков и неоплатоников. Наиболее распространенной разновидностью пантеизма в Средние века был пантеизм мистический: природа и человеческие души растворяются в Боге. На мистический пантеизм опирались средневековые ереси. Другой разновидностью пантеизма является пантеизм натуралистический,

сливающий природу и Бога в единое целое, в единую субстанцию. Устраняется идея первичности Бога по отношению к природе, Бог растворяется в природе, рассматривается как безличный дух, внутренне присущий природе. Такой взгляд характерен для ряда философов эпохи Возрождения и Нового времени. С пантеизмом связаны положения о несотворенности мира Богом во времени (антикреационизм), о бесконечности Вселенной, о естественной закономерности в природе.

Деизм (лат. *deus* — бог) дает иную трактовку Бога: это некий безличный разум, перводвижитель, находящийся вне природы. Дав толчок, движение, законы миру (одни деисты считали, что материя сотворена была Богом, другие полагали ее несотворенной), Бог не оказывает с того момента никакого воздействия на земные дела, будь то природа или человек. Мир развивается по строгим законам, которые познаваемы человеческим разумом. Человек не зависит от божьей воли, он обладает правом на самостоятельность и активность. Деизм появляется уже в Средние века, но наивысший его расцвет приходится на XVII — XVIII вв. в связи с развитием механики, которая как бы подтверждала наличие первотолчка, двинувшего механизм Вселенной. Деистическая позиция позволяла отказаться от идей Божественного Откровения, провидения, чуда, от религиозной догматики и обрядности; деисты выступали за веротерпимость и свободу совести.

Свободомыслие в отношении религии может выступать и в форме *натурализма* (лат. *naturalis* — естественный). Хотя натурализм как философское направление оформился в США в 20 — 40-е годы XX в., он имеет давние традиции. Натурализм исходит из признания того, что существует лишь природа, представляющая собою всеохватывающее бытие; он выступает против супранатуралистических представлений, признающих нечто сверхприродное. С позиций натурализма, человек и общество — часть природы, неотделимая от нее. Природа, общество и человек познаются естественными средствами; не случайно натурализм в каждый исторический период опирался на естественнонаучные знания своего времени. Натурализм неоднороден, к натуралистам относят стихийных, естественнонаучных, механических, вульгарных материалистов, мыслителей, наделяющих природу одушевленностью (гилосоисты, панпсихисты). Представлениями о некоей внеисторической «природе человека» питались просветительские концепции XVII — XVIII вв. Среди них концепции «естественного человека», «естественного общества», «естественной морали» и т. д.

Формой свободомыслия по отношению к религии является также *атеизм* (греч. *a* — отрицат. частица и *theos* — бог, букв. «безбожие»). Атеизм — это сторона мировоззрения, совокупность взглядов, характеризующихся неприятием религиозных представлений

о мире. Атеистические идеи находили выражение в искусстве, художественной литературе, народном творчестве, в научных, этических, философских и других сочинениях. Эти идеи и тенденции в определенные эпохи систематизировались и обобщались в теоретическом атеизме, содержащем концептуальное обоснование критики религии. Атеистические учения не равноценны по глубине, последовательности, уровню разработки проблем. Вульгарный атеизм, например, может в чем-то смыкаться с религиозным нигилизмом.

Атеизм существовал не во все исторические эпохи. Например, в эпоху феодализма, когда богословские представления были возведены в ранг абсолютных и непререкаемых, возможности для конструирования атеистической системы взглядов не было. Атеистические воззрения включали в себя сходные элементы, такие, например, как идеи естественного происхождения различных явлений, неистинности религиозной картины мира, несотворенности природы и человека, веротерпимости и др. Конкретное же содержание идей могло меняться. В отличие от теоретического стихийный атеизм существовал в более широких хронологических рамках. Он присущ части людей, занятых в материальном производстве, а также многим людям, осуществляющим разного рода духовную деятельность: естествоиспытателям, политическим деятелям, писателям, художникам. Стихийный атеизм — это признание самодостаточности природы и человека. Проявления его также разнообразны: от интуитивных догадок до убежденности, подкрепленной практикой жизни и знаниями из разных областей культуры.

Свободомыслие находило выражение в *светском гуманизме* (лат. *humanus* — человеческий, человечный), представляющем собой течение в культуре разных исторических эпох, главной чертой которого является защита достоинства человеческой личности, ее права на счастливую жизнь на земле, на свободное развитие, в том числе духовное. Идея достоинства свободной, независимой личности, создающей ценности культуры, нашла свое выражение уже в культуре древнего мира, в частности в Древней Греции. Гуманистические идеи не исчезли и в Средние века, они воплотились в учениях, отказавшихся от идеи изначальной и фатальной греховности человека, направленных против религиозного аскетизма, религиозной нетерпимости, за установление согласия между людьми независимо от их вероисповедания. В эпоху Возрождения гуманистические идеи были приведены в стройную систему, человек был поставлен в центр мира, провозглашалось его право на земное счастье. Он рассматривался как высшее существо во Вселенной, способное к безграничному развитию своих творческих способностей, неповторимое, обладающее самостоятельной ценностью. Эта

духовная традиция была воспринята и обоснована последующими поколениями свободомыслящих.

Философское осмысление религии является одним из путей самопознания человечества. Признание религии, вплетенной в самые разные стороны социальной и духовной жизни человечества, творением самого человека, общества открывает возможность проникновения в глубины внутреннего мира личности и общества, в котором она существует.

Не все проявления свободомыслия были благотворными для развития культуры. Критериями благотворности тех или иных проявлений свободомыслия являются гуманистическая направленность, духовное раскрепощение человека, способствующее возрастанию его творческой деятельности, развитие способности критического осмысления действительности, преодоление авторитаризма и догматизма, содействие нравственному совершенствованию человека и общества.

Глава XIX

СВОБОДОМЫСЛИЕ В ДРЕВНЕМ МИРЕ

Зарождение свободомыслия

Элементы свободомыслия, как говорят этнографы, возникают уже на стадии разложения первобытно-общинного строя. Этнографы встречались с эскимосами, которые не верили в духов, отрицали могущество шаманов. Видимо, такие взгляды были единичными и являлись следствием осознания своей собственной силы, ловкости и бесстрашия, а также обнаружения того, что мистические силы не оказывают воздействия на трудовые процессы.

С возникновением классового общества, с появлением людей умственного труда, по мере развития культуры свободомыслие проявляется чаще, захватывая и демократические, и элитарные слои общества. Оно присуще всем народам древнего мира, хотя развивалось неравномерно. Так, в крупных рабовладельческих деспотиях Древнего Востока (Египет, Вавилон), где фараон или царь обладали правом распорядиться жизнью человека, а жрецы выделились в отдельную касту и имели большую власть, свободомыслие пробиравалось в духовную жизнь народа с трудом. Наиболее яркие проявления свободомыслия мы находим в Древней Греции и Риме. Благоприятные климатические и географические условия давали возможность человеку здесь чувствовать себя более независимым от природных стихий. Для древнегреческих городов-полисов было характерно демократическое устройство общества; свободных гражд-

дан здесь было больше, чем рабов, и они могли участвовать в управлении государством. Многие афинские граждане были грамотными. Жречество как особое сословие не сформировалось, ритуалы выполняли граждане, теология не была разработанной. Никто не был обязан верить в то, что говорили о богах и героях Гомер и Гесиод, хотя обрядовая сторона религии играла значительную роль, а страх перед богами и загробной жизнью был присущ любому верующему греку или римлянину. В отличие от Египта или Вавилона в Греции и Риме развивалось философское учение, послужившее импульсом для критического осмысления религии.

При всем своеобразии регионов древнего мира в духовной культуре населявших их народов содержались элементы богоборчества, скептицизма, безрелигиозного восприятия мира и человека.

*Богоборчество
и скептицизм в культуре
древнего мира*

Богоборческие идеи нашли отражение во многих литературных памятниках древнего мира. В древнекитайской «Книге песен» («Ши-цзин», XI — VI вв. до н. э.) сохранился богатый материал, свидетельствующий о том, что рабы проклинали божество — «Верховного императора»: «Почему Верховное небо так несправедливо? Почему оно так жестоко? Почему оно творит такое зло? Почему оно лишило нас полной возможности жить?»¹. Представления богоборцев отражены в Библии. Так, в Книге Иова сомнения в справедливости Бога возникают из-за великих страданий, выпавших на долю Иова. Почему страдает невинный человек, почему угнетены бедняки, вдовы и сироты, а богатые насильники процветают, почему вообще существует зло в мире, если Бог считается благим?

Настроения богоборчества обнаруживаются и в древнегреческой культуре. **Еврипид** (ок. 480 — 406 до н. э.) написал драму «Вакханки», в которой царь Фив борется с богом Дионисом. **Эсхил** (ок. 525 — 456 до н. э.) в драме «Прикованный Прометей» использует миф о титане Прометее, пожалевшем людей, которых хотел уничтожить Зевс. Прометей похитил у Гефеста огонь для людей, научил их счету, чтению, письму, искусствам, дал им знания. За нарушение воли Зевса Прометей наказан, он жестоко страдает. Но богоборец Прометей предрекает падение Зевса и выражает свое отношение к богам: «Я ненавижу всех богов: они мне за добро мучением воздали»².

Религиозные представления подвергаются сомнениям и в памятниках Древнего Египта, например, «Песне арфиста» и в «Беседе разочарованного со своим духом» (XXII — XXI вв. до н. э.). В этот период обнаруживается столкновение с традиционными верованиями: бесцельны усилия людей по соблюдению заупокойного культа; гробницы разрушаются, расхищается их содержимое. Здесь впервые выражено сомнение в загробном существовании: «Никто не прихо-

дит оттуда... чтобы рассказать о их пребывании». То же настроение в «Беседе...»: разочарованный стремится к самоубийству, но дух отговаривает его: «Если вспомнишь ты о погребении — это вызывание слез, это огорчение людей... Не выйдешь ты больше наружу, чтобы увидеть солнце!»³

Скептицизм нередко перерастал в прямое отрицание религии. В Индии в VI в. до н. э. появилось несколько философских школ, среди них — локаята (санскр. «лока» — мир, мирские дела). Воззрения локаятиков сохранились в сочинениях их идейных противников. Локаятики отвергли брахманистские идеи кармы и нирваны, сняли священный ореол с Вед, считая, что Веды «страдают пороками — лживостью, противоречивостью, многословием».

*Знания о мире и человеке,
мифология и философия*

В мифологии древнего мира реальные знания о способах врачевания, о свойствах растений и животных, о других племенах и странах соединялись с заблуждениями.

Ко времени возникновения философии в Индии и Китае были уже накоплены знания в области математики, астрономии, химии, достигнут высокий уровень медицинских знаний. В Древней Греции появилась математика, не ставившая перед собой чисто утилитарных задач (школа Пифагора). В конце VI в. до н. э. была выдвинута идея сферичности Земли. Внерелигиозными были знания об обществе. Именно в Греции возникла история как самостоятельная отрасль знания, в качестве таковой она развивалась и в Древнем Риме. Греческие и римские историки — **Фукидид** (ок. 460 — 400 до н. э.), **Тит Ливий** (59 до н. э.— 17 н. э.) — представили историю как развертывающийся процесс, не зависящий от богов: события, их результаты обусловлены человеческими действиями и характерами. Возникла и архитектура как особая наука. Римский историк и инженер Витрувий (I в. до н. э.) написал «Десять книг об архитектуре», где архитектура представлена как научный синтез искусства и техники.

Все эти области знания благотворно влияли на философскую мысль, которая ставила проблемы бытия, познания, человека, религии и решала их вне мифологии, хотя могла и сохранять кое-какие элементы мифологического мышления. Философские учения в древности содержали в себе комплекс конкретных знаний о природе и человеке. С VI в. до н. э. союз конкретных знаний и философии начинает преодолевать мифологическое сознание.

Античная философия явила миру образцы раскованного, творческого подхода к проблемам бытия и познания. Многообразны суждения древних мыслителей о первооснове явлений природы: вода, воздух, стихии, нус, апейрон, огонь, атомы, идея. Философы разных направлений — Демокрит, Сократ, Лукреций и др.— сво-

бодно рассуждали о природе вещей и человеке, основываясь на совокупности знаний о мире. По мере развития философской мысли происходит еще одно событие: она стремится освободить внутренний мир человека от страха перед богами и потусторонним миром, размышляет о причинах и роли религии в обществе.

*Критика учения о богах
с позиций здравого смысла*

У тех, кто задумывался над вопросом о природе представлений о богах, возникало недоумение по поводу несоответствия этих представлений многочисленным фактам

реальной жизни.

Сохранились сведения о **Диагоре** (V в. до н. э.), в веселых шутках которого содержалась изрядная доля сомнения в религиозном учении. Когда он прибыл в Самофракию, его друг обратил внимание на то, что в храме много табличек с надписями, пожертвованных людьми, спасшимися от кораблекрушения. «Так-то оно так,— ответил Диагор,— только здесь нет изображений тех, чьи корабли буря потопила и они сами погибли в море»⁴. Были у древних греков и другие соображения: «Если бы боги действительно пеклись о роде человеческом, то они должны были бы сделать всех людей добрыми или, по меньшей мере, особенно опекать добрых»⁵.

Раскрывалась и логическая противоречивость мифологии: если, согласно греческим мифам, боги рождались, то они должны и умирать подобно людям, но, согласно мифам, они бессмертны; боги в мифах предстают как подчиненные друг другу, а это не соответствует представлению об их всемогуществе, и т. д. Греческий философ-скептик **Карнеад из Кирены** (214 — 129 до н. э.) выступал против телеологического доказательства бытия бога, указывая на несовершенство мира и жизни. Вот одно из рассуждений Карнеада: если боги существуют, то они живые существа, значит, у них должны быть чувства, а если это так, то они должны ощущать не только сладкое, но и горькое; в таком случае бог будет восприимчив к беспокойству, к изменению в худшее, значит, он тленен, следовательно, он не бог⁶.

Весьма многообразны проявления критики религии с позиций здравого смысла в Индии и Китае. Древнекитайский философ Ван Чун (27 — ок. 100), выступавший не только против обожествления Конфуция, но и против обожествления неба, задавался вопросом: если небо обладает сознанием и может высказывать порицание правителю, «сбившемуся с правильного пути и отказавшемуся от добродетели», почему оно заранее не выбирает правителя, не совершающего ошибок?⁷ Локаятики спрашивали: если попадает на небо животное, принесенное в жертву, то почему приносящий жертву не предложит вместо него своего отца? Если тело становится прахом, как оно может вновь возродиться? «Нет воздаяния ни за

добродетельное поведение, ни за порочное», полагали они, «не существует ни бога, ни освобождения, ни *дхармы*, ни *не-дхармы*»⁸.

*О причинах
возникновения религии*

В сочинениях целого ряда философов древности мы обнаруживаем первые попытки постичь сущность религии, ее причины, характер ее влияния на человека.

Одним из первых поставил вопрос об источнике веры в богов **Ксенофан из Колофона** (VI в. до н. э.). Согласно философу, источник веры в богов — сами люди, они творят богов по своему образу и подобию: «...эфиопы пишут своих богов черными и с приплюснутыми носами, фракийцы — рыжими и голубоглазыми, мидяне и персы — также подобными себе, египтяне также изображают их по собственному образу»⁹.

Философы античности создали широкий спектр самых разных идей о происхождении религии. Софист **Продик из Кеоса** (V в. до н. э.) полагал, что боги — олицетворение полезного: «Солнце, Луну, реки, источники и вообще все полезное для нашей жизни древние наименовали богами за пользу, получаемую от них, как, например, египтяне Нил»¹⁰. Некоторые мыслители считали веру в богов результатом обмана со стороны государственных мужей. **Критий** (V в. до н. э.) выдвинул следующую версию. Было время, когда жизнь человека покорялась только грубой силе. Затем в обществе ввели карательные законы против преступников, но они совершали насилие тайно. Тогда один изобретательный человек стал уверять, что существует божество, которое все видит, слышит, за всем наблюдает. **Эвгемер** из Мессены (IV в. до н. э.) выдвигает гипотезу: боги — это люди доисторических времен, которые выделялись умом и силой¹¹.

Суждения о происхождении религии **Демокрита из Абдеры** (ок. 470 или 460 до н. э. — умер в глубокой старости) связаны с его философским учением. В его учении нет веры в божественное провидение, во всемогущество богов. Он допускал существование богов, но считал, что это не что иное, как естественные стихии, состоящие, как и все в мире, из атомов. Из атомов же, по Демокриту, состоит и душа человека. Когда человек умирает, ослабевшее тело не может их удержать, и они рассеиваются в воздухе, душа смертна. Тем самым преодолевался страх перед смертью: ведь по поверьям древних греков, посмертное существование в Аиде не сулит человеку ничего хорошего.

Демокрит объяснял веру в богов страхом перед неподвластными человеку силами природы, непониманием этих сил: люди «пришли к представлению о богах, исходя из непонятных явлений, происходящих в мире... Первобытные люди, наблюдая небесные явления, как, например, громы, молнии, перуны и встречи звезд, затмения солнца и луны, приходили в ужас, думая, что причиной этому —

боги»¹². О страхе перед непонятными явлениями природы как причине веры в богов говорил и **Эпикур** (341 — 270 до н. э.), добавив, что эта вера основывается и на страхе перед смертью.

Марк Туллий Цицерон (106 — 43 до н. э.), излагая разные учения о богах, как религиозные, так и нерелигиозные, приводит суждения одного из персонажей; после длительного рассмотрения доводов за и против бытия богов он заключает: «Порой начинает казаться, будто вовсе нет никаких богов»¹³.

Основные положения античной философии о религии обобщил последователь Эпикура **Тит Лукреций Кар** (99 — 55 до н. э.). Цель его поэмы «О природе вещей» — освободить людей от гнева религиозных суеверий, поскольку он видит в них страшное зло для человечества. Лукреций пишет о «лике ужасном религии», которая повергает смертных долу, рождает нечестивые и преступные деяния. Так, вожди греков для ниспослания судам счастливого выхода в море пролили руками отца на жертвеннике кровь Ифигении. Кроме того, религия отравляет душу страхом перед загробным миром. Лукреций доказывает, что в религии отражается земная жизнь, но отражается она в искаженном свете. Религия — это вымысел; «все это вымыслы, Меммий» — и то, что боги изготовили природу, и то, что нам надо славить богов. Нелепые идеи придумали пророки, и люди поддаются их «ужасающим вещаньям», «бредням». Основа религии — страх перед грозными силами природы, результат невежества людей, незнания ими причин явлений; ее рождает и страх смерти, а также сновидения. Лукреций дает гуманистическую трактовку отношения человека к смерти, он полагает, что душа погибает со смертью, «значит, нам смерть — ничто и ничуть не имеет значения», что никаких ощущений со смертью не будет, «ибо отжившее все вытесняется новым, восстанавлиются вновь одни из других непременно, и не уходит никто в преисподней мрачную бездну»¹⁴. Люди должны постичь законы природы, разобраться в своем собственном духовном мире, знать причины создания мифов о богах, научиться мужественно воспринимать смерть.

Глава XX

СВОБОДОМЫСЛИЕ В ЭПОХУ ФЕОДАЛИЗМА

1. СВОБОДОМЫСЛИЕ В СРЕДНИЕ ВЕКА

Свободомыслие в Средние века в Европе и на арабском Востоке развивалось в условиях господства христианства и ислама. Критика христианства со стороны образованных представителей Древнего Рима началась уже во II — III вв. **Лукиан из Самосаты** (120 г. — дата

смерти неизвестна) усматривал причину религии в фантастическом отражении небесных явлений, христианство считал результатом обмана невежественных людей шарлатанами. Ко II в. относится и сочинение Цельса «Правдивое слово», в котором он показал, что истоки христианства, в частности идея воскресающего Бога, — в восточных религиях. В первые века новой эры христианство критиковалось открыто. После того как христианство превратилось в государственную религию, открытая его критика надолго умолкает. Определенный характер свободомыслие приобретает начиная с IX в. Развитие свободомыслия связано с ростом городов, ремесленного производства. Как правило, вольнодумцы — выходцы из городских слоев, а также из крестьянства. Факты наличия в обществе неверующих людей зафиксированы в документах того времени. В испанском своде законов «Семь партий» (частей) говорится о еретиках. Среди них те, кто верует, но расходится с истинной верой, и те, кто вообще не верует, думает, что душа умирает вместе с телом и что ни за добро, ни за зло, которое человек сделает в этом мире, он не получит ни награды, ни наказания¹.

Ансельм Кентерберийский (1033 — 1109) полемизировал с неверующими, «которые издеваются над христианской простотой, называя ее глупой», и задают теологам вопросы, например, такие: откуда известно, что Бог стал человеком? почему Бог дал миру вновь жизнь своей смертью, хотя он мог сделать это простым волевым актом? Они возражают, говорит Ансельм, против учения о спасительной смерти Христа, о его борьбе против дьявола. «Неверующие принимают за фантазии факты, в которые мы верим»², — пишет он.

О наличии вольнодумцев на Востоке свидетельствует мусульманский философ аль-Газали, указывавший на «неверие и безбожие», распространенные в среде образованных людей: математиков, естествоиспытателей, философов («метафизиков»)³.

Свидетельства неверия или, во всяком случае, достаточно прохладного отношения к вере и исполнению обрядов заключены и в обличительной церковной литературе Древней Руси начиная уже с XII в. В многочисленных «Поучениях», «Словах» церковные авторы призывают посещать храмы и соблюдать обряды.

В духовной культуре Средневековья можно обнаружить самые разные проявления свободомыслия, кроме атеизма.

*Еретические движения
в Западной Европе
и на Руси*

Ереси — это учения, вступавшие в противоречие с господствующим вероучением. Как правило, в Средние века они не выходили за рамки религиозного мировоззрения. Ереси, крестьянско-плебейские или бюргерские, городские, были проникнуты духом антиклерикализма, направленного против церкви как феодального учреждения.

Они нередко содержали пантеистические идеи, позволявшие провозгласить возможность слияния человека с Богом независимо от церкви и даже возможность становления человека Богом. В противоположность теистическому истолкованию Бога как личности, промыслителя, трансцендентного по отношению к миру, сотворенному им из ничего, пантеизм учил о единстве мира и Бога: в так называемом мистическом пантеизме мир растворялся в Боге, в натуралистическом же, еще дальше отходящем от теизма,— Бог растворялся в мире, представляя собою душу мира или же отождествляясь с миром, с природой. Пантеистические учения заключали в себе идею бесконечности Вселенной, самостоятельности природы и человека, совечности Бога и мира.

Мистико-пантеистические идеи использовались нередко еретиками для обоснования реальных притязаний масс на свободу от церкви — в русле этих притязаний проповедовались мысли о ненужности церкви и церковных обрядов. В конце XII — начале XIII в. в Европе появилась секта амальрикан, руководимых преподавателями Парижского университета. Их идеолог, преподаватель философии и теологии **Амальрик (Амори) Бенский** (ум. 1206), утверждал, что все в мире едино, ибо все — Бог, творец и тварь — одно и то же. Амальриканы не признавали авторитета церкви и духовенства, отвергали папу-«антихриста», католические обряды, аскетизм; они понимали под адом невежество, а под раем — обладание их учением. Церковь публично сожгла руководителей ереси (1210).

Философ-пантеист **Давид Динанский** (к. XII — нач. XIII в.) радикально расходился с теистической доктриной. «Мир есть сам бог...— писал Давид,— материя мира есть сам бог», «существует только одна субстанция не только всех тел, но также и всех душ, и она есть не что иное, как сам бог»⁴. Пантеистические взгляды были тесно связаны с идеей достоинства человека, приходили в противоречие с христианским учением об изначальной греховности человеческого рода. Сторонники ереси бегардов и бегинок, возникшей в XIII в. и распространившейся в Германии в XIV в. среди части сельского населения и плебейских слоев города, полагали, что человек может в этом мире достичь высокой степени совершенства — такой, что не будет нужды ни в молитве, ни в посте, и можно будет превзойти даже заслуги Христа.

Антиклерикализм был существенной чертой еретических движений и учений на Руси, отражавших настроения крестьян, посадских людей, части рядового духовенства. В первые века после принятия христианства на Руси антицерковные движения выступали в форме защиты дохристианских верований. Во главе восстаний на Руси (в Суздале в 1024 г., в Киеве в 1068 г.), целью которых был захват имущества богатых, стояли волхвы. Первая влиятельная ересь на Руси — стригольничество, основателем которого был псковский

диакон Карп. Ересь вскоре распространилась и в Новгороде, и это не случайно: Псков и Новгород — города с развитым ремеслом и торговлей, с атмосферой вольности и свободы. В 1375 г. ересь была разгромлена, а ее руководители казнены. Стригольники отвергали церковную иерархию, выявляли пороки церкви, отказывались от обрядов, связанных со смертью, выступали за непосредственную связь с Богом, а потому отвергали храмы, молясь под небом и совершая обряд исповеди земле. Некоторые из них сомневались в воскресении мертвых. Ссылаясь на апостола Павла, еретики доказывали, что учить вере может и простой человек, обладающий «чистым житьем».

В конце XV в. появилась новгородско-московская ересь «жидовствующих» — антитринитариев, опиравшихся на Ветхий Завет для доказательства единственности Бога, не имеющего никакого сына. Христос для них — простой человек, распятый на кресте и истлевший в могиле. Еретики выступали против поклонения иконам, против таинств, отвергали Евангелие, апостолов, отцов церкви. Ересь распространилась и среди московского духовенства. Еретики занимались астрологией, математикой, логикой, изучали «Шестокрылы» — астрономические таблицы XIV в., доказывали, что назначенный богословами в 1492 г. конец мира не состоится. В их сочинении «Написание о грамоте» доказывалось, что Бог наделил человека «самовластием ума» и человечество спасется знанием. По указанию архиепископа Геннадия (ум. 1505) еретики были сожжены.

В 1553 г. церковь осудила за ересь боярского сына **Матвея Башкина**. Мучимый страданиями подневольных русских людей, Матвей «изодрал кабальные бумаги» на своих «рабов», предоставив им свободу. При этом он ссылался на евангельское «возлюбив ближнего». Матвей тоже доказывал, что Христос — простой человек, но при этом опирался на Новый Завет. Он отвергал авторитет отцов церкви и вселенских соборов, храмы и иконы, евхаристию и покаяние, недоумевал по поводу несоответствия учения и практики церкви, считал жития святых «баснословиями».

Особенно большое влияние на развитие свободомыслия в Древней Руси оказала ересь **Феодосия Косого** — холопа, одного из слуг Ивана Грозного (1530 — 1584). Он был осужден на соборе 1554 г. и бежал в Литву. Феодосий провозгласил «Новое учение», имевшее открытую антифеодальную направленность: оно выступало против господства человека над человеком. Будучи антитринитарием, Феодосий признавал одного Бога, для которого «сынами божьими» являются «внутренние» люди, а те, кто покорен господам, — это «рабы». Еретик призывал не повиноваться «властям и попам». Антиклерикализм Феодосия вел к сомнениям в истинах христианства. Феодосий считал, что бытие не сотворено, самобытный мир состоит из четырех стихий. Самобытиен и человек, и его разум.

Поэтому никто, кроме самого человека, не спасет его, он собственный спаситель и икупитель.

*Вольнодумные трактовки
вероучительных книг*

Свободомыслие проявлялось и в своеобразной, нерелигиозной интерпретации религиозных терминов, образов, сюжетов. Нередко экзегеза Библии выводила мыслящего богослова за пределы традиционно-религиозного вероучения. В XIV в. итальянские крестьяне и городской плебс восстали против феодального строя. Их предводитель Дольчино проповедовал возможность Нового Иерусалима на земле; осуждая католическую церковь, называл ее «престолом сатаны». Он пытался воплотить на земле для бедняков то, что обещает своему народу Бог в книге пророка Иезекииля: безопасную жизнь, освобождение от рук поработителей, благоденствие. **Франциск Ассизский** (XIII в.), демонстрировавший презрение к богатству, провозгласил королевой нищету; образ жизни Франциска и его последователей соответствовал идеалу нищеты. Вместе с тем Франциск выступал против церковного аскетизма: вериг, власяниц, постов, умерщвления плоти. Природа в его трактовке выступает не как дьявольское искушение, а как источник творческого вдохновения. Идеи и жизнь Франциска способствовали возникновению такого направления в европейской культуре, как францисканская поэзия. Религиозные сюжеты в ней нередко трактовались как земные, подчеркивалось человеческое начало в Богоматери, в Христе и других религиозных персонажах.

*Свободомыслие в народной
культуре Средневековья*

Существовал целый пласт народной культуры, противостоявшей официальной церковной культуре. Это была по-своему целостная культура, выражавшаяся в обрядово-зрелищной форме, в словесных смеховых произведениях и даже в фамильярно-площадной речи⁵. Народная смеховая культура позволяла увидеть мир по-новому, вне предписаний системы теологических идей и образов. Народное мироощущение было противоречивым: суеверия и косность уживались в нем со стремлением к обновлению мира и человеческих отношений. Смеховая культура выражала победу над страхом перед авторитаризмом и властью. Область смеховой культуры обширна: пословицы и поговорки, пародии на библейские сюжеты и церковные службы, сатирические представления, выступления скоморохов, рисунки миниатюристов и т.д.

В Древней Руси свободомыслие проявлялось и в былинах, в которых выражались стремление к свободе, поэтизация крестьянского труда, понимание народом своей исторической роли, силы и

способности отстоять родную страну от захватчиков. В былинах высказывалось вольномыслие по отношению к православию, например в былинке о Василии Буслаеве⁶.

В фольклоре нередко выявляется более резкая критика религии и церкви, чем в произведениях древнерусской литературы, содержащей еретические идеи: устное творчество было менее подвластно церковному контролю. Критика пороков духовенства — обычный сюжет народных сказок как в средневековой Европе, так и в Древней Руси.

*Религиозный
индифферентизм
и гуманизм в литературных
и исторических сочинениях*

В течение всего Средневековья в странах Европы и на Востоке идеи свободомыслия проявлялись в художественной литературе, поэзии, в сочинениях историков, летописцев. В романах — исторических, любовных, приключенческих — участие Бога сводится к минимуму, а ответственность за свои поступки несут сами люди. Религиозные темы в ряде произведений вообще не затрагиваются, а если затрагиваются, то освещаются критически. Человек действует, руководствуясь чисто земными мотивами, он не ставит своей целью достижение христианского благочестия и ради земных радостей готов пожертвовать райскими благами. Мир и человек предстают в каждый момент жизни не как нечто тленное, бренное, но как нечто исполненное ценности. Воспевание любви, красоты природы, достоинства человека, прекрасного женского тела — характерная черта и поэзии вагантов, и византийской любовной прозы, и куртуазного романа, и лирики трубадуров.

Художники этого времени обнаруживают всю сложность и противоречивость человеческой души, образы их героев становятся более жизненными, правдивыми. Безрелигиозными, исполненными живого чувства были многие стихотворения странствующих клириков XII — XIII вв., не нашедших своего места в церковной структуре. — вагантов. Их лирические стихи о весне, о любви, о свидании отдалены от христианских созерцаний, церковно-догматических норм морали, обращены к интимной стороне человеческой души. «Что любовью велено — выше описанья!» — говорил французский поэт Вальтер Шатильонский (XII в.) Герой его стихотворения «Песня о свидании», решивший отдохнуть под сенью дерева, равнодушен к красоте природы: «Гнулись ветки пышные, пели струйки слышные, и тенистой сеткою над волной студеной кров шумел зеленый, каждой длинной веткою к влаге наклоненный». И как часть этой прекрасной природы — возлюбленная, «лилия младая»: «лба ее белее нет, губ ее нежнее нет».

Индифферентность в религиозных вопросах была характерна для целого ряда историков Средневековья. Необходимость фиксации реальных событий приводила историков к поискам причин и

смысла тех или иных событий в самой жизни. Такого рода исторические писатели были и в Европе, и на Востоке. Например, в хронике Э. Эйнгарда (ок. 770 — 840) «Жизнь Карла Великого» Карл (742 — 814) изображен человеком вполне светским.

Историки воссоздавали богатую событиями, многообразную жизнь своего времени, правдиво описывали характеры людей, мотивы их действий. Идеи провиденциализма с течением времени вытесняются даже из хроник, посвященных крестовым походам, особенно это характерно для арабских авторов, объяснявших крестовые походы нерелигиозными факторами. В древнерусской летописи нередки элементы реалистического подхода к миру. Наиболее светскими были новгородские летописи раннего периода. Содержание летописей составляли внутривосточные события, записи о стихийных бедствиях, об урожайных годах и т.д. Автор «Слова о полку Игореве» (XII в.) свободен от христианских идей провиденциализма, смирения, упования на Бога, покаяния и видит свою цель в защите родной земли, установлении мира между русскими князьями, изображения которых в поэме лишены христианских черт.

*Роль опытного знания
в развитии свободомыслия*

Рост научных знаний в Европе особенно заметен в XI — XII вв. Расширяется область математических, астрономических, медицинских знаний. Естественнонаучными проблемами интересовались философы Шартрской школы (XII в.). Деятельность переводчиков ведет к открытию не только греческой, но и арабской науки. Появляются университеты, в которых осуществляется система образования, обособившаяся от церкви⁷. Значительным шагом вперед была концепция опытного познания природы, разработанная английским философом XIII в. **Р. Бэконом** (ок. 1214 — 1292), методом познания природы он провозгласил опыт и наблюдение. Этот метод отличался от теологического познания, связанного с поиском символических сверхчувственных значений в явлениях природы. Бэкон был уверен в способности человека не только познать природу, но и создать немислимые для того времени вещи: колесницы без коней, летательные аппараты, суда, управляемые одним человеком, микроскоп и телескоп.

*Свободомыслие
в философии*

В Средние века теология и философия тесно переплетались, в значительной мере философия была служанкой теологии. В философии содержались проблемы, разработка которых подняла ее на более высокий по сравнению с античностью уровень: соотношение общего и единичного (что выразилось в спорах реалистов и номиналистов), веры и знания,

теологии и философии, проблема человека, его духовного развития. Не всякая философия удовлетворялась ролью служанки теологии: в сочинениях неортодоксальных схоластиков содержались выступления против претензий теологии на нераздельное господство в интеллектуальной жизни. Свободомыслящие философы искали пути освобождения философии от безраздельной власти теологии, это проявилось в теории двойственной истины. Суть ее наиболее отчетливо выражена в тезисе: существуют две независимые друг от друга истины — божественная и человеческая, религиозная и философская, которые могут не совпадать друг с другом, противоречить друг другу. Философская истина признавалась равноправной с теологической. Эта теория восходит еще к **Ибн Сине** (980 — 1037), затем через **Ибн Рузда** (1126 — 1198) в разных формах распространяется в Европе. О препятствиях на пути этой теории свидетельствует тот факт, что в 1270 г. в Парижском университете был открыт артистический факультет (от *arts* — искусство), но философии было запрещено оспаривать теологические положения.

*Свободомыслие
на средневековом Востоке*

Арабский Восток в это время был неоднородным в этническом, конфессиональном и культурном плане, в городах шел интенсивный взаимообмен культур. Именно в городах распространялись светские знания; мечеть выполняла нередко светские функции: здесь помещалась библиотека, проводились дискуссии. В государственных и частных библиотеках было немало книг из разных областей знаний. Уже через несколько десятилетий после возникновения ислама развернулась острая дискуссия вокруг его основных догм: о несотворенности Корана, о божественном предопределении, о личности Бога и т. д. Появились еретические учения, в частности суфизм и мутазилизм. Первые проповедники суфизма (VIII — IX вв.) выступали против социального неравенства, проповедовали аскетизм, отказ от богатства, отрицали обряды ислама. В теологию суфизма вошли элементы неоплатонизма и буддизма, а также пантеистические представления. Многие суфии считали, что человек в состоянии мистического экстаза может слиться с Абсолютом. Идеи суфизма были восприняты целым рядом восточных поэтов. В VIII в. возникло и рационалистическое направление в мусульманской теологии; мутазилиты считали, что человеческое мышление должно быть свободным, что Коран не вечен, что единственный источник и критерий познания — разум и т. д.

Именно в странах арабского Востока появилась, а затем распространилась в Европе идея о «трех обманщиках». У истоков этой идеи стоит **Ибн ар-Раванди** (ум. 910), усиливший мутазилитскую критику

ислама чуть ли не до открытого атеизма⁸. Он выступал с критикой веры в чудо и пророчества, заявлял, что чудеса, которые являли Авраам, Моисей, Иисус и Мухаммед, представляют собой фокусы и что Коран содержит в себе противоречия, ошибки и нелепости.

Эти идеи были развиты сирийцем аль-Маарри (975 — 1057), он отверг положения ортодоксального ислама, критиковал и Сунну, и Коран, не выполнял мусульманских обрядов, за что был прозван «зиндиком» (еретиком). «Хадисы вымыслил обманщик в старину, чтоб ради выгоды умы держать в плену»⁹, — писал он.

Свободомыслие философских учений мусульманского Востока во многом было обусловлено принятием и разработкой античной философской традиции, в частности Аристотеля. Философы-рационалисты, опиравшиеся на Аристотеля, весьма скептически относились к ортодоксальному исламу и конструировали деистическую модель бытия. Деистические тенденции в учении одного и того же философа иногда сочетались с пантеизмом. Присуще это было и некоторым восточным мыслителям. Одним из них был уроженец Бухары **Абу Али Ибн Сина**, написавший огромное количество медицинских, естественнонаучных, философских сочинений. Его знаменитый «Канон медицины», переведенный на латинский язык в XII в., оказал сильное влияние на развитие не только европейской медицины, но и философии, например, Сигера Брабантского. Ибн Сина выступил против идеи креационизма, провозгласив идею совечности мира Богу. Материя, по Ибн Сине, не сотворена, «форме абсолютно не дано быть причиной или средством бытия материи»¹⁰, формы имманентны материи. Бог не воздействует на мир, он не вмешивается в земные процессы. Последователем Ибн Сины был представитель арабо-испанской философии **Ибн Рушд**, известный на Западе под именем **Аверроэс**. Этот мыслитель развил отдельные стороны учения Аристотеля, усилив его натуралистический аспект. Ибн Рушд доказывал тезис о вечности и несотворенности мира. Согласно Аристотелю, материя и форма вечны, но форма форм — активное начало — противостоит пассивной материи, являющейся возможностью, не имеющей бытия без формы. Согласно же Ибн Сине, форма не существует без материи, и наоборот, материя сама порождает многообразие форм, она не сотворена и не нуждается в сотворении. Следовательно, творение из ничего — выдумка. Ибн Рушд признавал наличие некоей действующей силы, которая превращает зародыши форм в материи в действительные формы, — это двигатель, безличная сущность, подчиняющаяся необходимости¹¹.

Высокая оценка разума нашла отражение в учении как арабских, так затем и европейских аверроистов об активном, деятельном разуме, существующем объективно, безличном и не входящем в состав человеческой души. Этот космический бессмертный разум — один для всех прошлых, настоящих и будущих людей и соединяется с индивидуальной душой в момент познания. Воплощением кос-

мического разума, согласно Ибн Рушду, является философия, без которой не может обойтись род человеческий, а образцом человека, в душе которого наиболее полно воплотился этот разум, — Аристотель. Ибн Рушд, провозгласив существование объективного космического разума, не имеющего никакого отношения к учению о загробном мире, о воздаянии, одновременно отверг идею бессмертия индивидуальной человеческой души: она умирает вместе с телом. Многие идеи мыслителей Востока были восприняты вольнодумцами европейского Средневековья.

*Свободомыслие
в европейской философии*

Весьма колоритна фигура **П. Абеляра** (1079 — 1142). В автобиографическом сочинении «История моих бедствий» он талантливо описал не только трагическую историю своей любви к Элоизе, но и свои философские убеждения, конфликты с церковью и правочерными схоластами. П. Абеляр пользовался широкой популярностью среди слушателей Парижского университета. Когда он был изгнан оттуда, толпы молодых людей стекались на его лекции, читаемые им в лесу под Парижем. Католическая церковь дважды осудила его учение как ересь. Принцип П. Абеляра — «понимать, чтобы верить». Абеляр проводил четкую границу между верой и знанием. Он усматривает в заблуждениях веры «величайшие опасности», не видит в ней никакого движения вперед. Философы, по мнению П. Абеляра, используют разумные доказательства; в отличие от веры, человеческие знания о вещах со временем возрастают; в любом философском обсуждении авторитет ставится на последнее место или совсем не принимается во внимание. Первым ключом мудрости П. Абеляр считает постоянное вопрошание, а самым главным для философа — исследование истины при помощи разума и следование во всем его доводам. П. Абеляр полагал, что в Евангелиях кое-что кажется несогласным с истиной, значит, даже в христианстве заключено немало заблуждений¹².

Тенденция к обособлению философии от теологии нашла выражение у аверроиста, сторонника теории двойственной истины, преподавателя Парижского университета **Сигера Бранбантского** (ок. 1235 — ок. 1282). Для Сигера Бог — это некая безличная абстракция, которая не властвует над миром и человеком, а мыслит лишь о себе самом, подобно богам Эпикура; Бог не может предвидеть будущее, не может дать бессмертия смертной вещи. Мир вечен; никогда не было первого человека. Существует вечный интеллект, общий разум бесконечной цепи поколений, который может действовать лишь в связи с телом. Наказание и награду человек получает в земной жизни; душа погибает вместе с гибелью тела. Нет и чудес; ненужными оказываются молитвы, обряды и т. п.¹³.

2. СВОБОДОМЫСЛИЕ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Роль науки в развитии свободомыслия

Развитие свободомыслия в эпоху Возрождения было обусловлено как социальными сдвигами, так и изменениями в области производства и науки, начавшей приобретать новые черты, прежде всего экспериментальный характер. В этот период (XIV — XVI вв.) расширяется сфера свободных ремесел, в которой действует самая активная часть земледельческого населения, вырвавшаяся из крепостного состояния и обосновавшаяся в городах. Развивается техника свободного промышленного труда, торговля, возникает книгопечатание, отразившее потребность общества в массовом фиксированном знании¹⁴. Именно в этот период совершается кругосветное путешествие Магеллана, происходит открытие Америки, возобновляется интерес к медицине, анатомии, физике, астрономии.

Н. Коперник (1473 — 1545) в книге «Об обращении небесных кругов» математически обосновал гелиоцентрическую систему мира. Это учение противоречило геоцентрической системе, с помощью которой обосновывались библейские представления о происхождении мира и человека, а также учение об искуплении. Почти через столетие естественнонаучные открытия **Галилео Галилея** (1564 — 1642) подтвердили правильность учения Коперника о том, что между мирами земным и небесным нет различий, они подчиняются одним и тем же законам природы, которые познаются математическим и экспериментальным путем.

Сходства и различия между светской культурой Возрождения и Реформацией

Светская культура Возрождения и трансформированная религиозность Реформации противостояли феодализму и католицизму. Общее между ними — социально-экономические истоки, отражение настроений возникающих буржуазных прослоек общества; критика католической церкви, использование античной традиции, древних языков. Но между ними были и существенные различия: Возрождение выстроило не новую религиозность, как это сделала Реформация, а новую, светскую, культуру; критика католицизма велась с позиций рационалистических. Культуре Возрождения присуща свобода от жесткой регламентации мыслей, веротерпимость. В отличие от Реформации, сохранившей концепцию греховности человеческой природы, Возрождение провозглашает принципиальную доброту человека и, главное, разрабатывает новую, гуманистическую концепцию личности. В центре внимания Возрождения — мирской человек, обладающий индивидуальной свободой, в то время как у деятелей Реформации человек рассматривается в его непосредственном отношении к Богу.

*Гуманисты XIV — XV вв.
о ценности человеческой личности*

Стремление возвысить человека, показать его великие творческие возможности свойственно **Ф. Петрарке** (1304 — 1374). Его обостренный интерес к собственной личности постепенно преобразуется в интерес к другой личности, которая воспринимается как начало, духовно сложное и неисчерпаемое, исполненное достоинства, и цель которой — в ней самой. Человек — это свободный, активный создатель ценностей жизни, он может стать тем, кем пожелает. Ценностями в эпоху Возрождения провозглашаются творчество, труд, нравственное совершенство, гражданская деятельность, гармония интересов личности и общества, просвещенность, образованность. Гуманисты предпочитают религиозной и национальной общности общность людей по культурным интересам. Поворот от традиционного теоцентризма к антропоцентризму не означал игнорирования нравственных принципов. В работах деятелей Возрождения **Л. Бруни** (1370 или 1374 — 1444), **А. Ринуччини** (1426 — 1499) заключены идеи гражданского гуманизма. В «Диалоге о свободе» Ринуччини в качестве высшей этической категории рассматривается свобода, возможность жить только по законам разума. Он выделил два аспекта свободы: социальную активность и свободомыслие — не ограниченную ничем внешним умственную деятельность. Гражданский гуманизм основывался на признании равенства граждан, на служении обществу и государству и приходил в противоречие с католическим пониманием жизни¹⁵.

*Антиклерикализм
представителей
Возрождения*

Гуманисты Возрождения подвергли католическую церковь вместе со всеми ее институтами папской иерархией, монашеством, обрядами резкой критике. **Л. Валла** (1407 — 1475) в 1440 г. опубликовал историко-филологическое сочинение «Рассуждение о подложности Дарственной грамоты Константина». Л. Валла доказывал, что так называемый Константинов дар — грамота, якобы подписанная императором Константином в целях передачи власти в Римской империи папам, является фальшивкой. Л. Валла заявил: «Я дерзаю выступать против верховного первосвященника», «я предъявляю им (папам — *З. Т.*) тяжкое обвинение»¹⁶. **П. Браччолини** (1380 — 1459) и Л. Бруни написали сочинения с одинаковым названием «Против лицемеров», где рассматривали поведение и нравственные черты монашества. Монахи — люди с притворным выражением лица, они несправедливы, бесчестны, лживы, безжалостны, бесчеловечны и т. д. — таковы оценки Браччолини¹⁷. **Дж. Бруно** (1554 — 1600) выступил не только против духовенства и папы, но и за секуляризацию мона-

стырского имущества, против экономического господства католической церкви. Покушение на экономические привилегии церкви не было прощено Бруно: обвиненный в ереси, он был сожжен в Риме в 1600 г.

*Критика
религиозного мировоззрения*

В эпоху Возрождения подверглась критике прежде всего схоластика, в которой мыслители видели авторитарную догматическую систему. Авторитет Аристотеля, в течение нескольких веков господствовавший в католической теологии, был подвергнут критике, вместо Аристотеля философы выдвигали на первый план другого мыслителя древности — Платона. В XV в. в Риме была основана платоновская Академия, члены которой вели борьбу против папства, намеревались объявить в Риме республику, а вместо традиционной религии установить философски осмысленное язычество.

Эразм Роттердамский (1469 — 1536), знаменитый немецкий гуманист, известный как критик католической схоластики, считал учение Христа бессильным в преодолении вражды и войн между людьми; оно не может убедить в благотворности мира тех, кто его (Христа) исповедует. В сочинении «Жалоба мира» Эразм утверждает: «Ни одна из религий не согласна с другими религиями», «...каждый человек ненавидит и проклинает религию других. А разве одно и то же религиозное братство не раздирается раздорами?»¹⁸.

Опираясь на натуралистический пантеизм, а также деистические представления, мыслители Возрождения подвергли критике идею бессмертия души. Врач, пантеист по своим философским убеждениям, **Дж. Ванини** (1585 — 1619), сожженный церковью, доказывал положение о смертности души: люди и животные схожи в своих восприятиях, формировании, рождении, питании, росте, строении и смерти, и если душа умирает вместе с животным, она должна умереть и вместе с человеком. Еще никто не возвращался из царства мертвых, но если бы душа была вечной, Бог бы вернул хотя бы одну из душ, чтобы осудить и опровергнуть атеизм¹⁹. В трактате «О бессмертии души» **П. Помпонаци** (1462 — 1525) выставил возражения против обоснования идеи бессмертия души. Не будучи атеистом, он утверждает: признание смертности души не означает пренебрежения нравственностью.

*Мыслители Возрождения
о причинах возникновения и
эволюции религии*

В эпоху Возрождения многие философы развивают идею человеческого происхождения религии. Ванини принимал теорию обмана, причинами же обмана считал корыстолюбие служителей религии, желание государей удержаться на троне и расширить владения. Он восставляет и учение древних о страхе и невежестве как источниках

религии, соглашаясь с Лукрецием: «Страх был первым создателем богов на земле». Он вводит и новый — астрологический — фактор в теорию происхождения религии: чудесные явления суть лишь результат определенного расположения светил; звезды, сближаясь, оказывают влияние на волю людей: «Под влиянием небесных тел... религии появляются, развиваются и погибают»²⁰.

В этот период был поставлен и вопрос об эволюции религий. Итальянский политический мыслитель, философ и писатель **Н. Макиавелли** (1469 — 1527), полагавший, что религия сотворена человеком, утверждал, что религии сменяют друг друга, разрушая предшествующую им культуру: «Различные формы религиозных учений в течение последних 5 — 6 тысяч лет сменялись два-три раза. Когда возникает новая религия, ее первым делом для укрепления своей репутации... является уничтожение старой. С каким ожесточением отцы христианской церкви преследовали любое напоминающее о древности, сжигая поэтов и сочинения историков, разрушая изображения старых кумиров»²¹. Признавая в религии опору общества, Н. Макиавелли искал возможности для установления новой, полезной для общества и государства религии: если религия ослабевает, надо менять ее формы.

Эволюция религий была предметом размышлений и Дж. Бруно. Он различал в развитии религии три эпохи: египетскую, являвшуюся культом природы, иудейскую, принявшую символы египетской за сверхъестественные существа, и христианскую, окончательно испортившую мифы о природе. Борясь против христианства, Дж. Бруно возвышал древнюю религию. Вслед за Дж. Бруно Дж. Ванини скажет, что «империи и религии тоже имеют свое начало и свой конец», но в отличие от Бруно он признает сущность всех религий одинаковой²².

*Свободомыслие в искусстве
и литературе Возрождения*

XIV — XVI века в Европе характеризуются взлетом художественного и литературного творчества, не в последнюю очередь связанным с развитием науки. Многие художники этого времени — **А. Дюрер** (1471 — 1528), **Леонардо да Винчи** (1452 — 1519) и др. — занимаются проблемами познания природных явлений. Творчество А. Дюрера проникнуто математикой. Теснейшим образом было связано художественное творчество Леонардо да Винчи с занятиями наукой и со свободомыслием. Религиозные сюжеты в творениях Леонардо, **Микеланджело Буонарроти** (1475 — 1564), **Тициана** (ок. 1476/77 или 1489/90 — 1576) и других наполняются общечеловеческим содержанием. Мотив страданий Христа, столь распространенный в средневековом искусстве, уступает место миру самых разнообразных чувств, страстей, земных радостей. В центр внимания искусства ставится человек как природное, земное,

страдающее и радующееся существо. Литература Возрождения также внесла свой вклад в расширение представлений о реальном человеке и его реальной жизни. Художественная литература Возрождения во многом антиклерикальна, она способствовала расшатыванию авторитарного мышления и формированию человека Нового времени, как и изобразительное искусство. Союз ренессанской науки, искусства и морали расширял сферу свободомыслия в Европе.

Глава XXI

СВОБОДОМЫСЛИЕ В НОВОЕ И НОВЕЙШЕЕ ВРЕМЯ

1. СВОБОДОМЫСЛИЕ В НОВОЕ ВРЕМЯ В ЕВРОПЕ И АМЕРИКЕ

*Философская
и естественнонаучная
основа свободомыслия*

Свободомыслие в Новое время получает развитие в связи с процессами демократизации общества, с уходом в прошлое старых феодальных структур, с формированием и укреплением класса буржуазии.

Свободомыслие — мощное течение в культурной жизни Нового времени, во многом опиравшееся на бурное развитие наук в этот период — естественных, медицины, математики, истории, этнографии, искусствоведения, религиоведения и т. д. Знаменитая «Энциклопедия, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел», созданная в XVIII в., систематизировала имевшиеся к тому времени познания в области природы, общества и человека. В ней содержалось более шестидесяти тысяч статей. Энциклопедия подверглась цензуре докторов Сорбонны, а в 1759 г. была осуждена и проклята папой. Она сыграла огромную роль в создании особой духовной атмосферы, пронизанной гуманизмом, вольномыслием, творчеством, свидетельствовала о том, что помимо теологии и религии существует разнообразный мир культурного творчества.

XVII — XIX века в Европе, Америке и России характеризуются интенсивным процессом секуляризации духовной культуры, в частности искусства, этики, философии. Схоластический стиль философских сочинений сменяется в философии англичан и французов свободным, ясным, прозрачным языком, максимально приближающим человека к познанию мира. Это знаменует выход философии в жизнь и сознание масс.

Материализм, впервые детально обоснованный французскими философами XVIII в., вызревал ранее в недрах пантеизма и деизма. В философии **Б. Спинозы** (1632 — 1677) пантеизм выступает как дань традиции. Он разработал учение о природе как единой, вечной

и бесконечной субстанции, которая есть единственная основа всех явлений, «причина самой себя». В форму пантеизма облекается иногда натуралистическая философия, противопоставляющая механистическому материализму диалектические идеи, что характерно, например, для **И.В. Гёте** (1749 — 1832).

Для XVII — начала XVIII в. более органичной формой свободомыслящей философии оказывается деизм; это связано с развитием механических наук и соответственно явной или скрытой идеей первотолчка. Деизм не был однороден: деистами были такие разные философы, как **Г. Лейбниц** (1646 — 1716), **И. Кант** (1724 — 1804), **Т. Гоббс** (1588 — 1679), **Ф.И. Вольтер** (1694 — 1778), **Ж.Ж. Руссо** (1712 — 1778), **М.В. Ломоносов** (1711 — 1765), **А.Н. Радищев** (1749 — 1802). Деизм, признавая некое разумное существо, давшее толчок материи, отвергал вмешательство сверхъестественных сил в дела природы и общества. **Д. Дидро** (1713 — 1784), стоявший в начале на деистических позициях, позже подверг деизму критике и перешел на позиции материализма, согласно которому не существует сверхъестественных сил: материя, неразрывно связанная с движением, носит субстанциональный характер, лежит в основе всех явлений природы, развивающейся по естественным законам.

XVII век характеризуется ростом свободомыслия среди разных слоев населения Европы. О «катастрофе наступающего атеизма» пишет немецкий философ **Г. Лейбниц**, он призывает противостоять атеистам, натуралистам и скептикам, пишет о том, что есть люди, которые «уводят других от признания и почитания божественного провидения, а самого Бога или упраздняют в нашем мире, или же, лишив его разума... и воли, превращают в какую-то всеобщую природную бессознательную силу, или мировую душу»¹.

*Начало научного анализа
вероучительных книг*

В качестве одного из основоположников научного анализа Библии в своем «Богословско-политическом трактате» выступил **Б. Спиноза**. Библия — дело человеческого ума, и исследовать ее нужно свободно и непредвзято; Писание является продуктом творчества многих авторов. Спиноза подчеркивал: «Метод истолкования Писания... не отличается, по моему, от метода истолкования природы, но согласуется с ним совершенно»². Спиноза стремился учесть обстоятельства написания библейских книг, изменения в еврейском языке. Важно знать «о жизни, характере и занятиях автора каждой книги; кто именно он был, по какому случаю, в какое время, кому и, наконец, на каком языке он написал; потом судьбу каждой книги... и, наконец, каким образом все книги, которые теперь всеми признаются за священные, соединились в одно целое... Важно также знать, по какому случаю, в какое время и для какого народа или века все правила были

написаны... могла ли она (книга.— З. Т.) быть испорчена руками поддельвателей, или нет, вкрались ли ошибки и были ли они исправлены...»³. Опираясь на эти принципы, Спиноза обосновывал положения о том, например, что автор Торы — не Моисей; Книги Судей, Самуила и Царей — переработка более древних книг. Много внимания Спиноза уделил Книгам Пророков; пророки, говорит он, обладали живым воображением, но многого не знали. Характер пророчеств зависел от темперамента пророка, от условий, в которых он жил. Спиноза подверг критике идею богоизбранности еврейского народа: нет народов избранных в отношении разума и добродетелей, народы все равны. Анализируя христианство, Спиноза замечает, что он воспринимает страдания, смерть и погребение Христа буквально, а воскресение — аллегорически.

*Идея связи атеизма
и нравственности*

На позициях скептицизма стоял известный французский философ **П. Бейль**. Мирозреение его сформировалось во многом под влиянием **М. Монтеня** (1533 — 1592), который подверг сомнению претензии средневековой философии на истинное познание бытия. Монтель полагал, что «нет стремления более естественного, чем стремление к знанию. Мы прибегаем к любому средству, чтобы овладеть им»⁴.

Бейль выдвинул принцип независимости морали от божественного закона: склонность к добру и злу — не от религии, но от самого человека, злодейская душа может быть убеждена в существовании Бога. Христиане, участвовавшие в крестовых походах, говорит Бейль, «совершали самые ужасные бесчинства, о каких когда-либо было слышно... христиане Запада совершали ужаснейшие злоупотребления всевозможных видов»⁵. Вместе с тем Бейль говорит о возможности существования общества атеистов, которое может быть нравственным: такое общество имело бы принципы, достаточные для сохранения общественного спокойствия.

Атеизм для Бейля не был пустым отрицанием религии: «Можно свести атеизм к общему положению, гласящему, что природа есть причина всех вещей, что она существует вечно и лишь благодаря самой себе...»⁶. Со времен Бейля атеист стал рассматриваться как достойный человек.

*Свободомыслие
философов-деистов*

Критиком религиозных суеверий и церкви был **Т. Гоббс**, деятельность которого развертывалась в самый разгар английской буржуазной революции. Гоббс был поборником свободы совести, правда, отказывал в ней атеистам, которых считал источником анархии и безвластия. Будучи сторонником сильного государства, он полагал, что религия может быть испол-

зована в интересах его укрепления, она внушает страх и повиновение властям. Гоббс утверждал, что бестелесных субстанций не существует, значит нет загробного мира, где, по религиозным представлениям, обитают души умерших. Гоббс предложил метафорическо-аллегорическое толкование Библии: Бог и Сатана — это нарицательные имена человеческих качеств. Одним из первых он уделил внимание происхождению религии, видя причины ее возникновения в страхе перед бедностью или другими бедствиями, в страхе перед будущим, в прямом обмане людей властью имущими, в любопытности и удивлении, в невежестве.

Противником религиозного фанатизма и клерикального гнета был **Ф.М. Вольтер**. Он признавал наличие Бога как высшего Разума, высшего Механика, Мастера, Математика, с бытием которого связывал движение небесных тел, совершенство строения живых организмов. Развитие же человека и человеческого общества Вольтер связывал с естественными причинами. Его антиклерикализм оказал влияние на распространение антирелигиозных настроений не только во Франции, но и во всей Европе, а также в Америке и России. Начала религиозного фанатизма, по Вольтеру, заложены в древневосточных религиях, особенно в иудаизме, послужившем одним из источников христианства и ислама. Все эти религии стремятся утвердить авторитарную власть в обществе. Особенно «досталось» от Вольтера римско-католической церкви; его призыв «Раздавите гадину!» был подхвачен многими противниками и критиками экспансионистской политики католического Рима.

Английский деист **Дж. Толанд** (1670 — 1722) издал «Письма к Серене» — сочинение, примечательное для характеристики эволюции деизма. По существу, Толанд преодолевает деизм, связанный с идеей первотолчка. Материя для него — активное начало, обладающее внутренней энергией. Толанд полагал, что истинная религия лежит между суеверием и атеизмом, однако же суеверие губительнее для общества, чем атеизм. Под влиянием Бейля Толанд возвысил образ атеиста. Атеиста удерживает от преступления не религия, а гражданское уважение к своим обещаниям, ничто не заставит его действовать на погибель другим. Атеист «никогда не преследует ненавистью или оружием из-за различия в убеждениях, так как его заботит не то, во что веруют другие люди, а как они поступают»⁷, — пишет Толанд. Он говорит о том, что атеист не ожидает посмертного воздаяния, знает, что никто не может достичь счастья без взаимной поддержки и усилий других людей.

Просвещение в Германии

Свободомыслие в Германии XVIII в. испытало на себе влияние французских просветителей — П. Бейля, Вольтера, П. Гольбаха, а также пантеистического учения Б. Спинозы. В XVIII в. известными критиками церкви и религии в Германии были

Г.Э. Лессинг (1729 — 1781), поэт и публицист **Ф. Шиллер** (1759 — 1805), а также философ-просветитель, историк, филолог, фольклорист **И.Г. Гердер** (1744 — 1803). Его книга «Идеи к философии истории человечества» — компендиум знаний того времени не только о происхождении Земли, ее положении во Вселенной, о ее растительном и животном мире, о происхождении и сущности человека, о его взаимосвязи с «матерью-природой», но и о религиозных верованиях народов Земли — китайцев, тибетцев, индусов, египтян, вавилонян, персов, греков, римлян, евреев и т. д. Идея развития от низших ступеней к высшим по естественным законам распространяется и на историю человечества, на его культуру, науку, религию.

И.Г. Гердер полагал, что общество движется к высшему состоянию, которое он назвал гуманностью; это — цель развития человеческой природы. Основываясь на знании истории религий, Гердер искал причины ее происхождения в самой природе человека. Религия возникла в результате того, что человек почувствовал действие сил природы; то, что предстает перед человеком, оживляет воображение. Разбирая религию евреев, он заметил, что «еврейские сочинения» давали доступные ответы на вопросы о сотворении мира, происхождении зла, но ложное их толкование причинило ущерб обществу: много жестоких учений возникло из рассказа о яблоке и змие; естествоиспытатели прицепляли все феномены строения земли к сорока дням потопа; историки привязывали все населяющие землю народы к одному богоизбранному народу. Рассматривая возникновение христианства, Гердер связывает его со все большим обнищанием еврейского народа, который держался за образ мессии; «откровения» были созданы в это время «до крайности напряженной фантазией». Гердер обращает внимание на двойственную роль христианства: оно учило людей верить в одного Бога и потому превращало народы в братьев, и оно же превращало народы в рабов, «навязывая им цепи и рабское иго»: «Могучие христианские народы жестоко трепали друг друга, а каждый из них внутри полнился раздорами»⁸.

Свободомыслие в Америке

В XVIII в. в Америке шла борьба английских колоний за независимость от метрополии. Поскольку англиканская церковь оправдывала колониализм, в Америке стали распространяться пуританские секты; вместе с тем появилось немало людей, выступавших против религиозного фанатизма с позиций просвещенного разума. В среде протестантизма появляются либералы, разделяющие деистические представления. Ярким представителем американского Просвещения был **Б. Франклин** (1706 — 1790), политик, естествоиспытатель и философ. Франклин, как и все американские про-

светители, был деистом. Он говорил, что человек — часть великого механизма вселенной, а его поведение зависит от него самого. Мораль, проповедуемая Франклином, в своей основе была свободной от религии. Он выступал против того, чтобы включать в конституцию США статью, требующую исповедания веры от членов конгресса. Самой лучшей службой Богу он считал творение добра другим его (Бога) детям. Франклин был последовательным антиклерикалом, выступал против преследований инакомыслящих, проповедовал веротерпимость.

Один из вождей американского народа в борьбе за независимость, автор «Декларации независимости» (1776 г.) **Т. Джефферсон** (1743 — 1826) публично выступал за отделение церкви от государства и религиозную свободу. Разум и свободное исследование — вот единственно действенная сила против заблуждений, считал он. Джефферсон показал негативные последствия принудительного введения христианства: миллионы людей после введения христианства были сожжены, замучены, оштрафованы, брошены в тюрьмы. Результатом принуждения было то, что «половина мира была объявлена дураками, а другая половина оказалась лицемерами...»⁹.

Т. Пейн (1737 — 1809), активный участник войны за независимость Америки и затем — Французской революции, связывал критику религии с пропагандой и использованием современного ему естествознания. В сочинении «Век разума» он показал несостоятельность учения христианства о тайнах, чудесах и пророчествах, полагая их вымыслами, использованными для обмана человечества. Пейн стоит за создание новой истинной религии, «...которая не была вымышлена и божественное происхождение которой, очевидно, есть чистый и простой деизм. Он должен быть первым и, вероятно, будет последним, во что верит человек»¹⁰. Пейн делает вывод, что человек может открыть Бога лишь с помощью своего разума. Он проанализировал одну книгу Библии за другой и пришел к выводу об их человеческом происхождении.

Атеизм французских просветителей XVIII в.

Атеизм нашел выражение в сочинениях французских материалистов — **Д. Дидро**, **К.А. Гельвеция** (1715 — 1771), **Ж.О. де Ламетри** (1709 — 1751), **П. Гольбаха** (1723 — 1789). У истоков атеизма XVIII в. стоит творчество сельского кюре **Ж. Мелье** (1664 — 1729), который в своем единственном сочинении «Завещание» доказывал вечность и несотворенность мира, критиковал доказательства бытия Бога, выступал против деизма. Главная идея этого сочинения — полное отрицание всякой идеи сверхъестественного — была воспринята, обоснована и развита французскими просветителями. Атеизм, опирающийся на материалистическую философию, разработал Гольбах. В труде «Система природы», на-

званном современниками «библией материализма», он писал, что Вселенная — это колоссальное соединение всего существующего, и являет она нам лишь материю и движение, а движение это заключено в ней самой, ибо она есть великое целое, вне которого ничто не может существовать.

Мелье обнаружил, что многие христианские чудеса совпадают с языческими. Например, рождение Иисуса от девы напоминает легенду древних римлян о рождении Ромула и Рема от девы-весталки: вознесение Иисуса на небо — вознесение Геракла Зевсом. Дидро установил, что многие положения христианства заимствованы из античной мифологии.

Французские атеисты резко критиковали религиозную мораль. Гольбах полагал, что Христа нельзя считать образцом нравственного поведения, безнравственны попытки Христа разделить сына с отцом, дочь с матерью. Он полагал, что религия не содействует улучшению нравов, что само по себе убеждение в существовании Бога не удерживает человека от дурных поступков. В сочинении Гольбаха подробно разбираются факторы, порождающие религию: бедствия, страдания, обман, незнание, страх перед внешними силами, деятельность воображения, заключения по аналогии. Возникнув в глубокой древности как результат невежества народа, а затем и как следствие обмана жрецов, религия стала передаваться по традиции: «Вера в бога — не что иное, как укоренившаяся с детских лет привычка»¹¹. Понятие же Бога возникло в результате перенесения качеств человека на природу и поклонение затем продуктам собственной фантазии.

Большинство просветителей полагали, что религия противоречит требованиям разума, препятствует развитию науки, а также здоровой естественной нравственности. Мелье обвинял религию в поддержке социального неравенства и угнетения, называя ее и политику двумя ворами-карманниками, которые защищают и поддерживают друг друга.

Атеизм Л. Фейербаха

Антропологический материализм Л. Фейербаха во многом определил особенности его атеистических взглядов. Совсем молодым человеком, в 21 год, он написал отцу: «Свершилось: я бросил теологию... Мой дух теперь уже не в пределах священной страны, мой разум стремится в далекий мир; мои стремления прямо безграничны, я хочу прижать к своему сердцу природу, перед глубинами которой отступает в ужасе трусливый богослов, я хочу полюбить человека...»¹² Позицию Фейербаха можно охарактеризовать так: изучайте человека,— и вы сможете постичь природу, соотношение сознания и материи; изучайте человека,— и вы будете знать, что такое религия, ибо ее тайны — в самом человеке. Человек должен

искать свою цель в себе самом, а не вне себя и не над собой. Цель же познания религии, говорит Фейербах в «Лекциях о сущности религии», — содействие человеческой свободе, самостоятельности, любви и счастью. Философ развил многие идеи П. Бейля: для него Бейль — один из замечательных борцов за просвещение и веротерпимость, за свободу совести. Фейербах обосновывает бейлевский тезис о нравственной и интеллектуальной состоятельности атеизма, теснейшим образом связывая атеизм с развитием духовной культуры, образования, гуманизма. Первым и высшим законом людей должна быть любовь к человеку. Надо заметить, что Фейербах не считал идею любви только христианской идеей, — христианство превратило любовь в дело веры, что привело в конечном счете к вражде между людьми. На самом деле любовь есть всеобщий закон природы и разума.

Фейербах, как и его предшественники — французские просветители, — различает истинный атеизм и неистинный. Не может быть истинным, с его точки зрения, атеизм, «страдающий светобоязнью», не обладающий мужеством открыто выступить «на свет общественности» — это недостойный, пустой атеизм. Не приемлет Фейербах и тот род атеизма, который является голым отрицанием. Атеизм истинный, по Фейербаху, не боится света, он положителен: он не просто отрицает реальное бытие существа, называемого Богом, но ставит на его место «в качестве истинного действительное существо человека»¹³. Сущность атеизма Фейербах выявляет, сопоставляя его позиции с позициями теизма. Отрицательным, с его точки зрения, является теизм, строящий веру на ничтожестве мира и человека: он приносит в жертву фантастическому существу действительную жизнь людей. Атеизм же утвердителен, ибо возвращает природе и человечеству то достоинство, которое отнял теизм. Атеизм щедр, свободомыслящ, он от сердца радуется красоте природы и добродетели человека, и, отрицая «тот свет», он утверждает этот.

Атеизм Фейербаха человекен: констатируя существование несправедливых порядков на земле («одни имеют все, другие — ничего»), сострадая несчастным, которые нуждаются в самом необходимом, Фейербах требует устранить эти порядки: «упразднение лучшей жизни на небесах заключает в себе требование: необходимо должно стать лучше на земле»¹⁴. «Позаботимся о живых!» — вот кредо Фейербаха. В атеизме он видел решение проблем человеческого бытия, в том числе социальных и политических. «Я отрицаю Бога: для меня это значит: я отрицаю отрицание человека, я утверждаю чувственное, истинное, следовательно, неизбежно также политическое, социальное место человека взамен иллюзорного, фантастического...»¹⁵

В разные периоды истории атеистическое наследие К. Маркса и Ф. Энгельса получало разную интерпретацию. В результате складывались устойчивые штампы и стереотипы в отношении взглядов К. Маркса и Ф. Энгельса на религию и атеизм. Эти взгляды формировались под непосредственным влиянием младогегельянцев и Л. Фейербаха, но были соотнесены с требованиями коренного переустройства общественных отношений. Анализируя сущность религии, К. Маркс и Ф. Энгельс попытались объяснить общественную природу этого явления, раскрыть его социальные основы. Взяв за отправную точку исследований в данной области принципиальное положение Л. Фейербаха об отсутствии у религии собственного (вне земного мира) содержания, собственного развития и истории, К. Маркс стремился наполнить эту идею конкретным социальным смыслом. Он указал на недостаточность, с его точки зрения, абстрактного понимания человека как «человека вообще», «родового существа»¹⁶ и т. п. Само «сведение» религии к антропологии, произведенное Фейербахом, может привести к правильным результатам только в том случае, если саму «сущность человека» рассматривать в определенном социальном контексте, как «совокупность всех общественных отношений»¹⁷.

После выполнения этой работы («сведения» религии к ее земной основе), подчеркивал К. Маркс в «Тезисах о Фейербахе», «главное-то остается еще не сделанным. А именно, то обстоятельство, что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы»¹⁸.

К. Маркс и Ф. Энгельс видели уозсть двух наиболее типичных подходов к религии и церкви, представленных в известных им формах атеизма и антиклерикализма. В первом — «радикальном» — религия объявлялась главным общественным злом, борьба с которым должна составить центральную задачу человечества. В итоге оказывались в тени и выводились из-под удара критики действительные причины негативных явлений общественной жизни. Другой подход приводил к тому, что религия признавалась нелепостью, обманом и т. п., но функционально полезным институтом, помогающим держать массы в узде. Атеизм в таком случае становился привилегией утонченной элиты, достоянием немногих просвещенных избранных. К. Маркс и Ф. Энгельс доказывали, что фактической основой воспроизводства религии в обществе оказываются господствующие над человеком — как какие-то чуждые, враждебные силы — социальные отношения людей и неподвластные им природные стихии. Религия, отмечал К. Маркс, «для нас уже не причина мирской ограниченности, а лишь ее проявление»¹⁹. Это

опорная идея марксовского понимания религии — с такой точки зрения не существует особого царства религиозных сверхъестественных феноменов, первичных, «базисных» в отношении земных событий, определяющих законы «этого» мира. Известно, что К. Маркс использовал при характеристике религии распространенные метафоры типа «опиум» или «фальшивые цветы». Но он не сводил все понимание проблемы лишь к этим характеристикам, считал религию выражением «превратного мира» общественных отношений. В религии представлена попытка преодолеть реально существующие ситуации беспомощности, придавленности, зависимости человека от гнетущих сил природы и общества. В ней заключена идея исправить, выправить — особым, специфическим способом — действительно господствующую в жизни людей «кривизну» и «превратность» условий их бытия. Надстраивая над реальным миром, отчужденным и превратным, свой, другой, «иной» мир, религия претендует на восстановление «должного» порядка вещей, на преодоление дуалистичности, двойственности, разорванности человеческого бытия.

Религию К. Маркс и Ф. Энгельс рассматривали как сложное, неоднородное, многоплановое общественное явление. Реальное значение религии приобретает при таком способе рассмотрения конкретно-исторический характер и всегда нуждается поэтому в специальной, дифференцированной оценке. Религию, религиозные средства, формы и облачения могут использовать в своих интересах различные, даже противоположные общественные группы, движения и классы, как реакционные, так и прогрессивные. И так же, как религия, столь же неоднозначными в своих социальных проявлениях способны стать материализм и атеизм.

К. Маркс и Ф. Энгельс связывали судьбу религии с определенным образом понимаемым развитием экономики, политики, права, культуры, морального климата общества и пр. В этом контексте К. Маркс и высказал мнение, что «*религия будет исчезать* в той мере, в какой будет развиваться социализм»²⁰, поскольку, как он полагал, развитие социализма сужает социальную базу воспроизводства религии в обществе.

К. Маркс поставил проблему совсем по-другому, нежели ее видели и ставили прежние критики религии: критика религии подчинена задачам иной критики. «Критика неба превращается, таким образом, в критику земли, *критика религии — в критику права, критика теологии — в критику политики*»²¹. Атеизм получал в итоге четкую социальную направленность, он преодолевал односторонность «голового» отрицания религии. Критика религии «...завершается учением, что *человек — высшее существо для человека, завершается, следовательно, категорическим императивом, повелевающим ниспровергнуть все отношения, в которых человек является*

униженным, поработанным, беспомощным, презренным существом...»²².

Атеистическое содержание отличает и общефилософские исследования К. Маркса и Ф. Энгельса. Разработка ими категорий материалистической диалектики, попытка раскрытия механизмов самодвижения и саморазвития мира, учение о его материальном единстве, критика агностицизма в области гносеологии, выявление роли общественно-исторической практики в жизни общества давали соответствующее обоснование атеистическим взглядам.

2. СВОБОДОМЫСЛИЕ В РОССИИ В XVII — XX ВЕКАХ

Развитие светского сознания в XVII в.

В XVII в. в России формируется абсолютизм, усиливается закрепощение крестьян, что ведет к восстаниям; интенсивно расширяется территория; возникают мануфактурные производства, развивается торговля, расширяется слой купечества.

Культура приобретает во многом светский характер, растет самосознание личности, возникают представления о самоценности человека. Светское начало в культуре выражается в эстетическом подходе к иконе, в появлении жанра портрета, в культивировании радости от созерцания внешней красоты, в развитии гражданского зодчества. Возникает демократическая сатира, в которой содержатся и антиклерикальные сюжеты.

Появляется бытовая повесть; в некоторых повестях отсутствуют религиозные мотивы, главными действующими лицами являются купцы, крестьяне, небогатые дворяне. Известны в XVII в. критики религии, например князь **Иван Хворостинин** (ум. 1625), который отрицал воскресение мертвых, необходимость постов и молитв.

Просвещение в России XVIII в.

Развитие свободомыслия в XVIII в. связано с модернизацией феодализма Петром I, с установлением тесных взаимосвязей с Европой. Культурный взаимообмен с другими народами оказывает влияние на возникновение веротерпимости среди довольно значительной прослойки населения. На первый план выдвигаются формы культуры, которые прежде находились в тени, например наука, театральное дело, поэтическое творчество, портретная живопись. Появляются новые социальные группы: издатели, писатели, читатели. Культура демократизируется и гуманизируется.

При Петре I влияние церкви было ослаблено в интересах укрепления самодержавной власти. Один из соратников Петра, церковный деятель **Феофан Прокопович** (1681 — 1736), был главой

Ученой дружины Петра, куда входили вольнодумцы **Антиох Кантемир** (1708 — 1744) и **Василий Татищев** (1686 — 1750). **Ф. Прокопович** полагал, что тексты Священного Писания не могут служить препятствием для принятия учения Н. Коперника. **Ф. Прокопович** написал стихи о Г. Галилее, в которых заявил, что не папе судить о светлых мыслях Галилея. В Киево-Могилянской академии **Ф. Прокопович** читал курс «Натурфилософии», где было немало ссылок на достижения естествознания, на опыты в области механики, гидродинамики, оптики и т. д., на многих ученых и философов.

Критики церкви и духовенства появились и в среде горожан — торговцев и ремесленников, зарождающейся интеллигенции. Так, приехавший из Твери в Москву **Дмитрий Дерюжкин** (Тверитинов; 1667 — 1741) овладел аптекарским и лекарским делом; он восторженно принял реформы Петра, общался с образованными лютеранами и представителями других конфессий, досконально изучил Библию, выдержки из которой широко использовал для обличения церковных нравов, обрядов, некоторых христианских установлений. В свои «Тетради» **Дмитрий** выписал библейскую заповедь «не делай себе кумира и никакого изображения». Следует кланяться Богу духом, глядя в небо, писал он, а не стучать в пол лбом перед крашеной доской. Он выступал против почитания креста, доказывая, что крест — это виселица, он послужил злему делу: если у кого убьют сына ножом или палкой, то эту палку или нож отец убитого как может любить? Он считал бесполезным кланяться мощам святых и молиться перед их изображениями. А если иконы и кресты — символы идолопоклонения, мощи — тлен, если молитва священника бессильна превратить хлеб и вино в тело и кровь Христа, то нужна ли сама церковь?²³ У Тверитинова появилось много сторонников, некоторые из них, в том числе двоюродный брат **Фома Иванов**, были схвачены, подвергнутым пыткам по повелению местоблюстителя патриаршего престола **Стефана Яворского**. Фому в 1714 г. сожгли в срубе на Красной площади, Тверитинова и его единомышленников по указу Петра оправдали.

Первая в России работа о происхождении религии появилась в 1769 г.: **Д. С. Аничков** (1733 — 1788) написал диссертацию «Рассуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания». Напечатанные экземпляры по решению Синода были сожжены. Аничков писал о происхождении политеизма, он провел аналогию между анализом причин в «физических и неодушевленных телах» и «в душевных действиях», в том числе в вере. Об источниках религиозных верований философ говорит так: «Натурально невежественные народы от страха, привидения и от удивления делают себе премножество разных богов из всякого непостижимого явления, собывающегося в натуре»²⁴.

Профессор Московского университета **С. Е. Десницкий** (к. 30-х — нач. 40-х г. XVIII в. — 1789) пытался подойти к истории общества в

связи с хозяйственной деятельностью. Диссертацию защитил в Англии, где слушал лекции **Адама Смита** (1723 — 1790). Развитие общества, по Десницкому, происходит без вмешательства Бога, по естественным причинам. Вслед за теоретиками естественного права и общественного договора Десницкий объясняет естественными причинами и возникновение государства, но добавляет еще одну существенную мысль: государство появляется как следствие неравенства — физического, в способностях и имущественного.

*Внерелигиозное творчество
М. В. Ломоносова*

М. В. Ломоносов наметил перспективу развития духовной жизни русского народа вне религии и церкви. Это был подлинно русский просветитель, широко мыслящий, не терпящий духовного насилия, не испытывающий страха ни перед какими авторитетами. Его творчество проникнуто неодолимым стремлением к познанию мира, достоинством, огромным трудолюбием. По философским убеждениям Ломоносов — деист, он разработал картину мира, по существу исключавшую вмешательство Бога в дела природы и человека. Ломоносов называл науку и религию родными сестрами, каждая из которых ведет свое хозяйство. Для себя он выбрал науку, для веры же в его творчестве места не осталось. В многообразных трудах ученого не найти учения о творении мира из ничего, о чудесах в их религиозном понимании, не найти и представления о личном бессмертии, загробном воздаянии, о душе, боговоплощении и т. д., нет сюжетов и образов Нового Завета, кроме стиха: «О коль велика к нам щедрот его пучина, что на землю послал единственного сына». Нередко Ломоносов вступал в противоречие с религиозными догматами, отстаивая, например, учение Коперника. Открытый им закон сохранения материи и движения, распространенный на всю природу, приводил к выводу о несотворенности движения в безграничном мире. Ломоносов выступил с критикой повседневной деятельности церкви, ее обрядности. Он с горечью констатирует низкий уровень нравственности людей своего времени — праздность, убийства в драках между соседями, мужем и женой, насильственное супружество. Пьянство, драки, невежество, по его мнению, присущи и части православного духовенства. Вся жизнь ученого — образец подлинного патриотизма, проникнутого заботой о будущем России и ее народа.

*Свободомыслие
А. Н. Радищева*

А. Н. Радищев (1749 — 1802) развивал антиклерикальные идеи в связи с критикой крепостного права и самодержавия. Порабощение, с его точки зрения, искажает природу человека, а подлинная сущность человека — это свобода, воляность. Когда возникает самодержавие, тогда народ становится

для царя «подлой тварью». Ода «Вольность», написанная им в честь русского народа, обладающего огромной потенциальной силой, провозглашает право народа на самостоятельное решение своей участи и участи своих поработителей. Радищев связывал существование религии с бедствиями и страданиями людей: «Не удивительно, что бедствием гонимые, преследуемые скорбию, болезнию, мучением, ищут прибежища выше жизни»²⁵. Он видел союз самодержавия и церкви, позволяющий держать народ в несвободе, и выступал одновременно против того и другого.

Радищев высоко ценил человеческий разум, дерзнувший «объять мыслью самого творца», способность человека проникнуть в «сокровеннейшие тайны природы». Он осуждал священников за то, что они подрезали разуму крылья, отягчали его оковами, чтобы не обратил он «полет свой к величию и свободе». В работе «О человеке, его смертности и бессмертии» Радищев, по существу, отверг христианскую идею бессмертия души.

Декабристы о религии

Декабристы поставили своей целью устранение крепостного права и самодержавия. Политическое свободомыслие у ряда декабристов сочеталось с антирелигиозным вольнодумством, питаемым также европейской культурной традицией. **И.Д. Якушкин** (1793 — 1857), который взялся за дело освобождения крестьян еще в 1820 г., создал училище в городе Ялуторовске, сам составлял таблицы по грамматике, арифметике, русской истории. Якушкин отказался от религии уже в 17 лет: находясь в заключении в Петропавловской крепости он заявил, что не христианин. Не считая нужным исполнять «пустой обряд» причащения, перед смертью он отказался от исповеди и запретил ставить крест на своей могиле.

Свое понимание причин возникновения религии раскрыл **А.П. Бярятинский** (1798 — 1844) в «Атеистическом стихотворении», написанном на французском языке; его мысли навеяны французскими просветителями. Он пишет, что «неизъяснимый ужас» перед природными катаклизмами, как и чувства, охватывающие человека, когда темной ночью перед ним сияют звезды, заставляют признать Бога. Кроме того, поклонение Богу является естественным результатом воспитания. Личные трагедии — старость или болезни — тоже могут вернуть человека «к предрассудку, баюкавшему его детство». На основе доводов разума А.П. Бярятинский отвергает идею Бога:

«О, разобьем алтарь, которого он не заслужил,
Он благ, но не всемогущ, или всемогущ, но не благ,
Вникните в природу, спросите историю —
И вы поймете, наконец, что во имя его собственной славы,
Видя столько зла, покрывающего весь мир,—
Если бы Бог даже существовал,— надо его отвергнуть»²⁶.

**Свободомыслие
просветителей-демократов
XIX в.**

Идеи свободомыслия получили развитие в трудах **В.Г. Белинского** (1811 — 1848), **А.И. Герцена** (1812 — 1870), **Н.П. Огарева** (1813—1877), **Н.Г. Чернышевского** (1828 — 1889), **Н.А. Добролюбова** (1836 — 1861), **Д.И. Писарева** (1840 — 1868), петрашевцев — **М.В. Буташевича-Петрашевского** (1821 — 1866), **Н.А. Спешнева** (1821—1882), **Н.А. Момбелли** (1823—1891), **В.Н. Майкова** (1823 — 1847) и др. Если Н.Г. Чернышевский и Н.А. Добролюбов сотрудничали в литературно-публицистических журналах, а А. И. Герцен и Н. П. Огарев писали «издалека», из-за границы, то петрашевцы организовали так называемые «пятницы», собиравшие с 1845 г. вольномыслящих людей.

Деятельность русских просветителей-демократов относится ко времени, когда в стране нарастало и ширилось освободительное движение против царизма, крепостничества и поддерживающих их институтов. Феодализм все больше становился препятствием на пути общественного развития. Просветители-демократы выступали за революционные преобразования в России, но они вовсе не ставили целью уничтожение в ходе революции духовной культуры народа, в том числе художественных ценностей, связанных с религиозным культом. В этом отношении примечательна позиция А.И. Герцена, который понимал революцию как взаимодействие эволюционных, постепенных, и революционных изменений. Он полагал, что грядущий послереволюционный порядок, «наноса удар старому миру... не только должен спасти все, что в нем достойно спасения, но оставить на свою судьбу все немешающее, разнообразное, своеобразное»²⁷. Он предостерегал от дикого, необузданного революционного разгула, который может привести к уничтожению глубинных корней народной культуры.

В то же время просветители-демократы обосновывали тезис о религии как феномене неплодотворном, тесно связанном с интересами самодержавия, против которого они выступали. Эволюция взглядов просветителей-демократов происходила под влиянием немецкой классической философии, ее выдающихся представителей — **И. Канта** (1724 — 1804), **Г.В.Ф. Гегеля** (1770 — 1831), **Л. Фейербаха** (1804 — 1872). Природа и общество, по мнению просветителей-демократов, находятся в состоянии постоянного изменения и обновления. «Все критические эпохи, — писал М.В. Петрашевский, — как в науке, так и в жизни суть эпохи антагонизма, противоречия, противоборства, новых требований и способов их удовлетворения со старыми, эпохи переходного состояния»²⁸. Если бы природа противоречила разуму, отмечал А.И. Герцен, то все материальное было бы нелепо и нецелесообразно. Показывая, что природа есть процесс, движение, он говорил: «Смотрите на нее как она есть, а она есть в движении; дайте ей простор, смотрите на

ее биографию, на историю ее развития — тогда только раскроется она в связи. История мышления — продолжение истории природы: ни человечества, ни природы нельзя понять мимо исторического развития»²⁹.

Важной чертой философских воззрений русских просветителей-демократов явилось их обращение к проблеме человека. Осмысливая учение о природе человека и его сущности, Н.Г. Чернышевский выступил против объяснения его с религиозных позиций, считая ненаучным богословское учение о дуалистическом разделении человека на душу и тело: «Принципом философского воззрения на человеческую жизнь со всеми ее феноменами служит выработанная естественными науками идея о единстве человеческого организма; наблюдениями физиологов, зоологов и медиков отстранена всякая мысль о дуализме человека»³⁰. Сформулированный Н.Г. Чернышевским антропологический принцип противостоял богословию: кроме данного нам в ощущении материального мира, нет никакого другого, особого, духовного.

Возникновение человеческого сознания просветители-демократы объясняли внутренней активностью материи, ее способностью к саморазвитию, указывая на зависимость явлений психической жизни от состояния материальных органов человека.

Внимательно следя за достижениями естествознания, русские мыслители пропагандировали новейшие научные открытия, выступали за распространение знаний в народе. Н.П. Огарев считал, что религия «не может совершенствоваться», потому что ее сущность «в сохранении законченной суммы верований», что постоянно совершенствоваться и получать новые знания может только наука, сущность которой «в накоплении суммы опытов и познаний»³¹. В то же время просветители-демократы видели и трудности в развитии науки; для преодоления этих трудностей, по мнению А.И. Герцена, необходим тесный союз философии и естествознания, поскольку «философия без естествоведения так же невозможна, как естествоведение без философии»³².

При объяснении происхождения и сущности религии русские демократы исходили из принципа исторического подхода к ней.

По словам М.В. Петрашевского, религия не есть случайное явление, не выдумка чьего-либо досужего воображения, но «выражение действительного требования определения причинности явлений; она есть не что иное, как мирозерцание, соответствующее различным степеням умственного развития различных народов»³³.

Н.А. Добролюбов, в частности, неоднократно подчеркивал, что религия — феномен, подготовленный обстоятельствами исторического развития. Генезис религии, по его мнению, относится к давним временам: когда человек первобытного общества встречал на своем пути непреодолимые препятствия, ему начинало казаться,

что в природе существуют какие-то враждебные силы. Размышляя о происхождении религии, Д.И. Писарев замечал, что «будущий властелин природы» в свое время был самым жалким рабом всех окружающих его предметов. В мучительной борьбе многих поколений «с напряжением и с болью вырабатывались первые начатки языка и первые очерки религиозных представлений»³⁴.

Во взаимоотношении с окружающим, еще неизвестным ему миром человек прибегал к религии и стремился с ее помощью облегчить свое существование — к такому выводу пришли просветители-демократы, осмысливая вопрос о происхождении религии и ее сущности, акцентируя внимание на реальных, конкретных людях и их зависимости от существующих внешних сил. По мнению А.И. Герцена, одной из причин религиозности угнетенных масс является то, что крестьянин «слишком задавлен, слишком несчастен, чтоб не быть суеверным»³⁵. Утешая иллюзией загробного блаженства, религия примиряет угнетенных с их тяжелой участью. «Чем безропотнее выносили люди временные несчастья земной жизни,— отмечал А.И. Герцен,— тем полнее было небесное примирение, и притом не на короткий срок, а во веки веков»³⁶.

Церковь являлась одним из институтов, используемых властью для реализации политических принципов. «Известно,— писал Н.А. Добролюбов,— что православная церковь и деспотизм взаимно поддерживают друг друга; эта круговая порука очень понятна»³⁷.

Источник бедственного положения народа просветители-демократы видели в существующем строе, поэтому и направляли свои усилия на борьбу за свержение самодержавия, уничтожение крепостничества и установление новых социальных отношений. Революция была для них желанной, и они призывали к ней народ.

Наряду с социальными преобразованиями, улучшением материальных условий жизни людей и их просвещением русские демократы большое значение придавали обеспечению политических свобод для народа: свободы слова, печати, собраний, свободы вероисповедания и т. д. Так, Н.П. Огарев проводил мысль о том, что для осуществления свободы совести необходимо невмешательство государства в дела церкви, необходимо, чтобы церковь перестала быть политическим учреждением. В одной из своих прокламаций «Что надо делать народу» Н.П. Огарев выдвинул программу действий, направленных на осуществление принципа свободы совести, предлагая специальным постановлением земского собора запретить гоения за веру. По мнению Н.А. Спешнева, при всем различии мирозерцания атеистов и христиан некоторые их идеи и выводы могут быть идентичными. Это значит, что они могут служить основанием для формулировки некоторых общих требований³⁸. Петрашевцы были сторонниками свободы вероисповедания; они осуждали пре-

следования людей, не принадлежащих к официальной православной церкви. Осуждая борьбу между протестантами и католиками, призывая к веротерпимости, петрашевцы считали возможным заключение соглашения между атеистами и верующими с целью организации определенных совместных действий.

Свободомыслие народников

Продолжателями традиции свободомыслия были народники — **М.А. Бакунин** (1814 — 1876), **П.Л. Лавров** (1823 — 1900) и др. Они сосредоточили свое внимание на социально-историческом понимании религии. П.Л. Лавров стремился «найти в истории общества те обстоятельства, которые породили ... ложное верование»³⁹, противопоставить теологическому объяснению истории «вмешательством богов» рационалистический анализ зависимости человеческих судеб, социальных коллизий от пронизывающих «быт» противоречий. М.А. Бакунин писал: «Мы должны постараться понять историческое происхождение идеи Бога, преемственность причин, развивших и породивших эту идею в сознании людей»⁴⁰.

По его мнению, нищета и невежество народа, его материальные страдания и неслыханные притеснения всякого рода, претерпеваемые им всякий день, являются теми социальными причинами, которые способствуют проникновению религии во все сферы общественной и личной жизни. Религиозные представления — явление еще более практическое, чем теоретическое, а именно не столько заблуждение ума, сколько протест самой жизни, воли и страсти против невыносимой жизненной тесноты⁴¹. И человек стремится найти выход из этого положения. «Но для этого,— отмечал М.А. Бакунин,— у него есть лишь три средства, из коих два мнимых и одно действительное. Два первых это — кабаки и церкви... Третье — социальная революция»⁴². Как в церкви, так и в кабаке народ забывает хоть на минуту свой голод, свой гнет, свое унижение, старается успокоить память о своей ежедневной беде один раз в безумной вере, а в другой раз — в вине. Одно опьянение стоит другого⁴³. Социальную функцию религии М.А. Бакунин видел в возможности ее использования социальными верхами. Вопрос о преодолении религии у народников был тесно связан с вопросом о революции, тем самым критика религии и пропаганда атеизма становились у них отраслями политической деятельности. Правда, само понимание «религиозного вопроса» в его соотношении с конкретными задачами политической борьбы было у них различным. П.Л. Лавров видел задачу атеистической работы в народе в формировании научного мировоззрения, а М.А. Бакунин считал, что главной задачей борьбы с религией является радикальное упразднение церкви как союзника государства.

Деятельность **В.И. Ленина** (1870 — 1924) проходила в особую историческую эпоху.

В России большевики попытались на практике претворить в жизнь основные постулаты марксистского учения, в том числе и его принципы отношения к религии. Этот процесс оказался весьма противоречивым и неоднозначным. В такой стране, как Россия тех лет, в условиях тесного союза самодержавия и церковной православной иерархии, религиозный вопрос приобрел особое политическое значение для партии, ставящей своей целью разрушение старого уклада жизни и строительство нового. Ленин неоднократно подчеркивал теснейшую связь политической линии марксизма в религиозном вопросе «с его философскими основами»⁴⁴, как он их понимал. По его мнению, марксизм как материализм «беспощадно враждебен религии». Эта позиция, установка на «антирелигиозность» проясняет многие характеристики и оценки религии Лениным типа: «религия есть опиум народа,— это изречение Маркса есть краеугольный камень всего мирозерцания марксизма в вопросе о религии»⁴⁵ или же: «религия — род духовной сивухи, в которой рабы капитала топят свой человеческий образ...»⁴⁶, а также призывы придать «воинствующий» характер пролетарскому атеизму⁴⁷ и пр.

Некоторые высказывания Ленина на данные темы позволяли впоследствии трактовать их в духе идей «радикального» атеизма, со свойственными ему проявлениями антиклерикализма и огульной критики религии. Однако сам Ленин недвусмысленно критикует «чисто просветительский», «от головы» атеизм и традиции «самого поверхностного» и «буржуазно-лживого» антиклерикализма, пускающего в авантюры «войны с религией»⁴⁸. Он отрицал нигилистические идеи пролеткультовцев в отношении наследия прошлых формаций, призывая «брать все самое ценное из буржуазной культуры». Но эта мысль Ленина многими его соратниками воспринималась таким образом, что — в плане подхода к религии — «самым ценным» у буржуазии казался ее «радикальный» атеизм, со всеми вытекающими отсюда выводами.

Ленин стремился конкретизировать марксовское и энгельсовское понимание социального источника («социальных корней») религии в современном ему обществе. По его мнению, «социальная подавленность трудящихся масс, кажущаяся полная беспомощность их перед слепыми силами капитализма, который причиняет ежедневно и ежечасно в тысячу раз больше самых ужасных страданий, самых диких мучений рядовым рабочим людям, чем всякие из ряда вон выходящие события вроде войн, землетрясений и т. д.,— вот в чем самый глубокий современный корень религии»⁴⁹. Освобождение от этой зависимости, от «господства

капитала во всех формах»⁵⁰, подчеркивал Ленин, открывает и возможности для преодоления социальных корней религии в целом.

В. И. Ленин выдвинул ряд принципов отношения социал-демократической рабочей партии к религии, церкви и верующим. Он неоднократно и настойчиво подчеркивал, что критика религии, атеистическая пропаганда не должна рассматриваться как самоцель, как нечто самодостаточное. Она подчинена основным задачам партии: развитию классовой борьбы против эксплуатации угнетенных масс, строительству нового общества, социалистическим преобразованиям. «Единство этой действительно революционной борьбы угнетенного класса за создание рая на земле важнее для нас, чем единство мнений пролетариев о рае на небе»⁵¹, — отмечал Ленин в 1905 г.

Как писал Ленин, религия должна быть частным делом по отношению к государству. Это служит необходимым залогом обеспечения свободы совести: «государству не должно быть дела до религии, религиозные общества не должны быть связаны с государственной властью»; «всякий должен быть свободен исповедовать какую угодно религию или не признавать никакой религии, т. е. быть атеистом...»⁵². Одно из условий обеспечения подобной трактовки свободы совести — отделение церкви от государства и школы от церкви. Вместе с тем Ленин подчеркивал, что принцип «религия — частное дело по отношению к государству» не означает, что она является «частным делом» по отношению к партии социалистического пролетариата»⁵³. «Наша пропаганда, — считал Ленин, — необходимо включает и пропаганду атеизма»⁵⁴. При всей резкости многих своих выступлений против «религиозного тумана», «религиозного одурачения» рабочих и т. п. Ленин говорил, что «борьба с религиозным туманом» может вестись «чисто идейным и только идейным оружием, нашей прессой, нашим словом»⁵⁵, что «мы безусловно против малейшего оскорбления... религиозных убеждений» трудящихся, «чувств верующих»⁵⁶, что «социал-демократия... относится с полным уважением ко всякому искреннему убеждению в делах веры...»⁵⁷. Эти установки, однако, не были в необходимой мере учтены и реализованы в ходе строительства социалистического «нового мира».

3. СВОБОДОМЫСЛИЕ ЗА РУБЕЖОМ В XX ВЕКЕ

<p><i>Основные союзы и направления</i></p>
--

Свободомыслие за рубежом в XX в. представлено рядом учений, начиная от крайне нигилистических и кончая гуманистическо-демократическими. Современные свободомыслящие в анализе религии, человека, гуманизма опираются на традиции просветительства, рационализма, натурализма, характерные для философии XVIII — XIX вв. В настоящее время в

их мировоззрении прослеживается плюрализм философских и социально-политических идей; в то же время свободомыслящие входят в национальные и международные союзы, которые имеют свои периодические издания. Так, в США действует «Американская гуманистическая ассоциация» (журнал «Гуманист»), в Великобритании с конца XIX в. и до сих пор существует общество «Свободо-мыслящий» (журнал с тем же названием), в Италии — «Национальная ассоциация им. Д. Бруно» (журнал «Раджоне»), в Индии — «Индийская рационалистическая ассоциация» (журнал «Свободо-мыслящий»). Эти и другие национальные союзы являются членами двух международных организаций: Всемирного Союза Свободо-мыслящих (образован в 1888 г.) и Международного Гуманистического и Этического Союза (создан в 1952 г.).

В работе союзов принимают участие ученые-естествоиспытатели, философы, преподаватели и творческая интеллигенция. В своей деятельности союзы руководствуются следующими принципами: рациональный, научный подход к проблемам человеческого существования; приоритет этики во взаимоотношениях человека с обществом и природой; неуклонная поддержка демократических принципов общественной жизни.

Среди наиболее распространенных направлений в современном западном свободомыслии можно выделить: неопозитивистское, фрейдистское, неофрейдистское, натуралистическое, нигилистическое, течения атеистического экзистенциализма, секулярного гуманизма и эволюционного гуманизма.

*Неопозитивистская
ориентация*

Основоположником неопозитивистского направления в современном западном свободомыслии можно считать английского ученого, логика, математика, представителя логического позитивизма **Б. Рассела** (1872 — 1970).

В своих работах «История западной философии», «Почему я не христианин» и других Рассел показывает, что наиболее плодотворной традицией в истории философии является стремление поставить теоретико-познавательное исследование на почву логики. Ученый считает, что утверждения теологии не поддаются сопоставлению с чувственными данными. Вследствие этого они не могут быть верифицированы на формальном языке науки. Основываясь на этих положениях, Рассел опровергает доказательства бытия Бога. Философ выделяет три аспекта религии: церковь, вероучение, кодекс личной морали, которые со временем меняются. Он отрицательно относится к христианской морали, противопоставляя ей мораль «науки свободного разума». Выступая против теории личного бессмертия, он отрицает дуализм души и тела. Ученый на основе данных естественных наук замечает, что представляется маловеро-

ятным, будто сознание продолжает существовать после полного разрушения мозговых структур. Он определяет сущность христианства как утешение тех, кто потерял национальную и личную свободу. Борьба за свободу Б. Рассел предлагает путем реформ в области образования, просвещения, воспитания.

Фрейдистское направление

Основателем данного направления является австрийский философ, психотерапевт **З. Фрейд** (1856—1939). В своих работах он не только касается сущности религии, но и обращает внимание на психологическую природу атеизма. Если религия возникает из беспомощности человека перед противостоящими явлениями природы и внутренними, присущими ему инстинктивными силами, то атеизм коренится в их продуктивном преодолении. Освобождение от религиозных иллюзий происходит по мере того, как человек искореняет свою инфантильную беспомощность, превращаясь в самостоятельную, сознательную личность.

Фрейд не считает религию основой нравственности. Человек должен положиться на свои собственные силы. Только человек, освободившийся от власти авторитетов, может правильно употребить разум, объективно понять мир и свою роль в нем, не впадая в иллюзии. Фрейд выступает против религиозного воспитания, считая, что оно препятствует умственному развитию индивида.

Среди представителей неофрейдизма особенно большую роль играл **Э. Фромм** (1900—1980), воззрения которого поддерживают многие современные свободомыслящие. Он резко выступает против авторитарной религии — религии отчужденного человека. Ей он противопоставляет гуманистическую религию, которая концентрируется на самом человеке как высшей ценности. В ее основе лежит вера в его возможности, в силу разума. С ней человек получает настоящую свободу и сам отвечает за свою судьбу.

Атеистический экзистенциализм

Позиция атеистического экзистенциализма наиболее отчетливо прослеживается у французского философа **Ж.-П. Сартра** (1905 — 1980) в его работах «Экзистенциализм — это гуманизм», «Бытие и ничто» и др. Ж.-П. Сартр в центр внимания ставит вопрос о поисках личностью исторической самостоятельности, возможностей реализации и развития своей активности. Главное для человека самому быть Богом, «нет никакой природы человека, как нет и бога, который бы ее задумал»⁵⁸. В его работах постоянно прослеживается идея об абсолютной свободе человека, которая противопоставляется идее божественного провидения. Человеческая свобода, являющаяся фундаментальной и неотъемлемой характеристикой человеческого бытия, несовместима с

активностью Бога. Но в то же время, по Ж.-П. Сартру, свобода — тяжчайший груз, который человек постоянно несет до самой смерти. Человек осужден быть свободным. По его мнению, «даже если бы бог существовал, это ничего бы не изменило... суть дела не в том, существует ли бог. Человек должен обрести себя и убедиться, что ничто не может его спасти от себя самого, даже достоверное доказательство существования бога»⁵⁹.

Нигилизм

Нигилистическое направление в современном свободомыслии берет свое начало от **Ф. Ницше** (1844 — 1900) — автора «Так говорил Заратустра», «По ту сторону добра и зла», «Антихристианин» и т. д. Ницшеанство сложилось в 70 — 80-е годы XIX в. До сих пор оно имеет множество последователей.

Сам **Ф. Ницше** характеризует свою философию как «нигилизм», считая, что он стоит у порога истины, добра и гуманизма. **Ф. Ницше** различает два типа нигилизма — пассивный и активный: пассивный — знамение слабости, регресса воли и духа; активный является «знаком повышенной мощи воли и разума». Все прежние цели и ценности, идеалы и верования перестали соответствовать требованиям будущего дня, необходима «свобода воли» и «творческая интуиция», с помощью которых произойдет прорыв в будущее. «Бог умер», говорит **Ф. Ницше**, отсюда необходима переоценка всех ценностей, в частности христианских. Философ считает, что христианство ослабляет человека, делает его безвольным. Ему он противопоставляет новую «религию религий», основу которой составляет идея вечного возвращения. В результате вечного возвращения появляется сверхчеловек, — единственная цель всего человечества. Основная ценность сверхчеловека — воля к власти: «Господствовать — и не быть больше рабом Божиим: осталось лишь это средство, чтобы облагородить человека»⁶⁰.

Секулярный гуманизм

Среди современных свободомыслящих большое влияние имеет теория секулярного гуманизма, представленная в работах американского философа **П. Куртца** (род. 1925). В своих трудах «Трансцендентальное искушение. Критика религии и паранормальное», «Полнота жизни» и других ученый ставит вопросы о сущности религии, показывает ее связь с мистикой. Изучая причины возникновения веры в Бога, он отмечает, что эта вера глубоко коренится в обычаях и традициях, определяемых социальными и культурными условиями, в которых живут народы. Одну из причин существования религии ученый видит в склонности людей к магическому мышлению и готовности принять его. Религиозные системы, согласно ему,

есть творческий продукт идеализированного воображения, в котором люди топят свои мечты и слезы.

Эволюционный гуманизм

Английский философ, биолог, один из активных деятелей современного международного движения свободомыслящих **Дж. Хаксли** (1887 — 1975) заложил основы эволюционного гуманизма. По его мнению, религия является органом психосоциальной организации человека. Она касается проблем человеческой судьбы и эволюционирует вместе с развитием человека и общества. В труде «Религия без откровения» Дж. Хаксли подчеркивает, что появление религиозных воззрений обусловлено определенными обстоятельствами, вытекающими из связи человека с природой, а на более высокой ступени — с обществом. В своих трудах он проводит сравнительный анализ религии различных народов на разных ступенях развития древних культур. Цель подобного исследования состоит в желании понять психологические механизмы, которые лежат в основе религиозного опыта, а также показать, какое место занимает религия в жизни общества и человека. Ученый указывает на сходство между человеческим единством и единством религиозных систем. По его мнению, в современном обществе необходимо создать «новую религию», которая должна иметь дело с реальным миром и основываться на общечеловеческих ценностях. В «новой религии» не будет элементов сверхъестественного, она будет связана с «чистой» силой интеллекта и логикой. Такую религию он называет «эволюционным гуманизмом», имея в виду, что в ней соединятся идеи гуманистической этики и теория эволюции.

Натуралистический гуманизм

Концепция натуралистического гуманизма разработана американским философом **К. Ламонтом** (род. 1902). По его мнению, все существующее в этом мире является продуктом естественного развития без какого-либо сверхъестественного вмешательства. Натурализм, подчеркивает К. Ламонт, рассматривает человека, землю и Вселенную как часть великой природы. В трудах «Иллюзия бессмертия», «Философия гуманизма», «Свобода положительного выбора» в противоположность религиозной доктрине К. Ламонт утверждает, что человек является продуктом естественной и социальной эволюции. К. Ламонт выступает против теории личного бессмертия человека; потусторонний мир есть не что иное, как земной мир, перенесенный воображением человека на небо, а бессмертие души — это жизнь человека, делящаяся в памяти людей. Но, отрицая какой бы то ни было вид личного бессмертия, он утверждает бессмертие человечества.

*Защита свободы мысли
и совести*

Хотя в зарубежных странах существует разное правовое положение церкви, государства и школы, философское решение проблем свободы совести среди свободомыслящих сходно: оно продолжает антиклерикальные традиции, присущие всему предшествующему свободомыслию. Современные свободомыслящие выступают за отделение церкви от государства и школы от церкви. В США, например, активно действует «Американский союз борьбы за отделение церкви от государства». Одну из своих задач он видит в том, чтобы дать человеку нетеистическую веру, воспитать его в светском духе, высоко моральным. Именно нравственное воспитание даст возможность создать лучшую жизнь.

Раздел пятый

ДИАЛОГ РЕЛИГИОЗНЫХ И НЕРЕЛИГИОЗНЫХ МИРОВОЗЗРЕНИЙ

Глава XXII

МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ЕГО ТИПЫ

Понятие мировоззрения

Значение мировоззрения в жизни человека обусловлено его разумностью, тем, что его взаимодействие с окружающим миром опосредуется сознанием. Необходимость ориентироваться в меняющейся социальной и природной среде порождает у каждого человека, у социума, человечества в целом потребность в обобщенной системе взглядов на мир, на свое место в нем, на смысл и цель жизни.

Развитые системы современных мировоззрений включают в себя в обобщенном виде философские, социальные, естественнонаучные, эстетические и этические, антропологические, политические и прочие взгляды, а также ориентации и установки, определяющие поведение и действия людей. В мировоззрении выделяются познавательные, ценностные и нормативно-поведенческие компоненты. Любое мировоззрение — это не набор взглядов и сведений, но определенная целостность, система. В нем отражается стремление увидеть мир как упорядоченное целое, включающее человека, а также сам человек со всем его духовным миром — знаниями, нравственными, художественно-эстетическими, жизненно-практическими переживаниями. Иначе говоря, в мировоззрении отражается интеллектуальный и эмоциональный опыт людей, их миропонимание и мироощущение.

Мировоззрение как единство миропонимания и мироощущения обладает присущими ему основными структурообразующими эле-

ментами. К их числу относятся прежде всего ответы на глубинные вопросы бытия — о возникновении мира и человека, явлений природы и различных человеческих общностей, о природе сил, управляющих этим миром, включая самого человека, о месте, предназначении человека в этом мире.

Мировоззрение носит исторический характер, оно меняется в зависимости от изменений условий и образа жизни, накопления знаний и умений, характера социальных связей между людьми. Связи и контакты между социальными общностями и личностями обуславливают взаимное влияние различных мировоззрений. Наиболее общими типами мировоззрений можно считать мифологическое, религиозное и философское.

Исторически первым типом мировоззрения явилось мифологическое, возникшее на заре человеческой истории. Мифология, как особый способ понимания мира, была присуща всем народам на ранней стадии общественного развития, воплощая в себе особенности становящегося, формирующегося человеческого сознания, того человечества, которое еще сохраняло ощущение своей теснейшей связи с природным миром. Для нее характерна нерасчлененность сознания, отсутствие четких разграничений мира и человека, эмпирических знаний и фантазий, субъективного и объективного, мысли и эмоций, идеального и вещественного. Миф, выражая мысли в поэтической, образной, эмоциональной форме, имел этимологическое (греч. *aitia* — причина, *logos* — учение) значение. Отвечая на многочисленные «почему», он как бы заменял теорию, предлагал доступное всем, понятное, образно-наглядное объяснение природы, явлений окружающего мира. Среди многочисленных мифов каждого народа присутствовали и такие, которые определяли характер мировоззрения, объясняя происхождение природы и человека, место человека в мире, его отношение к миру в целом и к другим людям. И хотя каждое племя, народ, социальная общность в своем мировоззрении отражали мир своего обитания, свой образ жизни, между различными видами мифологического мировоззрения имелось и много общего в решении главных мировоззренческих вопросов.

Постепенно в каждом племени стали выделяться профессиональные хранители мифов, первоначально старейшины, затем — шаманы, колдуны, жрецы, дифференцировались и сами мифы, среди которых начали выделяться те, что связывались с культовыми действиями. Формировался новый тип мировоззрения — религиозное, которое стало повсеместно господствующим и в настоящее время остается наиболее распространенным типом мировоззрения в мире.

*Религиозное и философское
мировоззрения*

Религиозное мировоззрение — это широкое обобщающее понятие для значительного числа различных систем миропонимания и мироотношения, исторически существовавших в рамках многочисленных религий. С появлением религиозного мировоззрения совпадает и появление особой группы людей, выступавших в роли систематизаторов, хранителей религиозных идей и традиций. Религиозное мировоззрение демонстрирует чрезвычайно эффективное взаимодействие двух мировоззренческих уровней — обыденного и теоретического. Условием прочности, распространенности того или иного мировоззрения является то, насколько оно укоренилось на уровне обыденного сознания, насколько оно отвечает образу повседневной жизни людей, их культуре, уровню знаний, их потребностям. Религиозное решение мировоззренческих проблем, благодаря своей образно-наглядной форме, аналогичной художественно-поэтической, оказывается вполне доступным для усвоения на этом уровне сознания.

Главным способом усвоения религиозного мировоззрения выступает вера, воспринимаемая от предшествующих поколений во всем исторически-культурном контексте и опирающаяся на личный опыт человека. А практика культовых действий располагает механизмами подкрепления и формирования этой веры применительно к особенностям обыденного сознания. На уровне теоретического сознания, теологии совершается процесс систематизации и обновления мировоззрения в соответствии с происходящими изменениями как в самой жизни, так и в области знаний и развития культуры в целом.

В содержании различных религиозных мировоззрений имеется ряд повторяющихся фундаментальных идей: творения мира Богом (креационизм), предопределения Богом происходящих в мире событий (провиденциализм), целесообразности мирового устройства (телеология), души как особой сущности в человеке, связи человека и Бога, воскресения и посмертного существования и др.

Философское мировоззрение, в отличие от мифологического и религиозного, развивается на уровне теоретического сознания. Как и религиозное, философское мировоззрение выступало и выступает в многочисленных разновидностях. Оно связано с естественными и общественными науками; подобно наукам, представляет теоретический уровень сознания; в своем специфическом понятийном выражении оно не может быть просто перенесено на обыденный уровень.

Как свидетельствуют социологические исследования, в мире становится все больше сторонников нерелигиозного мировоззрения, что обусловлено социальными процессами и связанными с ними изменениями в культуре. При этом образно-наглядные формы

религиозного сознания, имеющие для него огромное значение, освобождаются от религиозных и мифологических функций, становясь самостоятельной, самобытной сферой общественного сознания — искусством.

*Возможен ли диалог
мировоззрений?*

Если обратиться к истории человечества, то нетрудно увидеть, что между различными видами религиозного мировоззрения и их последователями возникали различные отношения — от лояльного до открыто враждебного, нетерпимого. Достаточно вспомнить Древний Рим, где в огромном государстве соседствовали различные виды религиозного мировоззрения, или, наоборот, период крестовых походов христиан против мусульман, военные столкновения католиков и протестантов. И именно представители разных видов религиозного мировоззрения с середины XX в. начали путь к диалогу, к совместным действиям при всех сохраняющихся различиях. Примечательно, что в настоящее время многие теологи признают, что, например, конфликты между христианами и мусульманами в X — XII вв. были обусловлены не столько различиями в мировоззрениях, сколько социально-экономическими и политическими интересами. И несмотря на еще имеющиеся факты враждебных отношений между представителями различных видов религиозного мировоззрения (например, католиками и протестантами в Северной Ирландии, христианами и мусульманами в Ливане), общей преобладающей тенденцией становится объединение в совместных действиях представителей различных конфессий: христиан, мусульман, буддистов и последователей других разновидностей религиозного мировоззрения.

Диалог различных видов мировоззрения не означает отказа каждой из сторон от своих принципов, он нацелен на поиск тех вопросов, в решении которых имеет место совпадение или близость позиций. Этот принцип применим и для отношений религиозного и нерелигиозного мировоззрений. Какие же условия необходимы для того, чтобы совершился переход к диалогу мировоззрений?

В последней четверти нашего века все более нарастало осознание того, что над всеми жителями Земли, независимо от мировоззренческих различий, нависла общая угроза гибели от возможной термоядерной войны, от экологической катастрофы, и отвести эти угрозы, найти выход возможно только совместными усилиями всех. Путь насильственного решения споров, в том числе мировоззренческих, в условиях современного развития становится недопустимым. Общей основой для диалога религиозных и нерелигиозных мировоззрений могут служить принцип гуманизма, интересы человека. Признание того, что высшей ценностью для человека является

человек, может и должно служить основой диалога сторонников любых мировоззрений.

Диалог не предполагает нивелирования или отказа от различий. Наоборот, понимание этих различий, в том числе и принципиальных, их глубокое знание, неискаженное видение есть одно из условий корректного ведения диалога. Например, онтологические вопросы в религиозных и нерелигиозных мировоззрениях решаются по-разному. В определенных случаях это различие носит принципиальный характер. Но в реальной жизни более важными оказываются конкретные трактовки, практические следствия применительно к жизненным ситуациям и конкретно-историческое применение этих принципов. И здесь наблюдается интересная тенденция: в аксиологическом аспекте, в частности применительно к улучшению условий жизни людей, позиции сближаются. Аналогично обстоит дело и с отношением к закономерностям, законам, действующим в мире. Если наука исходит из того, что закономерности внутренне присущи миру и познаваемы, а сторонники религиозного мировоззрения считают их божественными принципами, мыслями, вложенными в мир, то различие сводится к пониманию природы законов. Общим же оказывается признание их независимого от человека существования.

Различия религиозного и нерелигиозного мировоззрений лежат также в плоскости понимания соотношения веры и разума. Вопрос о соотношении веры и разума занимал значительное место как в религиозном, так и в философском мировоззрениях. Философский рационализм, сосредоточивая внимание на доказательствах преимуществ разума перед верой, зачастую фактически выносил изучение социально-психологического феномена веры за пределы научного исследования. В настоящее время обозначается тенденция к нахождению взаимодействия, а не противопоставления веры и разума в рамках и религиозного, и нерелигиозного мировоззрений. Не отказываясь от исходных принципов, теологи отдают должное достижениям человеческого разума в тех областях науки, которые способствуют улучшению жизни людей. С другой стороны, представители философского мировоззрения все активнее осмысливают значение веры как социально-психологического феномена, признают, что принципиальные теоретические положения мировоззрения на уровне обыденного сознания становятся в первую очередь предметом веры или неверия, а не рационального обоснования.

Таким образом, возможность и пределы диалога определяются тем, как религиозные и нерелигиозные мировоззрения отражают один и тот же реально существующий мир, в какой степени ориентированы на интересы и благополучие человека, на утверждение гуманизма, справедливости, мира, на создание общества, достойного человека.

ЧЕЛОВЕК В РЕЛИГИОЗНОМ И НЕРЕЛИГИОЗНОМ МИРОВОЗЗРЕНИЯХ

Древние и новые определения человека сходятся в том, что он — мыслящее существо. Человек изначально предстает сам для себя вопросом. В древности мысль удаленных друг от друга народов сформулировала этот вопрос и наметила проблемы, которые определяют человековедение. «Что *есть* человек, — спрашивает библейский Псалмопевец, — что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его?» (Пс. 8:5; см. также Евр. 2:6). «...Откуда мы родились? чем живем? и где основаны?... — требует ответа «Шветашвар-упанишада» (1.1), — ...кем ведомые существуем мы в смене счастья и иных обстоятельствах?»¹ В мифах, религиозных и философских памятниках разных народов зафиксированы представления о сущности человека, его существовании, природе, о его месте в мироздании, о соотношении в нем духовного и телесного, о его происхождении и назначении.

Специфика религиозной антропологии

Специфика религиозной антропологии состоит прежде всего в том, что сущность, существование, природа, назначение человека понимаются исходя из признания высшего сакрального первоначала (духов, богов, божества или единого личного Бога) и его особых взаимоотношений с человеком. В иудаизме, христианстве и исламе Бог наделяется способностью творить из ничего и одним усилием воли. Эквивалентными этому учению являются представления ряда восточных религий о столь же всемогущем порождении абсолютным первоначалом (Брахман, Дао, Ади-Будда и т. п.) мира и человека. Представляя духов и богов по своему образу и подобию, человек сознает себя их творением.

Согласно Библии, человек — это венец творения, образ и подобие Бога (см.: Быт. 1:26 — 27; 1 Кор. 11:7). Поставленный господином над животными и растениями, он должен заботиться о них, возделывать землю и нести ответственность за жизнь на ней (см. Быт. 1:28; 2:15; Пс. 8:7 — 9). Образцовым для христианской антропологии стало определение Василия Кесарийского (330 — 379): «Человек есть разумное творение Бога, созданное по образу его Творца»², «тварь, получившая повеление стать богом»³. В этой форме осознавались свобода человека, его способность к самоопределению, к высшим духовным ценностям, его совесть и ответственность. Сходные представления присущи и антропологиям других религий. В Коране человек осмысливается как «наместник» Бога на земле (2:8), одаренный высшими знаниями (2:29 — 32). В буддизме чело-

век занимает исключительное место в иерархии всех существ, так как только он имеет возможность преодолеть оковы сансары и достичь нирваны, стать Буддой. В этой сакрализованной форме религиозные учения о человеке описывают положение индивида в обществе, его возможности, меру социальной свободы, становление личности. В буддийской, христианской, мусульманской антропологических содержатся учения о единстве человеческого рода, единосущии человечества, учения, отразившие стихийное и сознательное движение к достижению все большего единства, «вселенскости жизни людей».

Религиозные учения предстают как попытка гармонизировать противоречие существования и сущности человека. В христианстве человек выступает как субъект грехопадения и объект спасения, социальное отчуждение выводится из представления об отпадении человека от единства с божественным первоначалом. Отпадение человека от изначального сакрального единства понимается как деградация природы человека, ее глубокое повреждение или полное извращение. Оно влечет за собой смерть, болезни, тяжкий труд, крушение замыслов («тщету»), вражду, убийство, войны и другие бедствия. В человеке, оторвавшемся от общения с божеством, пребывающем в неподлинном состоянии (в грехе, в сансаре и т. п.), нарушается гармония сил: плоть восстает против души, против духа, чувства противоборствуют уму.

Утраченное сакральное единство становится идеалом человеческого совершенствования, осознается как назначение человека. Спасение, причастность к божественному, примирение с божеством предстают как смысл человеческого существования. В качестве полного осуществления этого идеала в буддизме изображаются будды и бодхисаттвы, в христианстве — Богочеловек Иисус Христос, который есть «образ Бога невидимого» (Кол. 1:15) и является совершенным человеком, вторым Адамом, в котором люди вступают в отношении богосыновства и соделываются «причастниками Божеского естества» (2 Пет. 1:4).

Проблема антропогенеза

После того как работы анатомов и зоологов доказали родство организма человека с организмом обезьяны, **К. Линней** (1707 — 1778) включил его в систему животного царства, в отряд приматов, выделенный в классе млекопитающих. В 1871 г. появилась книга **Ч. Дарвина** (1809 — 1882) «Происхождение человека и половой подбор», в которой к проблеме антропогенеза применяется эволюционная теория. Еще в XIX в. теологи постепенно стали переходить от отрицания этой теории с позиций библейского фундаментализма к переосмыслению. Многие богословы приняли эволюционную теорию и попытались интерпретировать ее в духе деизма или

пантеизма. Большинство теологов поддерживают концепцию модернизированного креационизма, эволюционного творения, согласно которой Бог осуществляет в самой природе и через ее посредство процесс развития от низшего к высшему, от простейших живых существ к человеку. Тем не менее не только фундаменталисты, но и теологи-модернисты в решении проблемы антропогенеза настаивают на признании особого божественного воздействия. Энциклика папы **Пия XII** (1876 — 1958) «*Humani generis*» (1950) требует верить в то, что душа человека особо создается Богом. В этом документе отвергается полигенизм — концепция происхождения человека в разных местах как не согласуемая с Библией и церковным учением о первородном грехе. Теологи — сторонники «научного креационизма» — утверждают, что эволюционным гипотезам недостает фактических оснований. По их мнению, современные палеонтологические данные не в состоянии подтвердить происхождение человека от гоминид, ископаемых высших обезьян.

Конечно, появление человека разумного, равно как и возникновение рода «*Номо*» и семейства гоминид, явилось следствием ряда мутаций. Однако это не означает принципиального разрыва в эволюционном процессе. Большинство палеонтологов и антропологов считают, что антропогенез длился более трех миллионов лет, и предполагают, что был длительный переходный период, «поле перехода» от животного к человеку, внутри которого трудно провести резкие границы. Этот переходный период начался образованием рода «*Номо*» из австралопитеков и длился до возникновения вида «*Номо Sapiens*».

*Природа человека.
Проблема онтогенеза*

Проблема природы человека и онтогенеза индивида, его становления личностью и индивидуальностью включает в себя важнейшие вопросы о соотношении в человеке тела, души и духа, биологического и социального. В мифологиях и религиозных представлениях разных культур осознавалось наличие в человеке надприродного аспекта, нравственности, духовности, его несводимости к телесному существованию. Элементы человеческой природы (тело, плоть, душа, дух и т. п.) рассматривались как разнородные и возводились к неодинаковым способам божественного творения или порождения. Согласно иудаистским и христианским представлениям, человек обязан своей жизнью не только специальному сотворению Богом его тела, но и особому творческому акту Бога, который сообщает ему «дыхание жизни» (Быт. 2:7; Иез. 37:5).

В учениях многих религий, в том числе иудаизма, христианства, ислама, подчеркивается ценность телесного человеческого суще-

ствования, целостность человека, складывается учение о воскресении во плоти, прославлении и обожении телесного человека. В христианстве это обретает кульминацию в учении о боговоплощении и вочеловечении. В то же время в некоторых мифологиях, религиозных и философских учениях душа резко противопоставлялась плоти, телу, которое оценивалось не только как низшее и неподлинное начало, но и как источник зла.

В религиозном понимании человека духовное начало в нем — дух, душа, атман — осуществляет сакральные функции, связь с божеством. В контексте учения, что душу Бог «сообщил человеку своим вдуновением», представление о человеке как разумном существе становится указанием на бытие Бога, содержит признание религиозной потребности в природе человека. «Тобою человек, отличный честию, как животное разумное, получил в удел мысль о Божестве»⁴, — восклицает в своей «Песни Богу» Григорий Богослов (ок. 330 — ок. 390). Человек, согласно христианской антропологии, содержит «задаток богосознания». Душа его рассматривается как «христианка по природе». «Ведение о бытии Божиим, — писал Иоанн Дамаскин (ок. 675 — 753), — сам Бог насадил в природе каждого»⁵.

Главными моментами традиционной христианской концепции онтогенеза были учение о сотворении индивидуальной бессмертной души Богом в момент зачатия, учение о ее воплощении, соединении с телом, наследуемым от родителей, учение об эмбриональном развитии и рождении существа, наследующего вместе с человеческой природой и первородный грех, и т. д. Эти представления вступили в противоречие с современными концепциями онтогенеза человека. Поэтому теологи-модернисты рассматривают человека как единое и целостное существо. **К. Ранер** (1904 — 1984), например, понимал онтогенез индивида как естественный процесс, в котором через вторичные причины действует творческая воля Бога. Поэтому родители являются, по его мнению, причиной целостного человека, включая и его душу, но это не порождение ими или передача однажды сотворенной Богом души, но ее творение имплицитно действующей силой Бога, опосредованной воздействием биологических, психологических и социокультурных факторов.

Теологический и философский смысл этого учения состоит в том, чтобы представить онтогенез человека в качестве доказательства или, по крайней мере, указания на бытие Бога. Краткая формулировка такого «антропологического аргумента» гласит: «Человек — доказательство бытия Бога» или «доказательство существования Бога — со-человечность». Отправным пунктом этой аргументации избирается опыт, в котором раскрывается специфика человеческого существования, и обретение этого опыта в онтогенезе. Богу в конечном счете адресовано заложенное в структуре

человеческого существования и формирующееся в онтогенезе так называемое «базисное доверие» — восходящая к единству с матерью и опыту первого года жизни установка индивида к миру, уверенность в его стабильности. Мать, по мысли теологов, представляет для ребенка превосходящую ее и обращенную к нему любовь Бога.

Духовность — субъективность, самосознание, создание общечеловеческих ценностей, идеалов, самосовершенствование — представляет собой важнейшую определенность человека, относительно самостоятельную реальность его бытия. Теологами духовность человека понимается не только как особая, хотя и неразрывно связанная с телом, реальность и не только как идеальное, объективированное в культуре, но как самосущее бытие, бессмертная душа. Наличие у человека духовных — познавательных, эстетических, нравственных, религиозных — потребностей интерпретируется ими как прирожденное человеку стремление к абсолютному духу — Богу.

Становление деятельной сущности человека означает и в филогенезе (происхождении рода), и в онтогенезе (становлении индивида) формирование новых, сравнительно с животными, социальных потребностей. Они выступают и как духовные потребности: человек ориентируется на нравственные, познавательные, эстетические, религиозные ценности, им руководят общественные интересы, идеалы, которые нельзя вывести из его биологической природы и которые в этом смысле предстают как «сверхприродные», обозначаются как «духовные». Однако социальная деятельная сущность человека, его свобода, духовность не противостоят природе абсолютно, а становление человека не предполагает бытия самосущего духа, оторванного от развития природы. Человек становится человеком, обретает свою субъективность, духовность в практике и общении, в активном преобразовании мира и создаваемых им самим общественных институтов, смыслов, значений, символических систем.

Танатология и эсхатология

Танатология (греч. *thanatos* — смерть) и эсхатология (греч. *eschatos* — последний) являются существенными аспектами религиозного мировоззрения. Основной вопрос этих учений о смерти и последних вещах, событиях за ее порогом с предельной отчетливостью сформулирован в библейской книге Иова «Когда умрет человек, то будет ли он опять жить?» (14:14).

В настоящее время значение танатологии и эсхатологии в религиозном мировоззрении повышается настолько, что многие богословы специально разрабатывают «теологию смерти», эсхатологическое доказательство бытия Бога. Они переосмысливают традиционную эсхатологию, доктрину о бессмертной душе и о смерти как разделении этой сущности с телом. Это учение, признают они,

игнорирует «серьезность смерти, которая означает конец всему, что мы есть»⁶. Средневековое христианское учение о смерти и загробной жизни представляется им несовместимым с современным пониманием смерти как естественного конца жизни⁷. Традиционное учение заменяется концепцией перехода целостного человека в запредельное состояние, которое для посюстороннего наблюдателя представляется уничтожением и небытием. В то же время некоторые христианские теологи готовы принять восточные учения о перевоплощениях душ. Большое распространение получают спиритические учения о загробных мирах и возможностях контакта живых людей с душами умерших.

С целью обоснования учения о загробной жизни богословы анализируют наблюдения, сделанные медиками в процессе помощи умирающим людям, свидетельства людей, побывавших в состоянии клинической смерти. В числе психологов, занимающихся проблемами психотерапевтической помощи умирающим, внимание теологов особенно привлекает **Э. Кюблер-Росс**, автор многочисленных книг, посвященных этой теме. В одной из них — «О смерти и умирании»⁸ — она описала стадии развития отношения к смерти у человека, узнающего о своей неизлечимой болезни и приближающегося к концу. Большинство таких людей проходят стадии «отказа», «озлобления», «торговли», «депрессии» и в итоге, если сохраняется ясное сознание, они приходят к «принятию» смерти. Эта последняя стадия осмысливается Э. Кюблер-Росс как результат предшествовавшего духовного развития человека, достижение им высшей зрелости. Она даже озаглавила одну из своих книг «Смерть: финальная стадия роста». Э. Кюблер-Росс и многие использующие ее концепцию теологи утверждают, что в умирании и смерти человек обретает финальный мистический опыт, достигает полного духовного созревания. Опираясь на собственные наблюдения за умирающими, рассказы об опыте умирания и внетелесного существования, собранные в получившей широкую известность книге **Р. Моуди** «Жизнь после жизни»⁹ и других подобных источниках, Э. Кюблер-Росс приходит к выводу о реальности загробного существования и перевоплощения душ. Если у человека есть силы принять собственную смерть, считает она, если он способен оценить свое умирание как духовное возрождение, то его сущность является духовной и его личность способна существовать после смерти.

Примем во внимание, что многие психотерапевты считают описанные Э. Кюблер-Росс стадии свидетельствующими не о духовном росте и предчувствии встречи с высшей реальностью, но о погружении в депрессию, да и теологи признают, что утверждения об опыте загробного существования никак не могут быть проверены. Переживания, о которых рассказывают после реанимации некоторые пациенты, не относятся к ситуации бесповоротной биологиче-

ской смерти, т. е. смерти в полном смысле слова, а реанимация не может рассматриваться как воскрешение. Видения же у таких людей психологи уподобляют снам, измененным состояниям сознания.

С 60-х годов в качестве экспериментального подтверждения посмертного существования привлекаются и результаты применения для облегчения страданий безнадежно больных людей так называемых «психоделических» препаратов. Проводившие подобные опыты медики и психологи **Ст. Гроф и Дж. Хэлифакс** попытались интерпретировать переживания пациентов как воспоминания об «эмбриональном» состоянии, эпизоды из жизни предков и даже как данные в пользу представлений о жизни после смерти¹⁰. По мнению Ст. Грофа, психоделический опыт обнаруживает аналогии с рассказами людей, реанимированных из состояния клинической смерти, находящихся в гипнотическом трансе, в полной сенсорной изоляции, в ситуациях предельных стрессов и т. п. Во всех этих случаях, полагает психолог, активируются матрицы бессознательного. В качестве центрального спускового механизма данного процесса в случае клинической смерти выступает кислородное голодание и накопление в тканях углекислоты, поражающей в первую очередь клетки коры головного мозга, которые способны функционировать после остановки сердца еще около 10 мин за счет запаса растворенного в крови кислорода. В этих условиях, как полагает Ст. Гроф, происходит активация матриц бессознательно, что и переживается как «обратное прокручивание жизни», прохождение через рождение и путешествие души. Теологи полагают, что это может соответствовать и некоей реальности перехода в потустороннее существование. В то же время многие психологи считают, что вызывающие подобные переживания психические комплексы могут быть сформированы социокультурным наследованием, трансляцией архаического мировосприятия, которое встраивается в структуру личности независимо от ее воли и незаметно для нее. Описания пребывания в загробном мире дублируют или перестраивают картины существования в земном мире.

Теологи, признающие невозможность верифицировать в опыте суждения о бессмертии души, пытаются найти обходные пути обоснования загробного существования. Известный богослов и философ **Дж. Хик** выдвинул «эсхатологический» способ верификации личного бессмертия и бытия Бога: подтверждением веры в потустороннее бытие для человека явится только само потустороннее бытие. Такой способ обоснования истинности содержания религиозных представлений встречает многочисленные возражения. Построенное в форме парадокса, это обоснование представляет собой тавтологию. Попытка верифицировать идею бессмертия в потустороннем опыте человека натывается на неразрешимую проблему сохранения самоидентичности личности после ее реального

конца. К тому же допущение, что самоидентичность личности и характеристики земного опыта сохранятся при переходе в запредельное состояние, отменяет запредельность этого состояния, и наоборот.

Смерть — суровая реальность, и серьезное отношение к ней не позволяет игнорировать ее трагизма. Реальная ограниченность человеческого существования во времени, осознание своей смертности способны, однако, претвориться в позицию ответственности за свою жизнь, осмысленного отношения к своему времени. Понимание смерти как необходимого момента жизни и ее развития не снимает стремления человека к совершенствованию и сохранению ценностей. Человечество может стремиться к продлению до максимальных границ своего существования и жизни каждой личности. В истории человечества бессмертие обретает реальное значение как сохранение смысла, результатов человеческой деятельности в культуре и в грядущих поколениях людей. Социальный аспект бессмертия личности состоит в том, что она вливает свой труд в труд всех предшествующих поколений, сохраняется в транслируемом последующим поколениям опыте, в материальных и духовных творениях. Поэтому призванием и назначением каждого человека является развитие способностей и деятельность, в которой воспроизводится и расширяется созданная человечеством культура, утверждается будущее человечества.

Глава XXIV

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ

Успехи естественных наук и опирающиеся на них достижения техники очевидны и впечатляющи. Благодаря научно-техническому прогрессу сблизилась страны и континенты, складывается целостное мировое торгово-хозяйственное пространство, растет понимание того, что все народы живут в едином доме под названием Земля. Одновременно развитие науки и техники дало в руки человечеству такие мощные силы, неразумное обращение с которыми может привести к уничтожению жизни на Земле в результате термоядерного конфликта или экологического кризиса. На различных региональных конгрессах, симпозиумах и других встречах ставится и обсуждается вопрос о том, почему развитие естественных наук и техники может приводить к последствиям, неблагоприятным для человека. Представители религиозных организаций, отвечая на этот вопрос, усматривают главную причину в мировоззренческих ориентациях науки и ученых, в обособлении науки от религиозного мировоззрения и, следовательно, считают, что кардинальное разре-

шение этих проблем может быть достигнуто тогда, когда наука станет органической частью религиозного мировоззрения, как это было в прежние времена. Так, в журнале Московской патриархии можно прочитать: «Во времена средневековья отношение человеческого общества к природной среде было связано с христианским аскетизмом, с чувством ответственности за тварь, страдающую по вине человека...»¹

*Развитие
естественнонаучных знаний
в рамках религии*

Накопление практических знаний об окружающем мире на заре истории происходило в рамках мифологического, а затем повсеместно утвердившегося и господствовавшего религиозного миропонимания.

Эмпирически найденные наиболее эффективные приемы охоты, обработки земли и создания орудий закреплялись авторитетом религии как данные свыше установления. Выделение умственного труда первоначально осуществлялось в системе религии, и ее институты — храмы, монастыри — становились также местом хранения и накопления знаний, их фиксации в письменных источниках. История культуры свидетельствует, что древние цивилизации Египта, Месопотамии, Индии, Китая выработали большое количество математических, астрономических, медицинских и других знаний, которые были включены в различные виды религиозного мировоззрения. Как свидетельствуют историки, именно на жрецах Древнего Египта лежала обязанность оповещать о разливах Нила. Медицинские рецепты, содержащиеся в книгах, написанных в тибетских монастырях, ожидают своей всесторонней научной экспертизы. Даже эмпирические приемы труда, например плавка и обработка металлов, сопровождалась, а иногда и переплеталась с религиозными обрядами. У многих народов до недавнего времени сквозь века сохранялось отношение к кузнечному делу как к чему-то обязательно связанному с «высшими» силами.

Теоретическое сознание как оперирование понятиями, идеями (а это необходимое условие возникновения науки) также первоначально формировалось в рамках религиозного мировоззрения. Первой областью науки как теоретического знания историки считают математику и ее формирование связывают с пифагорейской школой. В пифагореизме понятие числа приобретает особый метафизический статус, и проникновение в природу числа могло мыслиться как особый путь постижения сущности мира. Число превращалось в идеальный объект, что оказалось предпосылкой формирования математики как науки. Чтобы стать объектом теоретического сознания, число первоначально должно было сакрализоваться, превратиться в объект почитания². В Средние века в рамках схоластики развивались логические знания. Не только математика, логика, но

и астрономия, медицина и пр. как особые отрасли духовного производства возникали и функционировали в системах религиозного мировоззрения. Формирующаяся наука, создавая понятийные системы, образует и свой теоретический мир, отличающийся от того, который предстает перед обыденным сознанием. Одновременно она вырабатывает и набор таких особых требований, которые призваны отделить ее от других форм духовной деятельности.

**Конфликты религии
и науки**

Пока формирующаяся наука, ее понятия и идеи, например в математике, астрономии, медицине, носили сакрализованный характер, оснований для конфликтов не возникало, поскольку знания о природе вписывались в картину мира, составляющую часть религиозного мировоззрения. Они стали проявляться в резкой и отчетливой форме тогда, когда религии, особенно религии Откровения, полностью сакрализовали картину мира, а наука, постепенно вырабатывая свои методы познания, начинала подвергать сомнению важные конструктивные элементы этого миропонимания. Особую остроту взаимоотношения религии и науки приобрели в XVII — XVIII вв. По мнению американского протестантского теолога Г. Грина, отношения религии и науки складывались таким образом, что о них можно было написать несколько томов, озаглавленных «История войны науки и христианской теологии»³. Один из таких конфликтов возник вокруг созданной Н. Коперником гелиоцентрической системы движения планет. Хотя сам автор предложил ее как наиболее простой способ исчисления пасхалий, объективно она подрывала представление о Земле как неподвижном центре Вселенной. За пропаганду гелиоцентрической системы и идеи о множестве обитаемых миров был сожжен в Риме в 1600 г. Д. Бруно. Г. Галилея заточили в тюрьму и вынудили публично отречься от поддержки гелиоцентрической системы. Непросто было теологам согласовать библейскую идею творения Богом Вселенной ради «венца творения» — человека, оказывающегося на рядовой планете Солнечной системы, к тому же расположенной на краю Галактики.

Хотя сочинение Н. Коперника находилось в Индексе запрещенных книг до 20-х годов XIX в., его идеи распространялись. Открытые в XVII в. и примененные затем для объяснения движения планет законы механики, закон всемирного тяготения уже не воспринимались в качестве новой ереси. Сам создатель небесной механики И. Ньютон (1643 — 1727), будучи христианином, считал свое открытие вполне совместимым с христианством. Гелиоцентрическая система укоренялась в сознании естествоиспытателей, и теология вынуждена была примириться с этим. Сформулированная во второй половине XVIII в. гипотеза И. Канта и П.С. Лапласа

(1749 — 1827) о возникновении Солнца и планет из вращающегося раскаленного газового облака в изменившейся культурной атмосфере уже не вызвала резкой реакции церкви, хотя и отвергалась ею.

В своем объяснении мира идеал классического естествознания требует исходить из того, что существует, религия же исходит из того, что то, что существует, имеет и смысл. Этому идеалу соответствовало представление мира в форме бесконечной причинно-следственной связи явлений, т. е. такой их совокупности, которая, рассмотренная в целом, причины вне себя иметь не может.

Одним из существенных аспектов сформировавшегося в XVII — XVIII вв. классического естествознания было исключение из числа категорий научного мышления понятия цели. Сформированные в этот период естественнонаучные программы были едины в том, что естествознание должно полностью освободиться от телеологии: природа — царство действующих причин, в ней нет смысловых связей, а есть лишь связи причинно-следственные⁴. Классическое естествознание XVII — XVIII вв., дающее начало современной науке, сосредоточено на изучении движения тел, законов динамики.

Наиболее последовательно сформулированные еще Ньютоном принципы были проведены выдающимся французским математиком и астрономом XVIII в. П.С. Лапласом, чьи труды подытожили развитие механики XVII — XVIII вв. Рассказывают, что, получив в подарок экземпляр книги ученого «Изложение системы мира», Наполеон (1769 — 1821) как-то заметил автору: «Ньютон в своей книге говорил о Боге, в Вашей же книге я не встретил имени Бога ни разу». П.С. Лаплас ответил: «Гражданин первый консул, в этой гипотезе я не нуждался»⁵.

Успехи механики как науки привели к созданию механической картины мира, в которой Бог признавался в качестве творца материи и движения. На этой научной основе возникает новая философская концепция — деизм, которая противопоставляется исторически существовавшей религии. Конфликтная ситуация возникает не из-за законов самой небесной и земной механики; противостоят друг другу разные картины мира, разное понимание божественного присутствия в нем, а вере в Откровение противопоставляется рациональный метод познания мира, сформировавшийся в недрах науки.

Бурный процесс накопления положительных знаний в XIX в. привел к созданию новой картины мира. Особую роль в ее формировании сыграл открытый в 40-х годах XIX в. закон сохранения энергии, утверждавший неуничтожимость энергии, ее переход из одного вида в другой, неуничтожимость материи. Другим важным открытием в исследовании живой природы было установление клеточного строения живых тел. Было доказано, что клетка является элементарной структурной единицей всего живого: растений, животных, микроорганизмов. Химики, синтезировав мочевины, нахо-

димую ранее только в живом теле, показали, что при всей глубине различий живого и неживого между ними нет непроходимой пропасти.

В конце 50-х годов XIX в. новый конфликт между религией и наукой возникает в связи с появлением теории Ч. Дарвина. Ч. Дарвин, обобщив обширный фактический материал, доказал, что виды растений и животных не постоянны, а изменчивы. Кроме того, он пришел к выводу, что способность организмов приспосабливаться, целесообразность их строения и поведения есть результат процесса естественного отбора. Теория Ч. Дарвина вступала в противоречие с идеей божественной целесообразности живой природы, подводила к выводу о естественном возникновении жизни на Земле. Эти и другие открытия создавали такую новую картину единого природного мира, в которой различные формы движения при всех их отличиях оказались взаимосвязанными и объясняемыми на основе имманентных им законов.

*Влияние науки XX века
на эволюцию мировоззрений*

С конца XIX в. началась новейшая революция в естествознании, первоначально ознаменовавшаяся открытием рентгеновских лучей, радиоактивности, электрона. С 20-х годов текущего столетия бурно развивается теория строения атомов и молекул, последовало открытие и изучение свойств неизвестных ранее элементарных частиц, что привело во второй половине века к практическому использованию энергии атомного распада, к широкомасштабным экспериментам в области термоядерного синтеза. Физика открыла микромир, в котором действуют специфические, неизвестные ранее объекты с необычными свойствами. Астрономия выявила многообразие и изменчивость космической среды, мегамира. Доказано существование большого многообразия звезд, отличающихся массами, размерами, источниками внутренней энергии, характером излучений; многообразных галактик, неодинаковых по размерам и формам. Значительные успехи достигнуты в биологии, и в первую очередь в изучении механизма наследственности, благодаря прежде всего развитию генетики.

Новое мощное развитие получила в XX в. идея эволюционизма. Она не только прочно утвердилась в современной биологии, приведя к созданию синтетической теории эволюции как продукта синтеза классического дарвинизма с современной молекулярной генетикой, но и вышла за ее пределы. Концепция эволюции Вселенной (А.А. Фридман, 1888 — 1925; Г.А. Гамов, 1904 — 1968; Э.П. Хаббл, 1889—1953; и др.), неравновесная термодинамика (И. Пригожин, род. 1917), синергетика (Г. Хакен), идея самоорганизации (Н. Виннер, 1894 — 1964; У.Р. Эшби и др.), обнаружение дарвиновского отбора

уже на уровне молекулярных структур (М. Эйген, род. 1927) — таковы важнейшие проявления современной идеи эволюционизма.

Современный этап научно-технической революции, начавшийся на рубеже 70 — 80-х годов, открывает широкие перспективы развития производительных сил общества. Ведущими направлениями этого этапа считаются такие новые научно-технические отрасли, как микроэлектроника, информатика, робототехника, биотехнология, создание материалов с заранее заданными свойствами. Продолжаются напряженные работы по созданию новых источников энергии, в том числе и энергии термоядерного синтеза. Микроэлектроника позволяет создавать не только суперкомпьютеры, но и микропроцессоры, и если первые значительно увеличивают способности человека к решению интеллектуальных задач, то внедрение микропроцессоров существенно увеличивает производительность труда, меняет его характер.

Естественнонаучные открытия и основанный на них научно-технический прогресс оказали заметное воздействие на интерпретацию фундаментальных принципов различных типов и видов мировоззрений. Внедрение научных открытий в повседневную практику увеличило техническую мощь человечества, заметно изменило повседневный быт и характер труда людей, укрепило уверенность в творческих возможностях человека, повысило авторитет науки и в конечном итоге явилось одним из факторов процесса секуляризации. В то же время использование научно-технических достижений для создания оружия массового уничтожения — атомного, термоядерного, химического, бактериологического, накопление его в масштабах, способных привести к самоуничтожению человечества, порождают серьезную обеспокоенность, неуверенность в психологии людей. Кроме того, нарастающие темпы промышленного развития несут определенную угрозу среде обитания человечества, создают глобальные экологические проблемы.

Проникновение человечества в области микро- и мегамира, к которым оказываются неприменимыми обычные характеристики и представления, сложившиеся в макромире, породило в сфере естественных наук тенденцию к утверждению такого методологического принципа, который был назван К. Поппером инструментализмом. Согласно принципу инструментализма, наука не может открыть и не открывает нам новых миров, она является лишь инструментом, при помощи которого описываются наблюдаемые явления. Современное естествознание оказывает влияние как на формирование нерелигиозного мировоззрения, так и на процессы адаптации религиозного мировоззрения к условиям современности. Адаптация религиозного мировоззрения к условиям современной научно-технической реальности проявляется в рамках как фундаментализма, так и модернизма.

Развитие науки ставило и ставит перед теологией принципиальные вопросы. Среди богословов нет единства в трактовке целого ряда положений религии, в том числе и идеи креационизма.

Одни из них, используя определенные естественнонаучные теории — тепловой смерти Вселенной, большого взрыва, «черных дыр», генных мутаций и пр., а также ссылаясь на нерешаемость на данном уровне развития знаний ряда научных проблем, отстаивают идею творения. Ныне приобрел известность созданный в 1970 г. Г. Моррисом Институт креационных исследований США. Характерно название коллективного труда под редакцией Г. Морриса «Научный креационизм (Введение в науку о сотворении мира)». Под креационизмом понимается направление в естественных науках, объясняющее происхождение мира актом сверхъестественного творения и отрицающее эволюцию. Г. Моррис полагает, что модель сотворения (креационная), в отличие от эволюционной, выделяет особый начальный период творения, в течение которого важнейшие системы природы были созданы в завершеном, действующем виде с самого начала. А коль скоро естественные процессы в настоящее время ничего подобного не создают, процессы творения должны были быть сверхъестественными, нуждающимися для их осуществления во всемогущем, трансцендентном, «запредельном» Создателе. Когда Создатель завершил акт творения, процессы создания были окончены и заменены процессами сохранения, чтобы поддерживать Вселенную и обеспечить ей возможность выполнить некое предназначение⁶.

В рамках христианского модернизма довольно популярным является направление, объединяющее теологов, которые не соглашались с тем, что в библейских историях творения отражен реальный ход событий. По мнению этих мыслителей, библейские рассказы о творении можно рассматривать только как свидетельство определенного этапа развития человеческого опыта, знания о мире, стиля мышления и речи. Американский протестантский богослов Дж. Хик, например, утверждает, что эти истории творения по характеру своему — мифологические. Он считает, что современная теология не должна больше поддерживать положение, что миф о творении есть подлинная история. Оценивая сегодня библейские представления о творении, «абсурдно настаивать на том, что они являются наукой или историей, и продолжать делать о них научные или исторические заключения»⁷.

*Теология о взаимоотношении
религии и науки*

Сегодня теологи по-разному оценивают причины и сущность конфликтов между религией и наукой. Одни считают, что противоборство религии и науки являлось следствием непонимания Священного Писания, в котором Бог, давая человеку наказ владычествовать над миром, косвенно пред-

писывал ему заниматься наукой, ибо без ее помощи выполнение божественного наказа неосуществимо. Конечно, замечает английский физик и протестантский богослов А. Хайард, в этом нередко были повинны и сами служители церкви, часто отвергавшие научные теории на основании своих собственных интерпретаций библейских текстов. Сталкиваясь с научными теориями, которые противоречили их представлениям о мире, они зачастую предпочитали не анализировать их, а априори объявлять несоответствующими Писанию и на этом основании отвергали их. Именно так, в частности, действовал М. Лютер, выступив против коперниковской гелиоцентрической системы⁸. Такие теологи, замечает А. Хайард, выступая против науки, думали, что они защищают веру и Библию. Но на самом деле они отстаивали свои собственные, часто неверные ее интерпретации, нанося в итоге вред своему делу, ибо создавали у людей впечатление, что христианство противостоит научному методу познания.

Наиболее распространенная тенденция в истолковании конфликтов религии и науки — утверждение о том, что виновниками столкновений являются обе стороны. С точки зрения немецких католических теологов Э. Фера, О. Шпюльбека, австралийского протестантского теолога Н. Янга и др., причины конфликтов между религией и наукой заключаются в том, что обе стороны переходили границы своих областей исследования и позволяли себе вторгаться в сферы, где они не могли высказывать компетентных суждений. Обе они претендовали на слишком многое: теологи требовали от ученых, чтобы их данные согласовывались с религиозными представлениями о мире; ученые же утверждали, что их достижения доказывают ложность представлений о существовании Бога.

Как отмечают теологи, наблюдаемые сегодня результаты такого противостояния весьма плачевны. Ведь теперь ученые, изучая природную реальность, как правило, не обращаются за помощью к религии. Однако практическое использование их достижений, колоссальное развитие прикладной науки не могут не пробуждать у них чувства ответственности за последствия внедрений достижений науки в практику. И здесь церкви могли бы быть «моральными посредниками», помогающими человеческому обществу в научной и технологической деятельности. Существенное значение в реализации этой программы теологи придают установлению новых отношений между религией и наукой.

Долгое время в теологии была популярна точка зрения о том, что конфликтов религии и науки можно избежать, если рассматривать их как независимые области человеческой деятельности и культуры. Акцент делался на фундаментальных различиях между ними. Распространение идей экзистенциализма, например, способствовало развитию теологической концепции о разграничении ре-

лигии и науки на основе контраста «царства персональной самости (которое познается через субъективное включение) и царства имперсональных объектов (познающегося объективным анализом, типичным для ученых)»⁹.

Подобная точка зрения вызывает возражения у многих теологов, поскольку тот, кто не принимает божественного вторжения в природу, вряд ли согласится допускать его вмешательство и в сферы личности, общества, истории. Как отмечает известный американский физик и богослов И. Барбур, природа здесь будет играть лишь роль «имперсональной сцены для драмы персонального существования» и лишится своего религиозного значения¹⁰. Кроме того, если можно построить адекватную картину природного мира без «ссылки» на Бога, без соотнесения ее с Богом, то очевидно, что такой Бог не может быть подлинным Богом-Творцом, а следовательно, в него нельзя верить и как в источник морали.

Некоторые теологи, обращаясь к идее разграничения религии и науки и не абсолютизируя ее, полагают, что научная интерпретация основана на принципе причинности, фундаментом же религиозной интерпретации является убеждение в наличии смысла, значения вещей. Конечно, и ученый может обнаруживать и изучать смыслы отдельных феноменов и процессов, но смысл целостной структуры мира и культуры для него недоступен, поэтому наука не может указать человеку ориентацию в жизни, определить цель его существования. Религия же позволяет достичь подлинной истины через изменение, реформацию самого человека, оказывая ему помощь в обретении смысла жизни. Исходя из этого, утверждает американский ученый и теолог Х. Ролстон (р. 1932), можно сказать, что «наука ищет знания, а религия — мудрости. Они не исключают друг друга, а частично совпадают»; «наука объясняет и информирует, а религия открывает и реформирует»¹¹. Необходим диалог религии и науки, поскольку мы «переживаем жизнь не как разделенную на отдельные части, а как целостную и взаимосвязанную»¹². Союз религии и науки будет полезен для обеих сторон. Он нужен религии, ибо, познавая сотворенный Богом мир, человек углубляет и свое понимание Бога. Научное познание способствует устранению неверных представлений о Боге, о его месте в мире. Не менее важен такой союз и для науки. Верующий ученый имеет перед неверующим ученым преимущество, так как он «лучше ориентирован»: если христианин занимается естествознанием и при этом остается восприимчивым к Откровению, он получает новое понимание всего того, чего смогло достигнуть естествознание.

Желая установления союза религии и науки, теологи особое внимание уделяют выявлению сходных черт этих областей культуры. Индийский теолог П. Грегориос (Ортодоксальная Сирийская церковь Востока) выделяет целый ряд пунктов, в которых прослежи-

вается их сходство. Он считает, что обе они представляют собой пути отношения человека к реальности, имеют субъективный и объективный полюса, когнитивное и практическое содержание. Обе изучают структуру реальности, оказывают влияние на самого человека и на его отношение к миру. И религия, и наука включают в себя определенные традиции, характеризуются наличием преемственности в своей деятельности и являются институционально организованными общественными учреждениями. Обе претендовали на исключительный доступ к знанию реальности и допускали «серьезные компромиссы и предательство лучших своих убеждений и принципов»¹³.

Некоторые христианские мыслители в поисках сходства заходят настолько далеко, что объявляют науку особого рода религией. По их мнению, наука, как и теология, занимается трансцендентными объектами, выходящими за пределы непосредственно наблюдаемого. Они указывают на то, что религия и наука пытаются постигать действительность при помощи понятийных конструкций, являющихся продуктом мышления самих исследователей. Так, физики сегодня оперируют понятием «нейтрино» — конструкцией, используемой для объяснения определенных физических процессов и содержащей ряд свойств, которые невозможно изобразить при помощи классической физики. То же самое, по мнению американских теологов Г. Грина, К. Петерса и др., можно сказать и о теологическом определении Божественной Троицы (Триединства), которое также является понятийной конструкцией, характеристики которой не могут быть описаны в терминах, относящихся к сотворенному миру. Непосредственная ненаблюдаемость того или иного феномена и невозможность его изображения вовсе не означают отрицания его существования. Поэтому, с точки зрения теологов, «неверие в Бога на основании его невидимости не более резонно, чем неверие в элементарные частицы по той же причине»¹⁴.

По мнению ряда христианских теологов, в науке и религии используются руководящие теоретические парадигмы (концепции, определяющие стиль мышления). В науке это, например, ньютоновская и эйнштейновская, птолемеевская и коперниковская системы объяснения устройства и функционирования мира. Парадигмы в религии — признание того, что Бог есть Любовь, что Христос — Богочеловек и т. п. Так же, как и в науке, в религии есть парадигмы, которые сегодня полностью отброшены или серьезно оспариваются: шестидневное творение, вербальная непогрешимость Библии и др. Религиозные парадигмы, конечно, устойчивей, чем научные, но и они переживают процесс рождения и гибели.

Теологи активно обсуждают также вопрос о соотношении объективного и субъективного в науке и религии. Обе они стремятся к тому, чтобы их информация была объективной, но элемент

субъективного неизбежно присутствует в них обеих. Всякое познание представляет собой определенное отношение человека к реальности, и поэтому субъективный фактор играет в познавательном процессе существенную роль. В религию, конечно, элементы субъективного проникают более глубоко, чем в науку. Но сегодня и научное познание становится все более субъективным. В науке радикально меняется статус исследователя: из простого зрителя он превращается в активного участника, которого нельзя отделить от объекта его наблюдения. Так, в квантовой физике процесс наблюдения решающим образом влияет на наблюдаемую систему, многие фундаментальные понятия в науке оказываются часто связанными с «каркасом отношений наблюдателя». Кроме того, ученый сам выбирает, что и как изучать. Поэтому факты в известной степени, как полагает Х. Ролстон, являются продуктом теоретических установок ученого — они никогда не приходят сами по себе, «голыми», а всегда «фильтруются» через теоретические конструкции. Ученый «конструирует сети, с которыми он рыбачит, и его улов есть частично функция этой сети»¹⁵.

Теологи все же признают, что наука дает нам объективное знание о мире, что в целом она не субъективна, а скорее персональна, она выдерживает попытки фальсифицировать ее, успешно объясняет факты, генерирует подтверждаемые опытом предсказания. От субъективизма науку во многом предохраняет то, что ученый работает не один, а в научном сообществе.

Многие теологи сегодня настаивают на том, что полное адекватное постижение действительности возможно только при условии объединения религиозного и научного путей ее познания; религия и наука должны не противоречить друг другу, а развиваться в гармонии. Для обоснования этой возможности используется принцип дополнительности, выдвинутый Н. Бором (1885 — 1962) в 1920-х годах для истолкования познавательной ситуации, возникшей в квантовой механике. Признается возможность построения единой целостной картины мира на основе синтеза науки и религии. Для реализации этой задачи следует избегать крайностей — соблазна фиксировать прежде всего их сходство и забывать о различиях или, наоборот, абсолютизировать эти различия. Папа Иоанн Павел II подчеркивает, что единство религии и науки, к которому стремится христианство, вовсе не означает их идентичности. «Напротив, единство всегда предполагает несходство и интеграцию его элементов. Каждый из его членов должен стать не меньше, а больше себя в динамическом взаимообмене, ибо единство, в котором один из элементов редуцируется к другому, является деструктивным, ложным в его обещании гармонии и губительным для интеграции его компонентов. От нас требуется быть единым целым. От нас не требуется стать друг другом»¹⁶.

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ОБЩЕСТВОЗНАНИЯ

Всякая система мировоззрения вырабатывает свои принципы понимания не только природы, но также общественных явлений. Современные знания об обществе воплощаются в целом ряде специальных наук, изучающих различные социальные подсистемы, включая их историю и современное состояние. Различные виды религиозного мировоззрения также содержат систему знаний об обществе.

*Отражение в религиях
знаний об обществе*

История человечества — это одновременно история различных форм общественного устройства. Каждое исторически существовавшее устойчивое сообщество людей располагало своей оригинальной религией, в которой выразилось понимание природы, происхождения и характера данного сообщества. В сменявших друг друга исторических религиях нашел свое отражение длительный процесс общественного развития: общественное разделение труда, появление власти и государств, образование классов и сословий. Дошедшие до нашего времени письменные и устные религиозные мифы разных народов (вавилонские и древнеегипетские, древнегреческие и древнееврейские, народов древней Индии и Южной Америки) служат важным источником для исторического познания образа жизни и общественной организации народов и государств далекого прошлого. При всем разнообразии различных религий в них можно отметить и сходные принципы объяснения общественных процессов и институтов.

Уже в родоплеменных религиях складывается представление об обществе как общности людей, имеющей кровнородственные отношения и ведущей свое начало от единого мифического предка, в качестве которого выступали разнообразные тотемы, а впоследствии — и легендарные личности. С именем такого предка связывалось установление обычаев и традиций, правил и норм общения. В мире первобытного человека, населенном множеством духов, демонов, жизненные успехи или неудачи также объяснялись не столько личными качествами, сколько покровительством или кознями тех или иных существ. Впоследствии, с появлением наследственных вождей, а затем и образованием государств эти представления не исчезают, они входят составными частями в усложняющиеся народно-государственные религии. Правители рассматриваются как «избранники» Бога, как находящиеся под его особым покрови-

тельством или даже (например в Древнем Египте) как живые боги. Разделение людей на сословия, на бедных и богатых объяснялось взаимодействием, заслугами или виной предков данного сословия перед богами. Брахманы были жрецами, кшатрии — воинами, вайшьи — земледельцами, скотоводами, торговцами. Обязанностью шудр было служить «дважды рожденным» и быть слугами. В иудаизме и в христианстве деление на сословия долгое время объяснялось ссылкой на библейский рассказ о сыновьях Ноя.

Религиозные источники содержат сведения о конкретных действиях тех или иных правителей, о действовавших законах и установлениях. Одновременно самим правовым нормам придавался сакральный характер, они рассматривались как проявление воли богов. В средние века в христианской Европе, в странах распространения ислама господствовало мнение, что в Откровении содержатся все конкретные предписания относительно общественных порядков, устройства и характера власти, отношений господина и слуги, должника и займодавца, семейных отношений и т. д. Иначе говоря, не только природа, но и конкретные формы власти, государства, правовые нормы выводились из Священного Писания. Наиболее последовательные религиозные мыслители идеалом общественного устройства объявляли теократическое государство, где высшая власть принадлежит служителям религии, а религиозные предписания и нормы являются одновременно и нормами права.

Процесс секуляризации общества утвердил иной взгляд на общество, согласно которому общественное устройство стало рассматриваться как деятельность самих людей. Так, во второй половине прошлого века немецкий теолог Х.Э. Лютардт писал: «Право составляет произведение истории, выражение исторически осуществившихся отношений народов... Государство есть историческим путем происшедший правовой организм народной жизни»¹.

Процесс секуляризации знания об обществе проявился, как видим, в том, что религиозные источники перестали рассматриваться как своего рода пособия по конкретному устройству общества. Экономические отношения, построение государственных структур, политика, правовые нормы признаны сферой проявления социальной активности самих людей, не выводятся непосредственно из божественных предписаний. Это не означает, что проблемы общества перестали занимать значительное место в религиозном мировоззрении, просто основное внимание переместилось на проблемы собственно мировоззренческие, касающиеся принципов объяснения общественных явлений, движущих сил общественных изменений. Н.А. Бердяев в 20-х годах писал: «Власть государственная имеет религиозную первооснову и религиозный исток, имея в виду не конкретные формы проявления власти, но их природу. Онтология власти исходит от Бога»².

*Основные принципы
религиозного понимания
общества*

Отличительная черта религиозного мировоззрения в подходе к пониманию общества состоит в том, что общественные явления рассматриваются в контексте единого, устанавливаемого свыше миропорядка. Н.А. Бердяев этот тезис сформулировал так: «Основы человеческого общества заложены в божественном миропорядке»³. Это означает, что принципы и черты религиозного миропонимания, такие, как креационизм, провиденциализм, телеология, выступают одновременно и принципами объяснения общества и его функционирования. Поскольку общество мыслится встроенным в космический миропорядок, понимание общества зависит от того, каким представляется этот миропорядок. Так, в христианстве и исламе, где Бог творит весь мир и человека, общество оказывается подчиненным предвечному Божьему замыслу, а создание общества начинается с сотворения первого человека — Адама, наделенного свободной волей.

Грехопадение, приведшее к поврежденности грехом всего рода человеческого, и выступает началом человеческой истории, само же общество, происходящие в нем события, рассматриваются как столкновение отдельных человеческих волей, в силу своей греховности уклоняющихся от путей, предначертанных свыше. Но за этими столкновениями усматривается проявление божественного предначертания, провидения: строение общества, общественные отношения, взаимоотношения народов и сословий, исторические события и изменения выступают как реализация промысла Божьего. Провиденциализм, промысел Божий, означает, что Бог не только сотворил мир и человеческое общество, но и постоянно присутствует в нем, направляя общественные события и судьбы людей согласно предвечному Божественному плану. В качестве проявлений присутствия Бога в мире, его промыслительной деятельности обычно ссылаются на знамения, пророчества, чудесные явления.

Понимание промысла Божьего, его границ и пределов было и остается предметом теологических дискуссий. С одной стороны, провиденциализм понимался как абсолютная подчиненность каждого события и изменения, даже в судьбе отдельного человека, божественному предначертанию. Это нашло свое выражение в словах апостола Павла: «Бог производит в вас и хотение, и действие по своему благоволению» (Филип. 2:13). Учение о предопределении, имеющее в исламе значение догмата, ведет к фатализму, в рамках которого, по существу, снимается всякая ответственность с самого человека. С другой стороны, появлялись теории, в которых промысел Божий ограничивался актом творения, поскольку всеведущий творец мира, воплощающий абсолютное знание, уже в акте творения предвидел все судьбы. Этот взгляд, развивавшийся последователями

деизма, был отвергнут церковью, ибо Бог, не влияющий на текущие события, не может быть объектом поклонения, он может служить лишь принципом философского объяснения мирового устройства.

Принципиальная позиция ортодоксального христианства в подходе к объяснению истории выражена в формуле: «В истории мира взаимодействуют Промысел Божий о всеобщем спасении и свобода человека»⁴.

Первым опытом изложения истории в свете провиденциализма в христианстве считается сочинение Августина «О граде Божием», где мировая история рассматривается как осуществление божественного предначертания, направленного на достижение Царства Божьего. О его интерпретации событий, происходивших на территории Римской империи, дает представление, например, глава VII в книге I, названная «О том, что все, что при разрушении Рима совершилось жестокого, случилось по обыкновению войны; а что делалось снисходительно, то произошло от могущества имени Христа». Общий принцип понимания исторических событий изложен Августином в книге 4, главе XXXIII, озаглавленной «О том, что времена всех царей и царств определены судом и властью истинного Бога». Согласно Августину, истинный Бог «сам раздает земные царства и добрым и злым. И делает Он это не без разбора и как бы случайно,— поелику Он — Бог, а не Фортуна,— но сообразно с порядком вещей и времен,— порядком для нас сокровенным, а Ему вполне известным... Но счастье он ниспосылает только добрым»⁵. Полное счастье и добрых ожидает не в этой, а в другой жизни.

Провиденциализм был основным принципом объяснения истории в Средние века, и сочинения средневековых писателей были отмечены склонностью к анахронизмам, символическим и аллегорическим истолкованиям прошлого. Современная теология оценивает подобный подход критически. «Старая догматическая теология не понимала истории... она мыслила не в понятиях эволюции и развития, а в понятиях универсальности и неизменности»⁶, — пишет видный теолог Б. Лонерган (1904 — 1984). Современная теология подходит к истории общества с учетом фактологического материала исторической науки, достаточно объективно воссоздает ситуацию в современном мире, реалистично отражает его конфликты и проблемы. Однако сам принцип провиденциального понимания истории общества и его движущих сил сохраняется. Долг церкви, отмечал папа Павел VI в энциклике «*Populorum progressio*» («Прогресс народов»), — изучать знамена времени и толковать их в свете Евангелия.

Уходящий век отмечен огромными социальными событиями, масштабными изменениями как в мире в целом, так и в жизни всех стран. В этих условиях перед теологией встала проблема по-новому осмыслить социальные принципы Откровения. Ответ был найден в признании необходимости сочетать эти принципы с быстро

меняющимися социальными реалиями, их неизменность — с общественными переменами.

Человек рассматривается как со-работник Бога, призванный участвовать в претворении христианских социальных принципов. Его отягощенность грехом, как и прежде, рассматривается в качестве глубинной причины всех социальных проблем, конфликтов, неустойчивости, тягот и бедствий. Но то очевидное обстоятельство, что бедствия людей зависят и от форм правления, эксплуатации, экономических порядков, нашло специфическое отражение и в теологии. В этом отношении представляет интерес трактовка греха, высказанная Иоаном Павлом II. В энциклике «*Sollicitudo rei socialis*» («Забота о делах социальных») и в других публикациях он развивает мысль о «структурах греха», под которыми понимает те общественные структуры — военно-политические блоки, идеологии, режимы и пр., которые в своей деятельности ориентированы не на благо людей и обеспечение их благополучия, а на интересы правителей, правящих групп, которым присущи исключительная жажда доходности и, с другой стороны, жажда власти ради навязывания другим своей воли⁷. Как видим, понимание греховности теперь распространяется и на определенные социальные структуры.

С провиденциальным пониманием общества тесно связаны и другие принципы религиозного миропонимания — телеология и эсхатология. Телеология признает, что история людей имеет предустановленную цель, к которой она движется промыслом Божиим, а эсхатология — это учение о конечных судьбах мира, человека, общества. Последняя в наиболее развитой форме представлена в христианстве, исламе, иудаизме. Христианская эсхатология, опираясь на библейские пророчества, предсказывает конец этого мира, страшный суд и установление Царства Божьего. В новозаветных пророчествах говорится, «что в последние дни наступят времена тяжкие» (2 Тим. 3:1), миру явится Антихрист и установит свою власть над землей, христиан же ожидают тяжелые бедствия. Когда же церкви будет угрожать как бы окончательная гибель, тогда свершится второе пришествие Христа, будет повержен Антихрист и установится тысячелетнее Царство Божье. В современной теологии и религиозной философии утвердилось отношение к эсхатологическим пророчествам как к символическому и аллегорическому изложению богооткровенных истин. Их понимание соотносится с исторически меняющимся мироощущением верующих. В то же время само понятие Царства Божия как цели и ориентира развития мировой истории сохраняет существенное место в христианском понимании общественного развития. В трактовке Царства Божия взаимодействует трансцендентизм и имманентизм: оно понимается как царство «не от мира сего» и в то же время — как идеал общества справедливости, равенства, благополучия. И достижению его при-

званы способствовать сами верующие под водительством церкви путем распространения и утверждения истины Евангелия.

*Различие и сходство
религиозного
и нерелигиозного
понимания общества*

Ум человека, стремящегося понять общество и его историю, приходит прежде всего к таким очевидным суждениям, что общество состоит из людей, а каждый из них отличается тем, что его действие предвзвешивается мыслью, желанием, волей. По слову

и желанию царя или правителя в движение приводятся массы людей, воздвигаются или разрушаются города и государства, приходят к людям радость или горе. Но и самые продуманные замыслы правителя, не говоря уже о мотивах простого человека, не всегда достигают цели или приводят к противоположным результатам. Дальнейшее размышление ведет к идее о том, что, хотя мысль, сознание определяет ход развития общества, но за человеческим сознанием и волей и над ней существует, видимо, другой разум, другая сила, которая и получила название Бога, богов, судьбы, рока.

Существуют и другие объяснения общественных процессов — нерелигиозные. Наука рассматривает общество не как простую сумму индивидов, группирующихся по чьей-либо воле, а как относительно самостоятельную систему, в которой действуют имманентно присущие ей закономерности. Такое объяснение не прибегает к помощи понятий рока, судьбы. Однако в существенно отличных друг от друга объяснениях общества, основанных на принципе провиденциализма, с одной стороны, и признания объективно существующих и действующих законов общественного развития — с другой, можно усмотреть и нечто общее. Оно состоит в том, что за столкновением человеческих желаний, целей усматривается некая независимая от человека реальность, направляющая ход истории. Видимо, не случайно крайним выражением провиденциализма выступал фатализм, а признание общественной закономерности порой оборачивалось абсолютным детерминизмом, игнорирующим свободу человека. Для человека и общества первоочередное значение имеют те следствия, которые выводятся из этих принципов, те практические усилия, которые предпринимаются на их основе. Провиденциализм уже не понимается как обязанность церкви оправдывать все существующие в обществе порядки, свою задачу она видит в утверждении религиозных нравственных принципов, в осуждении всего, что мешает достойной жизни человека. Ученые-обществоведы на основе исторического опыта все глубже осознают, что объективные законы общественного развития не могут быть открыты во всей своей сложности раз и навсегда, что признание таких законов не допускает волюнтаризма и произвола, требует напряженного и постоянного изучения общественных процессов.

Реальные проблемы общества и человека в последние десятилетия находят все большее отражение в мировоззренческих системах, в том числе религиозных. Документы католической церкви, посвященные социальным проблемам, содержат оценку всего многообразия социальных ситуаций, экономических, политических, межгосударственных, военных, культурных и прочих вопросов. Русское православие активно обосновывает «мирскую диаconiю», «горизонтальное» богословие, в рамках которого определяются позиции церкви по отношению к злободневным социальным проблемам. Все более глубоко утверждается мнение о бесплодности в рамках религиозного понимания общества резкого противопоставления небесного и земного, священного и мирского. Известные представители католической философии, сторонники концепции «интегрального гуманизма» высказываются за право выбора людьми любых мировоззренческих позиций, призывают к диалогу с представителями различных вероисповеданий и с атеистами.

Основой объединения усилий является признание важнейшей задачей социальной деятельности обеспечение достойных человека условий существования, права каждого человека пользоваться благами цивилизации, иметь доступ к культуре и образованию. Представители разных мировоззрений разделяют мнение о значении производства, развития экономики для преодоления разрыва между бедностью и богатством как в масштабах одной страны, так и в отношениях между странами.

Глобальные проблемы современности, такие, как сохранение цивилизации в ядерный век, защита среды обитания, охрана здоровья и др., объединили представителей различных религиозных и нерелигиозных мировоззрений. Мысль о том, что благо человека, создание достойных условий его полноценной материальной и духовной жизни должно быть главной целью практических усилий,— эта мысль все более утверждается в системах различных мировоззрений, и достижение этой цели совместными усилиями важнее, чем мировоззренческие различия.

Глава XXVI

НРАВСТВЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО И НЕРЕЛИГИОЗНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЙ

*Проблема источника
общественной морали*

С традиционной религиозной точки зрения мораль дарована человеку свыше, ее основные нормы и понятия сформулированы непосредственно божеством, зафиксированы в священных книгах, и люди должны неукоснительно следовать им. Так, согласно Ветхому Завету, пророк Моисей полу-

часть на горе Синай от Бога готовый кодекс нравственного поведения — скрижали (каменные плиты) с заповедями (Декалог). В Новом Завете Богочеловек Иисус Христос лично обращается к народу с нравственными поучениями (Нагорная проповедь). В исламе пророк Мухаммед получает этические наставления через ангела Джеб-раила от самого Аллаха и передает их правоверным и т. п. Для верующих людей мораль предстает как свод вечных и неизменных повелений или же таких императивов, изменения в которые может вносить только высшая божественная сила, т. е. как религиозная мораль. При таком понимании без и вне религии мораль появиться не может, и подлинная нравственность без религии не существует. Отсюда выводится и жесткая зависимость: «много религии — много морали» либо, напротив, «мало религии — мало морали».

Нравственные отношения коренятся в обществе, имеют собственный источник возникновения, развития и совершенствования, «произрастают» из гущи человеческих отношений, складываются между людьми в их социальной и личной жизни и отражают реальную практику человеческого общежития. На заре человечества постепенно формирующаяся в обществе методом «проб и ошибок», в условиях постоянной борьбы за выживание система запретов, предписаний и обычаев стала реальной основой возникновения собственно нравственных норм морали. Окончательная дифференциация сфер духовной жизни (нравственной, художественной, пред-научной, религиозной и пр.) произошла уже в классовом обществе. В условиях господства религиозного способа мышления многие эти сферы, в том числе и мораль, выступали в соответствующей форме.

Особенности религиозной морали

Содержание религиозной морали задается соответствующим религиозным сознанием, она имеет сложное строение, включает ряд аспектов. Существенная особенность религиозной морали — «удвоение» нравственных обязанностей. Основные установки религиозной морали ориентируют человека на два объекта, на две группы ценностей: «земные» и «небесные», человеческие и сверхчеловеческие. При этом земные реалии человеческого существования, нравственные обязанности людей друг перед другом и обществом оказываются подчинены задачам религиозного служения.

Библейское десятизаконие (десять заповедей, открытых Моисею на горе Синай), например, состоит как бы из двух частей. Первые четыре заповеди касаются отношений человека с Богом. В них отстаиваются принципы единобожия, запрещается поклонение другим богам («не делай себе кумира», «не поклоняйся им») и «напрасное» («всуе») произнесение имени Бога, указывается на необходимость соблюдения такого ритуально-культового предписа-

ния, как почитание дня субботы, «чтобы святить его» (Ис. 20 : 4, 5, 8). Все эти обязанности поставлены в Десятиисловии на первое место, и лишь затем идут шесть остальных заповедей, нормирующих отношения между людьми. В религиозных системах морали нравственные обязанности перед Богом считаются ведущими, основными.

Отсюда вытекает еще одно отличие религиозной морали, связанное со своеобразием критерия нравственного поведения. С религиозной точки зрения фундаментальным требованием истинно нравственного поведения является его принципиальное соответствие религиозным императивам и догматам.

Важное место в системе религиозной морали занимают социально-корпоративные (сословные и пр.) идеи и представления, отражающие и выражающие позиции различных общественных слоев и групп. Религиозная мораль не «надсоциальна», социально-корпоративное содержание и наполнение религиозно-нравственных требований в различные исторические эпохи оказываются совершенно неоднородными. Одни и те же императивы религиозной морали способны выражать самые различные общественные позиции. В религиозно-этических учениях обнаруживаются материалы, фрагменты, высказывания, представляющие трудно соединяемые, трудно сочетаемые, на первый взгляд, позиции. Сравним, например, императив библейского текста перековать «мечи свои на орала, и копыя свои — на серпы» (Ис. 2:4) с другим библейским требованием — «перекуйте орала ваши на мечи и серпы ваши на копыя» (Иоил. 3:10).

Разумеется, проблему нельзя свести лишь к сопоставлению цитат. Библия соединила, собрала в себе многочисленные идеи, отражающие взгляды самых различных слоев населения, проявившиеся в разные периоды истории. Необходимо учитывать конкретно-исторические условия формирования тех или иных религиозно-нравственных положений, принимая во внимание, что в них своеобразным, специфическим способом получили освящение некоторые реальные стороны бытия людей. Известный евангельский призыв «не заботьтесь о завтрашнем дне», наблюдая «птиц небесных: они ни сеют, ни жнут...» и «полевые лилии, как они растут: ни трудятся, ни прядут» (Мф. 6:26, 28, 34) выражал, с одной стороны, неприятие угнетенными (в первую очередь рабами) своего незавидного состояния и необходимости работать на угнетателей. С другой — в этом лозунге проявилось и презрительное, пренебрежительное отношение к труду как таковому, бытовавшее среди римского плебса той эпохи (требовавшего «хлеба и зрелищ»). В другом, не менее известном новозаветном изречении — «кто не работает, пусть не ест» — нашло выражение критическое отношение к праздному образу существования высших слоев рабовладельче-

ского государства. Библия соединила и как бы «уравнила» эти разнородные по своему содержанию и духу фрагменты, отражающие различные социально-этические настроения и ориентации.

В иных уже исторических условиях старые религиозные формы способны наполниться новым социально-нравственным смыслом и быть выдвинуты на передний план, оказываясь центральными и значимыми в глазах приверженцев тех или иных социальных движений. Так, в контркультурных молодежных поисках 60-х — начала 70-х годов XX в. активно воспроизводились раннехристианские положения о «птицах небесных» и «лилиях полевых». В этом, в частности, проявлялось неприятие контркультурой прагматической морали «отцов», нацеливавших на «успех» в предпринимательской деятельности. В самой же протестантской версии христианства с начала ее появления освящение приобретала именно капиталистическая практика накопления богатства. Подобное осмысление труда как первого закона Бога совмещалось в протестантской этике (особенно в пуританстве) с негативным отношением к «нищим». Они объявлялись бездельниками и недостойными в этическом плане людьми.

В религиозной морали имеется ряд простейших и важнейших норм нравственности, выработанные поколениями людей этические ценности, принципы социального общежития, размышления и наблюдения над вечными моральными проблемами, правила отношений с природным окружением и т. д., а главное — решение таких вопросов, как «зачем человек живет на свете?», «в чем смысл жизни?», «что есть добро и зло?». В религиозных формах человечество тысячелетиями накапливало и развивало понятия о милосердии, утешении, сострадании, воздаянии, долге и других существеннейших нравственных императивах и принципах человеческой жизни. Эти императивы, нормы, ценности, наблюдения в системе религиозной морали получают специфическую интерпретацию, приобретают значение богоданных.

К сильным сторонам религиозной морали и этики можно отнести внешнюю простоту ответов на самые сложные нравственные проблемы, твердое обеспечение критериев нравственных ценностей, идеалов и требований, их своеобразную целостность и упорядоченность. Готовые, уже имеющиеся в системе религиозной морали ответы на основные вопросы нравственной жизни способны вызвать определенную эмоционально-психологическую умиротворенность этического сознания людей. Сильной стороной религиозной морали выглядит и постановка проблемы нравственной ответственности человека за совершенные деяния (перед всевидящим Богом прежде всего).

Но, с другой стороны, эти же стороны религиозной морали в состоянии придать сознанию верующих такие ориентации, как

нравственный буквализм и догматизм, пассивность, отказ от дальнейшего углубленного постижения существа поставленных этических вопросов, нетерпимость и даже фанатизм — ведь в священных писаниях, как предполагается, все моральные истины уже представлены. Неоднозначно и решение проблемы нравственной ответственности человека. Расплачивается за свои дела он вроде бы перед Богом, однако на практике от имени Бога говорили церковь, духовенство, различного рода пророки и харизматические лидеры, причем зачастую высказывали взаимоисключающие в моральном отношении положения. Иными словами, критерии и гарантии религиозных нравственных истин не вполне надежны: в реальной жизни людей «абсолютные истины» религиозной морали интерпретируются и применяются по-разному.

Религиозная мораль сберегает, сохраняет некоторые культурные, национально-бытовые и прочие традиции. Религия, освящая некоторые достигнутые на определенном этапе развития человечества нравственные нормы, ценности, запреты и повеления, придавая им ореол святости и абсолютности, оформляет этот довольно противоречивый и разнородный, «многоукладный» этический комплекс в виде монолитного, единого, неоспоримого, годного на все времена, вечного богоустановленного свода правил, несоблюдение которых влечет трагичные последствия для общества и отдельных его членов. При этом подчеркивается особая моралеобразующая функция религии в генезисе и упрочении нравственности.

*Возможна ли
безрелигиозная
нравственность*

Однако вопрос остается открытым: разве религия делает мораль моралью? Подобное мнение господствовало в прошлые века. Как уже было сказано, только в XVII в. высказано предположение о возможности существования общества, граждане которого были бы свободны от религиозных воззрений (французским мыслителем П. Бейлем). В таком обществе, доказывал философ, люди вполне могли бы вести нравственный образ жизни, не встали бы на стезю преступлений и пороков. П. Бейль показал, что и неверующий может быть почтенным человеком, что унижает людей не отказ от религиозной веры, а идолопоклонство, суеверие и предрассудки.

В наши дни безрелигиозность — массовое явление; подобная ситуация, которую в религиозных кругах часто характеризуют как «вызов атеизма», серьезно беспокоит богословов различных конфессий. Они нередко называют эту ситуацию «самым поразительным феноменом XX века». Более того, часть теологов утверждает, что нынешние угрожающие самому существованию человечества явления, такие, как глобальные проблемы современности, опасность мировой военной катастрофы, различные теневые стороны

социального бытия, духовно-нравственный кризис общества, напрямую связаны с отходом людей от религии и церкви, с переориентацией их сознания и морали на ценности «материального порядка», потребительство, приобретательство, вещизм.

Характерна в этом плане ватиканская энциклика «*Dominum et vivificantem*» («Господа животворящего», 1986). В ней папа римский Иоанн Павел II утверждает, что современная цивилизация «окрашена в мрачные тона материализма», в результате чего в ней вырисовывается «общая картина смерти», появляется все больше ее (смерти) вестников. К ним папа относит и гонку вооружений, чреватую опасностью ядерного самоистребления человечества, и разгул международного терроризма, и нищету и голод в слаборазвитых странах. Системой же, которая ответственна за все отмеченные ужасающие явления, оказывается, по мысли папы, атеизм. Логика доказательства данного тезиса такова. Атеизм по своей природе — это «идеология смерти», поскольку он не принимает концепцию загробной жизни и считает, что если отдельный человек смертен, то точно так же дело обстоит и с человечеством в целом. Материализм неизменно отдает предпочтение материальному, отводя духовным, нравственным ценностям второстепенное место либо вообще игнорируя и третируя их¹.

Конечно, проблема вещизма и консюмеризма вполне реальна. Представители религий справедливо критикуют эти явления. В такой этической критике верующие и неверующие, в том числе и многие атеисты и материалисты, могут занимать и занимают общие позиции. История показывает, что материалисты — в философском значении этого понятия — в большинстве своем не отвергали и не отвергают духовные ценности (которые и называют «высшими»), духовность и мораль, не ставили над всем этим «материальные» блага. Все дело в том, какое содержание, какую интерпретацию приобретают высшие духовные, моральные ценности: в светских концепциях они имеют иной смысл по сравнению с богословскими.

Схематично мировоззренческие различия в вопросе об источнике морали можно изобразить так. Верующие, как уже было отмечено, считают, что в основе и начале нравственности лежит религия, религиозные причины (трактуемые в каждой конкретной конфессии по-своему). Эти причины, по их мнению, и вызывают к жизни то, что принято называть общезначимыми ценностями морали, которым практически следуют и неверующие люди, ведущие нравственный образ жизни. Точка зрения неверующих людей такова: общезначимые нравственные ценности, выработанные человечеством, являются первичными по отношению к собственно религиозным моральным нормам; этические ценности приобретают религиозные формы в системе того или иного вероучения.

При отмеченной разнице взглядов религиозных и нерелигиозных людей на источник моральных ценностей на практике они могут вести сходный нравственный образ жизни, разделять одни и те же нравственные взгляды и позиции, быть близкими и даже едиными в понимании того, что есть добро и зло, хорошо и плохо и т. д. В любом случае глубоко несчастен (а порой и опасен) человек, не имеющий твердых духовно-нравственных оснований существования, объективных (свободных от произвола и субъективного толкования) ценностей, независимо от того, религиозные они или светские.

Безрелигиозный выбор заставляет человека глубоко и серьезно задуматься о своем месте в мире, в обществе, среди людей. Остается ли он в положении одиночества и незащищенности, отрицая реальность помощи свыше, заступничество Бога? На кого он должен рассчитывать? Только ли на себя, на свои ограниченные возможности?

Действительно, многие безрелигиозные концепции предполагают наличие у человека большого мужества и интеллектуально-волевых ресурсов, зрелой духовности и нравственного здоровья для того, чтобы его существование было наполнено значением и смыслом. Эти концепции утверждают достоинство и уникальную ценность человека, несмотря на многочисленные факты отступления людей от выполнения своего назначения, нарушения императивов порядочности и чести, подавления в себе голоса совести. Человеческое, гуманистическое измерение всегда присутствовало в людях, звало на поступки, возвеличивающие само имя Человека. Быть честным с самим собой, оценивать себя и окружающий мир в полном выражении, реалистично — все это часто требует мучительных усилий, подчас героизма. Но без такой установки на жизнь трудно обрести себя, самореализоваться, построить свою судьбу.

Иными словами, данные концепции призывают человека «не потерять», а обрести себя, наполнить свое земное существование нравственным смыслом и значением, так расширить свое бытие в отпущенный ему срок, чтобы дни и часы не прошли даром, не утекли, как вода в песок, бесполезно растраченные. Эти концепции подчеркивают, что человек живет в обществе не один. Окружающие, близкие и далекие от него люди — вот его реальный шанс, истинная надежда. В их кругу дано человеку самоосуществиться, обрести признание, благодарность людской памяти, бессмертие. Разве ушли из нашей жизни, указывают приверженцы данных позиций, великие гении литературы, науки, борцы за свободу и счастье человечества? Но память о себе оставляют не только великие. Все хорошее, доброе, нравственное, что сделал человек, остается с его ближними, не пропадает. Иногда это происходит очень неприметно, продолжают сторонники отмеченных концепций, но это так. Нас окружает,

настаивают они, целый мир, который во многом сделан, создан руками, разумом и гением Человека. В этом мире много плохого, но много и хорошего. Во всем проявились различные стороны человеческой сущности. По этим «плодам» и происходит высший моральный суд людской совести и памяти.

Философы часто рассуждают о «мужестве быть», о «тайне» существования человека, его жизни, его нравственности. И религиозные, и нерелигиозные люди по-своему отвечают на эти «проклятые» этические вопросы (в философии их называют экзистенциальными). В этом плане верующие и неверующие могут взаимно обогащать свои моральные взгляды и убеждения, вести плодотворный гуманистический диалог о феномене Человека, его предназначении, опорах его морали.

Глава XXVII

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В РЕЛИГИОЗНОМ И НЕРЕЛИГИОЗНОМ МИРОВОЗЗРЕНИЯХ

Многовековой диалог о природе эстетического, протекающий в мировой культуре, лаконично обозначили строки поэта Н. Заболоцкого:

«...Что есть красота
И почему ее обожествляют люди?
Сосуд она, в котором пустота?
Или огонь, мерцающий в сосуде?»¹

Эстетическое волнует сменяющие друг друга поколения людей своей значительностью. «Жизнь коротка, искусство вечно», — говорили древние греки. «Все прекрасное умирает в человеке. Но не в искусстве», — вторил им Леонардо да Винчи. «Страшная ошибка думать, что прекрасное может быть бессмысленным», — размышлял Л.Н. Толстой (1828 — 1910).

Общественная природа искусства

Сходство и взаимодействие искусства и религии обусловлено их аксиологической направленностью, соединением в них рационально-логического и эмоционально-фантастического компонентов. Эстетическое и религиозное переживание — глубинная сторона этих форм деятельности, включающая сокровенные проявления духовной жизни неповторимой конкретной личности.

Представители теологии обосновывают приоритет фантазии религиозной над художественной, объясняют достижения художест-

венного творчества свойственным ему религиозным началом, а неудачи — уклонением от религиозного предназначения искусства; с их точки зрения, культ — высшая концентрация эстетического содержания. Религиозные авторы объясняют природу искусства и религии, выводя ее из потустороннего, трансцендентного источника. П.А. Флоренский писал: «В художественном творчестве душа исторгается из дольного мира и восходит в мир горний. Там без образов она питается созерцанием сущности горнего мира, осязает вечные ноумены вещей и, напитавшись, обремененная ведением, нисходит вновь в мир дольный. И тут, при этом пути вниз, на границе вхождения в дольное, ее духовное стяжение облекается в символические образы, те самые, которые, будучи закреплены, дают художественное произведение. Ибо художество есть оплотневшее сновидение»². Положение о том, что искусство учит рассматривать преходящее как символ «иногo, непреходящего бытия», развивал и Н.А. Бердяев. Сходные оценки природы искусства содержатся в религиозных публикациях последних десятилетий, например: «Искусство — путь к обожению, путь от образа к Первообразу. Истоки искусства не в подражательной способности человека, но в Боге»³.

Современные католические объяснения искусства широко обращаются к неотомистским и неоавгустинским идеям. Если первые трактуют художественно-эстетическую деятельность как последовательное воплощение церковно-христианского идеала, истоки которого, с их точки зрения, потусторонни, то вторые уделяют больше внимания интуитивным сторонам творческого процесса, художественному прозрению и вдохновению, связанным с непосредственным переживанием присутствия Бога в мире. В протестантизме концентрацией высшей красоты выступает, как правило, нравственная ценность жизни Иисуса Христа; проявления в искусстве личной веры и ее абсолютное значение — свидетельства нравственных достижений, запечатленные в образно-художественной форме. Концепции искусства в иудаистской, буддийской, индуистской, исламской, синтоистской религиозной мысли также акцентируют внимание на центральных смысловых моментах соответствующих вероучений и связанных с ними художественно-мифологических традициях.

Искусство возникает в обществе, истоки красоты связаны с достижениями в освоении человеком окружающего мира, отношений между людьми и внутреннего духовного мира самого человека. На основе анализа обширного археологического и этнографического материала современные исследователи придерживаются точки зрения, согласно которой синкретичность первобытного сознания лишает смысла попытки выведения религиозного сознания из эстетического или эстетического — из религиозного⁴. После становления искусства и религии как относительно самостоятельных

областей деятельности характер их взаимодействия определяется как историческим уровнем дифференцированности, так и степенью «суверенности» их по отношению друг к другу; своеобразием соотношения эстетических и религиозных задач в творческой деятельности художника; уровнем религиозности населения, воспринимающего то или иное художественное решение. Поэтому нет и не может быть формулы, однозначно и исчерпывающе раскрывающей соотношение религиозного и художественного начала для всех времен и народов, для всех религий или для всех видов и жанров искусств. Для каждого общества такое соотношение носит конкретно-исторический характер в каждую эпоху. Искусство Древнего Египта и Древней Греции, европейского и восточного средневековья, эпохи Возрождения, Нового времени, равно как и развитие национальных школ в архитектуре, изобразительном искусстве, в музыке и литературе подтверждает этот тезис.

Соотношение искусства и религии определяется их связями с общественной жизнью. Речь идет о глубинных, устойчивых, существенных тенденциях объективных общественных процессов; эти тенденции имеют место в разных цивилизациях, реализуясь в конкретно-исторической деятельности сменяющих друг друга поколений разных народов и эпох. Важнейшая сторона эстетического отношения к миру (сконцентрированного прежде всего в искусстве) — проявление власти, утверждение победы мастера над материалом. Материал может быть дан природой, общественными отношениями, предыдущим этапом художественной деятельности, представлять собой как бы сплав природного дара и последующей работы над его развитием. В многочисленных пробах, ошибках и переоценках художественной деятельности познается власть человека над своими собственными силами, соперничество с природой, с другими людьми, с наследием, оставленным прошлыми поколениями. Многофакторное взаимодействие этих явлений создает неисчерпаемость эстетического мира, утверждающего полноту, утонченность и взаимодополняемость существенных сил человека. В «зеркале» эстетического человек получает представление о своих существенных силах: сознание человеком богатства своих возможностей и целесообразная активность (умение) неразрывно сплавлены в эстетическом освоении действительности. Оно является универсальным, имеет всемирно-исторический характер.

Религиозное и культовое искусство

Сказанное относится и к искусству, посвященному воплощению религиозных проблем. Его питает, как и всякое искусство, сознание достигнутых общественных свершений. Но, в отличие от светского искусства, религиозное усматривает в них чудо божественного провидения, направляющего

мысль, руку, глаз, слух художника. Прежние достижения искусства на пути воплощения религиозной проблематики, религиозные тексты, наставления религиозных проповедников, т. е. материализованный опыт предыдущей религиозной деятельности (в том числе и в сфере искусства), становится преимущественным источником религиозного искусства.

Различают религиозное искусство в широком смысле слова — как имеющее религиозную направленность, но не связанное непосредственно с культом, и в узком смысле — как включенное в систему культа⁵.

Включенность в систему культа — свидетельство признания, одобрения того или иного художественного решения священнослужителями и, в конечном счете, верующими, т. е. путь обретения им церковного статуса. Последний, как правило, закрепляется в официальном признании этого решения высшими авторитетами данной церкви: в постановлениях соборов, рекомендациях церковного руководства, одобрении от его имени и т. д. Прямое отношение к системе культа того или иного художественного решения (иконы, стихиры, распевы и т. д.) повышало его значимость в глазах как верующего художника, так и прихожанина храма. Евангельские и иные религиозные сюжеты служили и служат основой образов христианского религиозного искусства. Наряду с общечеловеческими нормами эти сюжеты закрепили такие стороны бытия, как ограниченность, неравномерность, противоречивость (по характеру развития и результатам) преобразовательной деятельности человека. Аналогичные процессы протекали и протекают в художественном творчестве, связанном с системой индуистских, буддийских, синтоистских религиозных образов, имеющих, как известно, многоплановые национально-региональные и историко-временные видоизменения, множественность прочтений. Сложнее обстояло дело в религиозных системах, запрещавших изображения людей и животных (иудаизм, ислам и др.). Изобразительное искусство специализировалось здесь на художественном воплощении многочисленных религиозных символов, сложных геометрических орнаментов, а также орнаментов, построенных на сочетаниях листьев, цветов, плодов и т. д.

Во внерелигиозном искусстве встречается множество примеров подобного эстетического осмысливания действительности. Но в отличие от религиозного, оно не ориентируется на требования культа и не прилагает к проблемам человеческого бытия критерии, освященные авторитетом трансцендентного начала. Религиозное же искусство оценивает проявления человеческой активности по их отношению к этому началу. Религия, с одной стороны, располагает системой идей, образов и действий, способной стимулировать психологическое «пространство» личности, где приостановлено все-

власти бездушия и бессердечия, возможны высшая справедливость, доброта и милосердие. С другой стороны, она обеспечивает и конформное отношение к миру (как к творению Бога). Культ, насыщенный образами искусства, призван создать впечатление присутствия «неземного» мира в посюстороннем, земном.

Как и в любом искусстве, в религиозном искусстве смысловым центром является эстетический идеал. В отличие от нерелигиозного, он направлен к выявлению божественного начала, вдохновляется религиозным сюжетом. Поскольку в традиционных религиях его концентрированным выражением выступает богослужение, соответствие его требованиям и составляет основу оценок прекрасного с ортодоксально-религиозных позиций. Тип мифа предопределяет эстетические оценки в той или иной религиозной системе. Так, искусство, связанное с буддийским культом (например, буддийские иконы или маски), оценивается христианином в русле вероучения его собственной религии; правоверный мусульманин отвергает ренессансную живопись на религиозные темы; для старообрядца православные иконы, написанные в XVIII — XX вв., неприемлемы в силу их несоответствия канонам древнерусской живописи, сложившимся к середине XVII столетия.

*Канон
в церковном искусстве
и его творческие
возможности*

Каноном (греч.— норма, правило) в церковном искусстве является свод обязательных положений, касающихся хода богослужения и его эстетического оформления. Он предписывает тип архитектурного решения храма (как его внешние формы,

так и организацию внутреннего пространства), порядок расположения сюжетов изобразительного искусства (стенописи и икон), содержание, последовательность песнопений и театрализованных действий священнослужителей и паствы и т. д. Например, в искусстве иконописания русской православной церкви с XVI столетия существуют «Лицевые и толковые подлинники», определяющие основные приемы написания того или иного образа святого, равно как и икон на иные христианские сюжеты («дванадцатые праздники» и т. д.). Свои канонические нормы имеет искусство, связанное с иудаистским, исламским, индуистским и буддийским богослужениями; эти нормы имеют национально-региональные особенности.

Канон выступает мерой в оценке эстетического по критериям, выработанным религиозными организациями в конкретно-исторических условиях. В соответствии с целями культа формируются предпочтения при отборе художественных решений. Так, шутка, смех (и карикатура, шарж, искусство скомороха как театрализация комической стороны жизни) исключаются из сферы церковно-значимых ценностей (в православии) или получают статус второсте-

пенных, вспомогательных компонентов (в европейском средневековом искусстве). Условность граней общественной жизни, подмечаемая в этих художественных формах, не согласовывалась с незыблемостью и четкостью церковного канона.

Многообразный и духовно богатый процесс эстетического освоения действительности, простиравшийся далеко за пределы церкви, «обступал» ее; частично он получил отражение и преломление в решениях, признанных церковью каноническими. Формализуя условия творчества художников, работавших для церкви, канон сосредоточивал их усилия на решениях, эстетически заметно отличавшихся при внешней схожести композиции, цветовой гаммы, живописного ритма, мелодии, архитектурной формы. Корни этих отличий — в исторических, философских, нравственных, социально-политических и правовых ситуациях эпох, отраженных искусством сквозь призму канонов и религиозных установок. Эстетические принципы художника складывались и развивались в поисках решений, отвечавших духовным потребностям времени, в котором доминирующее религиозное сознание интегрировало разноплановые общественные проблемы. Темы высокого предназначения и трагедии материнства (каноны «Богоматери с младенцем»), заступничества и милосердия («Христос с предстоящими», «Николай Мирликийский предотвращает казнь» и др.), самопожертвования по имя единства земли русской («Борис и Глеб»), торжества гармонии над раздором и хаосом («Троица») развивались древнерусскими иконописцами в многочисленных вариациях. Патриотические идеи составили смысловой центр композиций «Покрова Богородицы», ассоциировались с иконой «Казанской Богоматери»; они же вдохновляли создателей Покровского храма (Василия Блаженного) и храма Христа Спасителя. Сходные процессы протекали в музыкальном и литературном творчестве Древней Руси. Духовное содержание произведений, признанных церковью каноническими, проявляется за рамками богослужения — в городских архитектурных ансамблях, музеях, выставках, концертах. Тем самым подтверждается мысль об относительной самостоятельности художественного начала по отношению к религиозно-культовому.

Поистине бесценны многие памятники художественной культуры, созданные на темы и сюжеты мировых и многих национальных религий. Мы встречаем их в архитектуре и в изобразительном искусстве (фреска, мозаика, икона, картина, скульптура, мелкая пластика), в инструментальной и хоровой музыке, сольном исполнении (а также в их сочетаниях), в искусстве драмы (выразительное чтение, взаимодействие священнослужителей и верующих при «исполнении» религиозных текстов, строгий порядок «сценария» богослужения), в орнаменте, художественном шитье и т. д. В каждой

религии произведения этих видов и жанров искусства взаимодополняют друг друга, обеспечивая эстетико-психологическое сопровождение религиозной проповеди и культовых действий.

Вместе с тем музеи, хранящие произведения религиозного искусства, архитектурные ансамбли, включающие и здания культового назначения, концертные залы, где звучат сочинения, написанные для церкви или на религиозные темы, позволяют, особенно в сопоставлении с искусством, прямо входящим в систему культа, выявить такую сторону искусства, как полифункциональность. Она определяется прежде всего различием формальных и содержательных особенностей искусства. Если первые обусловлены сюжетом, символической атрибутикой и внешними особенностями образов художественного произведения, то вторые — спецификой воплощения идейного замысла художника и функциональным назначением произведения. При этом сам замысел, его реализация, равно как и общественное место (а значит, и смысл художественного решения), зависят от социально-исторического контекста эпохи, когда оно создавалось. Соответственно, произведение религиозного искусства несет информацию о тех общественно-идейных ситуациях, к которым оно относится; воплощая определенное нравственно-эстетическое, философское, политическое и религиозное содержание, оно вызывает идейные и эмоциональные ассоциации как у современников, так и у представителей последующих поколений. В свою очередь, «аудитория», воспринимающая произведение, концентрирует внимание на его формальных либо содержательных сторонах, может выбрать ту или иную их «пропорцию». Так, «Троица» Андрея Рублева воспринималась современниками художника с точки зрения содержания как неотъемлемая принадлежность храма; ныне посетители Третьяковской галереи видят в ней эстетический идеал русского Средневековья на рубеже XIV — XV столетий, наиболее глубоко воплотивший в конкретно-исторической форме общечеловеческое стремление к гармонии, миру и красоте.

*Взаимодействие образов
религиозного искусства
с духовным миром личности*

Подобное смещение акцентов возможно не только в диапазоне исторического времени, но и в пределах современности. Разные люди могут в одно и то же время воспринимать один и тот же образ религиозного искусства в его преимущественно эстетическом, нравственном, философском, политическом, историческом, религиозном значениях. Духовное развитие личности, смена ее интересов и установок видоизменяют восприятие художественного образа в течение индивидуальной жизни. Структурно организованная система линейных, объемных, цветовых или звуковых компонентов,

составляющих с внешней точки зрения художественное произведение, воспринимается человеком, принадлежащим к определенной культуре, имеющим сложившиеся или «размытые» мировоззренческие установки, известный объем знаний и навыков (в том числе и в сфере эмоциональных отношений), профессиональные и лично-окрашенные интересы, самооценки, амбиции и притязания. В этой психологической среде каждый раз при восприятии произведения искусства осуществляется «со-творчество»: художественный образ становится достоянием внутреннего мира личности⁶. Богословские представления о природе и назначении религиозного искусства направляют этот процесс со-творчества преимущественно в русло создания, активизации и закрепления религиозных ассоциаций и переживаний. Однако процессы создания произведений религиозного искусства, передачи, развития и обогащения его традиций, освоения их содержания в социальной памяти равно как информационное и эмоциональное взаимодействие с ними наших современников, более широки и многоплановы, чем религиозные интерпретации этого искусства.

*Тенденции эволюции
религиозного искусства
в условиях секуляризации*

Секуляризация ослабляет, как известно, духовное и организационное влияние церкви на искусство. Ряд его видов и жанров развивается в соответствии с потребностями светской культуры (балет и комедия, симфонические и концертные сочинения в музыке, цирк, кинематограф и т. д.); в других сокращается «сектор» церковных заказов (архитектура, живопись, скульптура). Менее определенными становятся церковные требования к религиозному содержанию художественных произведений. В протестантизме они сводятся, по существу, к защите норм религиозной нравственности художественными средствами и к утверждению искусством божественной природы мира и человека. Католицизм после II Ватиканского собора осуществляет программу освоения церковью современного искусства при условии, если последнее не отвергает идей христианства, способствует религиозным размышлениям и переживаниям. Более строго, с канонической точки зрения, отбирает новые художественные решения православная церковь; это касается как строительства новых храмов, так и их оформления средствами живописи. В музыке и поэзии, связанных с православной традицией, появляются образы и сюжеты, отражающие противоречия бытия и сознания человека нашего времени.

Еще более разнообразен круг художественных решений, признаваемых нетрадиционными синкретическими религиями и религиозно-философскими концепциями. Наряду со своеобразным

освоением восточной философско-религиозной и религиозно-художественной традиции (в том числе Вивеканандой (1863—1902), семьей Рерихов и др.) для них характерен интерес к европейской мистике (и художественным средствам воплощения ее идей), художественно-философским разработкам темы единства природы, общества и человека (прежде всего в религиозно-космическом варианте), к экзистенциалистской проблематике (представленной в наследии Б. Паскаля (1623 — 1662), С. Кьеркегора (1813—1855), М. Хайдеггера (1889 — 1976), А. Камю (1913 — 1960) и других философов и художников). Сквозь призму этих подходов переосмысливаются многие положения традиционных религий. Как традиционные, так и современные религии ищут самовыражения в образных средствах искусства, обращаются к сокровищнице его наследия.

Вне художественного контекста мир религиозной фантазии значительно потерял бы в своей выразительности. Вместе с тем религиозное содержание многих художественных произведений древнего мира, Средневековья и Возрождения нельзя объяснить данью внешним требованиям или моде. В нем преломилось своеобразие как общественной жизни прошлого, так и мировоззрения их создателей. Аналогично фундаментальные противоречия современного общества, его кризисные состояния и угрожающие ему катаклизмы получают отражение в художественных образах, в том числе и религиозного искусства, XX столетия (М. Шагал, С. Дали, Л. Гудиашвили, М. Шемякин — в изобразительном искусстве, О. Нимейер — в архитектуре, и др.).

В нашей стране в искусстве последних десятилетий сложилось несколько художественно-эстетических подходов к религиозным образам и сюжетам:

1) их воспроизведение в соответствии с каноническими требованиями христианских церквей, существующих в нашей стране (труд художника-кописта, современные версии традиционных сюжетов);

2) осмысливание в образно-художественной форме исторической роли религии в судьбах Отечества и его культуры. Наибольший резонанс в этом направлении получили художественные решения, связанные с христианством (например, творчество писателей В. Тендрякова, В. Солоухина, Ч. Айтматова, художника И. Глазунова);

3) развитие тем нравственно-религиозного содержания смысла жизни и деятельности человека (поэты Б. Пастернак, С. Аверинцев, писатель А. Солженицын и др.);

4) художественное воплощение неоориенталистских (в том числе теософских и антропософских) воззрений, сочетаемых иногда с

христианскими, в том числе и православными версиями истории и культуры (писатель Д. Андреев, художник О. Кандауров и др.).

Нередко между названными направлениями отсутствуют жесткие границы, имеет место взаимопроникновение образно-художественного материала и элементов философско-эстетических концепций. Конкретный анализ эволюции творческих решений помогает выявить «доминанту» в соотношении эстетической, философской, нравственной и религиозной составляющих, преломившихся в образно-художественной форме современного искусства.

СВОБОДА СОВЕСТИ

Глава XXVIII

ФОРМИРОВАНИЕ И РАЗВИТИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О СВОБОДЕ СОВЕСТИ

*Идея веротерпимости
в древности
и в Средневековье*

Изучение памятников культуры Двуречья, Древнего Египта, Древнего Китая позволяет говорить об обожествлении власти правителей и существующих в обществе порядков. В мифах древнего мира получила утверждение идея естественного божественного права государственной власти, согласно которой земной правопорядок являлся составной частью мирового космического порядка.

Национальные религии провозглашались государственными. Об этом свидетельствуют старовавилонские традиции, нашедшие свое продолжение в Древнем Египте. Так, в 1600 г. до н. э. культ бога Амона был объявлен общегосударственным, а его жрецы — опорой фараона. При правлении фараона Аменхотепа IV (конец XV — начало XIV в. до н. э.) все боги Египта были объявлены ложными, храмовое имущество конфисковано, а истинным богом был объявлен Атон (солнечный диск). После смерти фараона-еретика все памятники, свидетельствующие о культе Атона, были уничтожены¹.

Процесс взаимопроникновения культур древних цивилизаций зачастую начинался с взаимопроникновения религиозно-мифологических представлений, что обуславливалось распространенной практикой терпимого отношения к иным культам и божествам. Так, в эллинистическом Египте царь Птоломей Сотер (322 — 283 до н. э.) ввел культ бога Сераписа, отождествив его с египетским Аписом и греческим Зевсом. По-видимому, это была одна из первых попыток проведения в жизнь идеи «светского экуменизма». В государстве Селевкидов в середине III в. до н. э. многие местные боги получили греческие имена. В свою очередь, в Греции в I в. до н. э. два храма в городе Эвруп были превращены в восточные святилища. Египетская богиня Исида отождествлялась греками с греческой богиней Деметрой, в Сирии был эллинизирован культ фригийской богини Кибелы и т. д.². Можно, по-видимому, утверждать, что в древнем

мире были распространены религиозно-мифологическое подражание и заимствование мифов; пантеон существующих богов и духов тех или иных народов оставался открытым для появления в их сообществе иноземных богов. В античном мире не было духовенства как специального сословного института, не было и обязательных для всех, «богоустановленных» священных книг. Обязательным было лишь исполнение обрядов.

Понятие совести как ответственности человека за свои дела перед людьми и самим собой в Древней Греции появилось довольно рано, уже Демокрит писал о необходимости соблюдения справедливости для того, чтобы человек не находился в состоянии постоянного самоосуждения³. Для Аристотеля совесть — это «правильный суд доброго человека»⁴. Воспитание справедливости, доброты, в более широком смысле — гуманности уже предполагает терпимое отношение к убеждениям других. Понимание совести в античном мире было связано в значительной мере с демократической формой правления в полисах: участие граждан в жизни полиса вело к осознанию личной ответственности за его судьбу. Личность обладала относительной свободой выбора в решении вопроса: что является для судеб полиса благодетельным, а что — губительным. Все это способствовало возрастанию свободы мнений. Наиболее смелые мыслители выступали за осуществление права высказывать свои взгляды, не соглашая их с общепринятыми авторитетами. Цицерон в трактате «О природе богов» дает пример свободного обсуждения проблемы богов сторонниками различных философских направлений. Он полагает, что при обсуждении надо придавать значение скорее силе доказательств, чем авторитету, и осуждает тех, кто перестает сам рассуждать и считает бесспорными только суждения того лица, которое почитает⁵.

Государственная правовая система Древней Греции способствовала появлению новых традиций, связанных с культом цивилизованности и государства. Вместе с тем сформированные традиции и обычаи охранялись государством от влияния новых воззрений, которые могли дестабилизировать сложившуюся общественную систему. Тот, кто покидал свой дом, свою местность, а следовательно, и своих богов, объявлялся нечестивцем, безбожником. А те, кто распространял новые учения о мире, подвергались преследованиям и гонениям. Такая участь постигла известных античных философов (V в. до н. э.) — Протагора, Диагора Милосского, Анаксимена, Анаксагора, Сократа и др. Платон считал, что лица, нарушающие традиции и устой государства, должны подвергаться преследованиям, что законы государства должны охранять государственную религию, формирующую единомыслие у граждан.

Позднее, по свидетельству Гая Транквилла Светония (ок. 70 — ок. 140), император Клавдий (10 до н. э. — 54 н. э.) «иудеев, посто-

янно волнуемых Хрестом, изгнал из Рима»⁶, а император Тиберий (42 до н. э.— 37 н. э.) «чужеземные священнодействия и в особенности египетские и иудейские обряды запретил»⁷. Подобная практика отношения римских правителей к различным религиозным культурам, по-видимому, объясняется тем, что в условиях развития антиримских выступлений национальные религии часто выступали в качестве идейной платформы для объединения разрозненных сил. В зависимости от складывающейся социально-политической ситуации отношение римских властей к культурам покоренных народов носило избирательный характер.

Космополитизм раннего христианства, непризнание божественности императора, обращение к униженным и угнетенным представляли определенную опасность для императорской власти, что и повлекло политику запретов и гонений. Вопросы религиозной веротерпимости определялись текущей государственной политикой. Проблемы свободы религиозного выбора зависели от гражданского статуса и национальной принадлежности. Раннее христианство свои социальные представления связывало с идеями равенства всех перед Богом, с представлениями о праве всех на свободу, и счастье, хотя бы в загробной жизни. Подобные представления резко диссонировали с обожествлением императора, воспринимались как определенная угроза государству.

В условиях сосуществования с различными восточными культурами, при наличии государственной религии Рима, христиане не следовали иудейской традиции исключительности собственного вероучения, подчеркивали свою приверженность принципам веротерпимости древнего мира. В этой связи Тертуллиан утверждал: «...каждый поклоняется тому, чему хочет. Религия одного человека ни вредна, ни полезна для другого. Но не свойственно одной религии делать насилие над другой. Религия должна быть приемлема по убеждению, а не насилию»⁸. Распространение христианства рассматривалось римскими властями как оппозиция государственному религиозному культу. Христианское «суеверие» оценивалось как безбожие, отрицание государственной религии и государственной власти.

В начале IV в. в условиях политического и экономического упадка власти почувствовали потребность в универсальной религии. Прекращаются гонения против христиан.

По мере укрепления положения христианства как государственной религии Римской империи терпимое отношение к другим культурам сменяется нетерпимостью; иные культы и божества, и это становится традицией, уподобляются падшим ангелам, они должны быть изгнаны из Римской империи вместе со своими служителями. Терпимое отношение к ним было допустимым до появления Евангелия, ныне всякое учение исходит от единого Иисуса Христа⁹. Превращение христианской церкви в государственную религию

Римской империи позволило ей (церкви) использовать всю систему государственной власти для борьбы с инакомыслящими и различными оппозиционными ей мировоззренческими течениями.

От имени христианской церкви было развернуто преследование сторонников поздней античной философии, носителей античной культуры, а также адептов еретических течений внутри христианства, за которыми угадывались оппозиционные настроения. В 391 — 392 гг. император **Феодосий I** (ок. 346 — 395) издает эдикты, запрещающие исповедание языческих культов. При Феодосии I учреждается репрессивный институт для выявления инакомыслящих и борьбы с еретиками и язычниками. Все другие религии объявляются неудобными и еретическими. В 529 г. по приказу императора **Юстиниана** (482/83 — 565) были закрыты все философские школы в Афинах; последний оплот язычества, связанный с культом богини Исида, на острове Филе (Египет), был ликвидирован в административном порядке в 535 г.

Со временем связь церкви и государства становится все более прочной. История знает примеры того, как с помощью светской власти на практике обеспечивалась свобода религиозной совести. Так, иконоборчество VII — VIII вв. было, по существу, предтечей протестантизма. При правлении императора **Михаила II Травля** (820 — 829 гг.), которого считали павликианином, впервые претворяются в жизнь идеи свободы религиозной совести, прекращаются гонения на инакомыслящих и с помощью государственных вердиктов вводятся запреты на раздувание религиозных споров¹⁰.

Многочисленные еретические движения Средних веков свидетельствуют об устойчивой исторической тенденции противодействия идеям клерикализма и властным амбициям церкви. Она проявлялась и в виде мистических учений, и в виде идеализации раннего христианства, и в форме радикальных оппозиционных социально-политических движений. В IX в. **Иоанн Скот Эриугена** (ок. 810 — 877), опираясь на авторитет Библии, отстаивал идею независимости мировоззренческих представлений от установок церковных властей. В XI в. **Пьер Абеляр** призывал к взвешенному отношению к авторитету церкви в делах веры. В XII в. **Иоахим Флорский** предполагал, что в 1260 г. почитание Бога станет совершенно свободным, не предписанным никакими властями и никакими документами. Подобные надежды высказывались в условиях правового и духовного господства церкви в обществе. Например, в документе, подписанном в 1220 г. императором Фридрихом II «Привилегии князьям церкви», отмечалось, что светский меч создан в помощь мечу духовному, что отлучение от церкви влечет за собой утрату всех прав и должностей, а права городских коммун и сообществ должны соответствовать интересам князей церкви¹¹. И почти в то же время **Эйке фон Репков** (ок. 1180 — после 1233) в работе «Саксонское зеркало» осуждает любое проявление несвободы по

отношению к человеку, провозглашает приоритет светской власти и отмечает, что отлучение от церкви не должно быть поводом лишения жизни или ущемления существующих норм права¹².

В начале XIV в. большое влияние на развитие идей свободы совести оказали **У. Оккам** (ок. 1285 — 1349) и **Марсилиус Падуанский** (ок. 1275/80 — 1342). У. Оккам в работе «Диалог» обосновал концепцию естественного права учением о естественной сущности человека, его природной свободе. В соответствии с такими идеями он провозглашал приоритет светской власти над церковной, а появление государства объяснял с помощью идеи общественного договора как проявление народной воли. Он осудил насилие, направленное на утверждение христианских идей и авторитета церкви, подверг сомнению подлинность грамоты Константина, на которую ссылался папа для обоснования своего главенства над светской властью¹³. Марсилиус Падуанский в трактате «Защитник мира», обосновывая идеи веротерпимости, отмечал, что церковь и духовенство должны быть подчинены светскому суду, суд над еретиками не должен выходить за рамки нравственных оценок, а виновность еретиков устанавливает светский суд только тогда, когда нарушаются светские законы. Он подчеркивал, что церковь должна быть лишена особого положения в делах веры, ее недвижимость секуляризована, так как не церковь, а человек обладает естественным правом на свободу религиозной совести¹⁴.

Идеи религиозного равенства, требования свободы религии, антиклерикальные настроения были весьма популярны в массовых религиозно-политических оппозиционных движениях: богомилов — X — XI вв., патаренов, альбигойцев, катаров, ломбардских бедняков, апостоликов и др. в XI — XIII вв.; арнольдистов, вальденсов, амальрикан в XII в.; в XIV — XV вв. — гуситов, лоллардов.

Практически все основатели еретических учений были подвергнуты гонениям, многие из них казнены. В середине XII в. второй (1139) и третий (1179) Латеранские соборы, Веронский (1184) собор объявляли еретические учения и движения вне закона, а ересь — врагом государства. Против массовых еретических движений церковь организовывала крестовые походы, которые одновременно использовались для укрепления ее экономического и политического могущества.

Эволюция понимания свободы в отношении к религии в эпоху Возрождения и в Новое время

С конца XIV в. в Европе ширится процесс приспособления религиозного мировоззрения к интересам «третьего сословия». По-новому осмысливается философия античности, утверждаются идеалы светского гуманизма. В области права **Н. Макиавелли** обосновывает идею о том, что не церковь нуждается в государстве, а, наоборот, государство нуждается в новой религии. Религиозно-

утопические идеи раннего христианства и еретические учения возрождаются как социально-политические учения в новом качестве благодаря **Т. Мору** (1478 — 1535), который провозглашает право в обществе каждому следовать какой угодно религии, свободно ее пропагандировать и воздерживаться от оскорбления других религий¹⁵. Гуманисты эпохи Возрождения, исходя из ценности человеческой личности, противопоставили идею толерантности идее религиозной нетерпимости.

В Новое время в обществе получают развитие светские представления о свободе религии, свободе вероисповедания, о свободе совести. На основе концепции «естественного права» строятся философские, политические и правовые теории, обосновывающие необходимость секуляризации общественных отношений. Борьба за свободу совести и свободу вероисповедания становится составной частью борьбы за утверждение гражданских прав и свобод. Все это создавало необходимые предпосылки для распространения идеи права свободы совести для всех членов общества независимо от отношения к религии.

Б. Спиноза в «Богословско-политическом трактате» утверждал, что в «свободном государстве каждому можно думать то, что он хочет, и говорить то, что он думает», что с помощью предписаний и запретов власти никогда не смогут добиться желательных результатов, так как каждый по величайшему праву природы есть господин своих мыслей. По мнению Б. Спинозы, только люди, имеющие свободу суждений, в состоянии развивать науки и искусство¹⁶.

В защиту веротерпимости и свободы суждений выступали и английские философы XVII — XVIII вв. Так, **Т. Гоббс** выступил с требованием отделения высшей школы от церкви и организации обучения на основе разума. **Дж. Локк** (1632 — 1704), полагавший, что государство должно обеспечивать свободу, а религия является делом совести каждого гражданина, считал недопустимым распространение церковной власти на светские дела и требовал отделения церкви от государства. В свою очередь **А. Коллинз** (1676 — 1704) в сочинении «Рассуждение о свободомыслии» писал: «Каждый... должен свободно думать о вопросах, связанных с религией»¹⁷.

Наиболее радикальными проводниками идей свободы вероисповедания и свободы совести в XVIII в. были французские просветители. «Истинная терпимость и свобода мысли — вот действительные противоядия против религиозного фанатизма»¹⁸, — подчеркивал **П. Гольбах** (1723 — 1789). Он полагал, что разумное государственное устройство с просвещенным государем способно обеспечить счастье и свободу людей. Обращаясь к законодателям, П. Гольбах писал: «Если ваш народ в силу привычки дорожит иллюзиями, разрешите смелым людям вести просветительную работу и подрывать власть фанатизма. Уравните секты, не вмешивай-

тесь никогда в их безразличные для вас раздоры... Предоставьте каждому гражданину рассуждать по-своему, если только действия его всегда согласуются с разумом»¹⁹. Он утверждал: «Пусть государи предоставят своим подданным свободу мысли... пусть они позволят каждому мечтать и фантазировать, как ему вздумается, лишь бы поведение человека отвечало законам морали и государства»²⁰. Французские просветители защищали право каждого человека мыслить по-своему, обладать индивидуальной, непохожей на другие, духовной жизнью. «Отчет о своей вере я должен дать только самому себе,— писал Гельвеций.— Никакой государь, никакой поп не может преследовать меня за мнимое преступление — за то, что я думаю не так, как они. От природы я получаю право думать и говорить то, что думаю»²¹.

Под влиянием теории естественного права прогрессивные деятели американского гуманизма **Т. Джефферсон** (1743—1826), **Т. Пейн** (1737—1809), **Б. Франклин** (1707—1790), **Дж. Мддисон** (1751—1836) подготавливают билль «Об установлении религиозной свободы» и «Декларацию независимости».

Претворение в жизнь идеалов гражданского общества сопровождалось насилием и различными ограничениями по отношению к церкви. Например, «Акт о супремации», принятый в Англии в 1534 г., включал в себя требование закрытия монастырей и часовен, конфискации монастырского имущества, а священнослужителей, препятствующих выполнению этого акта, объявлял вне закона.

Особой антиклерикальной направленностью отличалась Французская буржуазная революция. В ходе ее проводились многочисленные антирелигиозные мероприятия, сопровождавшиеся закрытием храмов, принуждением епископов и священнослужителей публично отказываться от сана и присягать на верность республике и конституции. Священнослужители, проявившие лояльность по отношению к республике, получали содержание за счет государства, а по отношению к тем, кто поддерживал монархию, применялись насилие и репрессии.

История европейских буржуазных революций показывает, что чем позже они свершались, тем более радикально решались проблемы секуляризации общественных отношений, утверждения принципов свободы вероисповедания. В значительной мере такая ситуация объяснялась участием раннепролетарских слоев в революционных процессах. Их антиклерикализм был близок к отрицанию религии вообще.

Накануне Парижской коммуны в защиту свободы совести, понимаемой и как свобода выражения атеистических взглядов, выступили французские социалисты и революционные демократы, при этом многие из них были агрессивно настроены по отношению к религии. «Атеизму рекомендую благоразумно замаскироваться и изменить свою вывеску. Нет! Никаких масок! — писал О. Бланки

в 1880 г.— Пусть атеизм водрузит свои лозунги возможно выше, пусть он открыто наносит пощечины своему врагу, предрассудку, сыну и отцу убийства»²². В обнародованном бланкистами в 1869 г. «Манифесте свободомыслящих» содержались такие слова: «Свободомыслящие признают и провозглашают свободу совести, свободу критики, человеческое достоинство... Они требуют, чтобы на всех ступенях обучение было бесплатным, обязательным, исключительно светским и материалистическим»²³. Одновременно с этими требованиями в «Манифесте» содержались положения, по существу, противоречащие подлинной свободе совести: ставилась задача уничтожения католицизма «всеми средствами, совместимыми со справедливостью, включая революционное насилие...»

Парижская коммуна в апреле 1871 г. приняла декрет об отделении церкви от государства, где утверждалось: «первым принципом Французской республики является свобода», а «свобода совести есть важнейшая из всех свобод». В соответствии с этим предлагалось отделить церковь от государства, отменить бюджет культов, передать церковную собственность в распоряжение нации²⁴. Затем было принято решение коммуны о подготовке проекта декрета о бесплатном, обязательном и исключительно светском образовании²⁵.

По мере совершенствования общественных отношений, расширения объема демократических прав и свобод в развитых государствах Европы и Америки свобода совести стала рассматриваться не только как свобода вероисповеданий, но и как право личности на свободу убеждений и на свободное проявление своего отношения к религии.

Глава XXIX

СВОБОДА СОВЕСТИ В ИСТОРИИ РОССИИ

Особенности развития представлений о свободе совести

Русь, приняв византийский вариант христианства, еще длительное время оставалась под влиянием языческих воззрений, которые своеобразно включались в православное вероучение. Вместе с византийским вариантом христианства была воспринята и идея подчиненности церкви светским правителям. История оставила немало свидетельств о том, как вмешивались в дела церкви **Александр Невский** (1220 — 1263), **Дмитрий Донской** (1350 — 1389) и другие князья, направляя ее деятельность на укрепление собственного авторитета и государственной независимости. Формирование государственности на Руси сопровождалось движением к централизации власти и одновременно созданием единой церковной структуры.

Различные толкования христианского вероучения порождали многочисленные ереси, с которыми православная церковь вела непримиримую борьбу при поддержке светских правителей. Так, в XIV в. в Новгороде, в XV в. в Пскове широко распространилась ересь стригольников, которые отрицали монашество и мирские заботы церкви. В XV в. заявила о себе ересь жидовствующих, которая получила свое название по имени Схарии Жидовина.

Эпизодические попытки православной церкви усилить свое влияние на государственную власть в XV — XVI вв. особого успеха не имели. С укреплением монархии при Иване IV усиливается церковная централизация, приоритет государственной власти укрепился еще больше, она взяла на себя функции охраны «правой веры», борьбы с еретическими учениями и вольномыслием. Усиление монархии сопровождалось появлением антиклерикальных настроений.

Приоритет государственной власти над церковной и определенное статуса православной церкви как государственной религии получили правовое закрепление в Соборном уложении 1649 г.

В XVII в. при царствовании Алексея Михайловича и патриархе Никоне вновь обостряется борьба «священства» и «царства», но и эта борьба не увенчалась для церкви успехом. Более того, церковный раскол позволил царской власти взять контроль над церковью под предлогом защиты «правой» веры.

При Петре I была создана государственная система управления, упразднено патриаршество, и даже тайна исповеди нарушалась в интересах государства. В России борьба за свободу вероисповедания предполагала борьбу с монархией. Созданная государственная система управления церковью существенно ограничивала религиозную свободу самой православной церкви, лишала прав другие вероисповедания, ставила религиозную оппозицию вне закона. В 1763 г. отдельные оппозиционные религиозные течения получили права на свободу вероисповедания, но это был акт, связанный с продолжением политики контроля государства над религиозными течениями.

В самом конце XVIII в. в памятнике русской общественной мысли «Благовесть исаилю российскому, т. е. приверженным к Богу староверам благочестивым» были выдвинуты требования полной веротерпимости, исключающей религиозные преследования и распри, прекращения гонений на староверов. Все духовные чины и монахи утрачивали, согласно предполагаемой реформе, право на получение жалованья и должны были жить своим трудом.

В XIX в. понимание свободы совести дополнялось новыми гранями. В «Настольном словаре», составленном под руководством **М.В. Петрашевского**, говорится, что веротерпимость — это низшая ступень свободы вероисповедания, которая признает гражданскую равноправность членов всех вероисповеданий¹. **В.В. Берви-Флеров-**

ский (1829 — 1918) выступил за устранение всякого вмешательства политических властей в религиозные вопросы, за отделение церкви от государства: люди должны содержать духовенство за свой счет, и ничто не должно заставлять человека принадлежать к той или иной вере. «Вера должна быть вполне свободное дело совести человека»². **Н.П. Огарев** требовал осуществления «свободы проповеди вообще, равно для религии и науки». В деле выбора религии или науки не должно быть никакого государственного принуждения, он должен обуславливаться свободным убеждением. **Н.П. Огарев** выдвинул мысль о том, что «не только чистота науки, но чистота религии, для верующих, требует невмешательства государственной власти в религиозные дела» и что общество должно прийти «к сознанию необходимости свободы, т. е. чистоты, искренности и нескрываемого каждого убеждения». «Признание свободы убеждения равно религиозного и научного» для **Н.П. Огарева** есть не только правовое требование, но и нравственное³.

Русские религиозные мыслители и философы, такие, как **А.С. Хомяков** (1804 — 1860), **К.С. Аксаков** (1817 — 1860), **И.В. Киреевский** (1806 — 1856), **В.С. Соловьев**, **Н.А. Бердяев**, **С.Н. Булгаков**, **Д.С. Мережковский**, писатели **Ф.М. Достоевский** (1821 — 1881), **Л.Н. Толстой** и др., негативно оценивали сложившийся союз между русской православной церковью и самодержавием, призывали к секуляризации общественных отношений и нравственному возрождению христианства. Например, **С.Н. Булгаков** писал: «Вековые преступления против свободы совести тяжелым свинцом лежат на исторической совести русской церкви»⁴.

Осмысление содержания свободы совести с учетом специфики условий в России нашло отражение в работах **В.И. Ленина**. Как уже было сказано, по его мнению, религия является частным делом по отношению к государству, это служит предпосылкой обеспечения подлинной свободы совести. Каждый должен быть свободен исповедовать какую угодно религию или не исповедовать никакой. Необходимо отделение церкви от государства и школы от церкви. Недопустимы никакие различия между гражданами в их правах в зависимости от религиозных верований. Всякие упоминания о том или ином вероисповедании граждан в официальных документах должны быть устранены. Церковные и религиозные общества должны стать совершенно свободными, независимыми от власти союзами граждан-единомышленников.

*Государственно-церковные
отношения в России
до Октября 1917 года*

Особенность взаимоотношений государства и церкви в дореволюционной России определялась реформой начала XVIII века, которая упразднила патриаршество и установила государственную церковность в лице православия. Церковь была лишена самостоятельности и

превратилась в одно из учреждений государственного управления. В последующие за реформой два столетия она обожествляла царскую власть, признавая царя верховным правителем церкви через Синод, находящийся под контролем и руководством обер-прокурора, назначаемого царем. Император российский провозглашался «помазанником Божиим», который есть «высочайший пастырь». Идея самодержавия была политическим символом веры русского православия.

Будучи частью государственного аппарата, православная церковь пользовалась особыми привилегиями: владела недвижимым имуществом, получала субсидии от казны, осуществляла контроль за народным образованием. Право на пропаганду своего вероучения, миссионерство и прозелитизм закреплялось в законе только за православной церковью.

Государство вмешивалось во внутренние дела различных конфессий, строго регламентировало их структуру и деятельность. Согласно «Своду законов Российской империи», все религии на территории страны делились на три группы: государственную (православное исповедание), терпимые (католическая, протестантская, армяно-григорианская церкви, ислам, буддизм, иудаизм, язычество) и нетерпимые («секты» — духоборы, иконоборцы, молокане, иудействующие, скопцы).

«Уложение о наказаниях» считало особыми видами преступлений — отвлечение и соращение из православия в другую веру, воспрепятствование воспитанию детей в православной или иной христианской вере, распространение ересей и расколов и др. К виновным в этих преступлениях применялась целая система карательных мер, вплоть до каторги и ссылки в Сибирь, Закавказье. Внеисповедное состояние государством не признавалось. Деятельность по распространению материалистических, атеистических взглядов подвергалась уголовному преследованию.

В 80 — 90-е годы прошлого века в связи с ростом революционных выступлений ужесточилась политика царизма в отношении «сектантских» объединений. В «Уложение о наказаниях» были внесены новые, более жесткие уголовные статьи, направленные против «сектантов». Так, в 1894 г. «секта» штундистов (к ним относили баптистов и евангельских христиан) была объявлена «вредной», а ее молитвенные собрания были запрещены. С 1874 по 1885 г. было зарегистрировано 3615 уголовных дел по так называемым «религиозным преступлениям», а с 1886 по 1893 г. — 7540.

Революционная ситуация в России в начале XX века вынудила правительство вносить коррективы в религиозную политику. Так, царский манифест от 26.02.1903 г. содержал обещание даровать свободу вероисповеданий, а Указ от 12.10.1904 г. «О предначертании и усовершенствовании государственного порядка» предписывал

принять меры к устранению религиозных «стеснений». В царском манифесте «Об усовершенствовании государственного порядка» от 17.10.1905 г. также были обещаны гражданские свободы, в том числе и свобода совести.

Февральская революция 1917 г. упразднила самодержавие, лишив православную церковь ее многовековой опоры. В программном документе Временного правительства «Обращение к гражданам», опубликованном 7.03.1917 г., содержалось указание на отмену «сословных, вероисповедных и национальных ограничений». 20.06.1917 г. было принято постановление Временного правительства о передаче церковно-приходских школ в ведение министерства народного образования, против которого выступила православная церковь, заявив, что этот акт «причиняет большой вред церкви и ее христианской просветительной деятельности». 14.07.1917 г. появилось постановление Временного правительства «О свободе совести», в котором закреплялся принцип союза церкви и государства. Под свободой совести понималась веротерпимость. Господствующим положение православной церкви оставалось на том основании, что православная религия является религией значительного большинства населения России. Внеисповедное состояние по-прежнему не признавалось.

*Свобода совести
и государственно-церковные
отношения после
Октябрьской революции
1917 г.*

Первые декреты советской власти кардинально изменили положение православной церкви и других религиозных организаций. Так, Декретом «О земле», принятым II Всероссийским съездом Советов 26.10.1917 г., все монастырские и церковные земли были национализированы. «Декларация прав народов России», обнародованная 2.11.1917 г., отменяла все национально-религиозные привилегии и ограничения. Постановлением от 11.12.1917 г. «О передаче дела воспитания и образования из духовного ведомства в ведение Комиссариата по народному просвещению» из-под контроля церкви изымались все учебные заведения. Декретами ВЦИК и СНК от 16(29).12.1917 г. «О расторжении брака» и от 18(31).12.1917 г. «О гражданском браке, о детях и о ведении книг актов состояния» регистрация рождения, смерти, браков передавалась государственным органам, а церковный брак утрачивал юридическую силу. В январе 1918 г. были упразднены ведомства придворного духовенства, управление духовного ведомства армии, прекращена выдача государственных средств на содержание церквей и духовенства.

Документом, обобщившим законотворчество республики в области свободы совести и отношений государства с религиозными организациями, явился декрет Совета народных комиссаров «Об

отделении церкви от государства и школы от церкви» от 23.01.1918 г. Каждому гражданину декрет предоставлял возможность исповедовать любую религию или не исповедовать никакой. Всякие праволишения в связи с этим выбором отменялись. На территории республики запрещалось издавать местные законы, постановления, ограничивающие свободу совести, устанавливающие какие-либо преимущества или привилегии на основании вероисповедного выбора граждан.

Указания на религиозную принадлежность устранялись из официальных документов. Никто не должен уклоняться от исполнения гражданских обязанностей, ссылаясь на свои религиозные убеждения. Свободное исполнение религиозных обрядов разрешалось, если они не нарушали общественный порядок и не посягали на права граждан. Для удовлетворения религиозных потребностей верующих здания и предметы культа передавались в бесплатное пользование религиозных обществ.

Церковь отделялась от государства, упразднялись все прежние формы союза церкви и государства. Из ведения церкви была изъята регистрация актов гражданского состояния. Государственные и общественные мероприятия не должны сопровождаться религиозными обрядами и церемониями, отменялись религиозные клятвы и присяга. Религиозные общества объявлялись частными, не пользующимися какими-либо преимуществами и субсидиями от государства. Они не имели права владеть собственностью, лишались прав юридического лица. Все их имущество объявлялось народным достоянием. Декрет запретил принудительные взыскания сборов и обложений в пользу религиозных обществ, меры принуждения или наказания с их стороны в отношении верующих.

В соответствии с декретом школа отделена от церкви, была введена государственная система светского образования. Во всех учебных заведениях, где изучались общеобразовательные предметы, запрещалось преподавание религиозных вероучений. За гражданами сохранялось право обучать и обучаться религии частным образом, т.е. путем личной практики отдельных граждан, имеющих профессиональную и педагогическую подготовку.

Декрет провозгласил свободу вероисповедания, в законодательном порядке закрепил право на свободу атеистических убеждений.

В условиях гражданской войны, интервенции, выступлений против советской власти ряда руководителей религиозных организаций создавалась Конституция РСФСР, принятая 10 июня 1918 г. пятым Всероссийским съездом Советов. В целях обеспечения за трудящимися действительной свободы совести церковь по Конституции отделялась от государства и школа от церкви, а свобода религиозной и антирелигиозной пропаганды признавалась за всеми

гражданами. Таким образом, впервые в истории России свобода совести была возведена в ранг конституционной нормы.

Конец 20-х годов ознаменовался обострением общей обстановки в стране, борьбой различных подходов к политико-экономическому курсу, в которой одержали верх приверженцы жесткой административно-командной системы. Она проявилась и в отношении к религии, церкви и верующим, привела к деформации политики в этой области, принципа свободы совести.

Наиболее значимым и продолжительным по срокам действия было Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8.04.1929 г. «О религиозных объединениях». В нем закреплялось право религиозных объединений на осуществление единственной функции — удовлетворение религиозных потребностей верующих в молитвенном здании. Но и удовлетворение религиозных потребностей обставлялось рядом ограничений и запретов.

Для 30-х годов характерен процесс дальнейшего ограничения сферы деятельности религиозных организаций, их центров, духовенства и верующих. Если Конституция 1918 г. признавала за всеми гражданами равное право как на религиозную так и антирелигиозную пропаганду, то в Конституции 1936 г. за религиозными организациями и верующими признавалось лишь право на свободу отправления религиозных культов, пропаганда религиозных учений и взглядов исключалась. Статья 124 Конституции СССР 1936 г. гласила: «В целях обеспечения за гражданами свободы совести церковь в СССР отделена от государства и школа от церкви. Свобода отправления религиозных культов и свобода антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами».

Великая Отечественная война пробудила высокие патриотические чувства советских людей, в том числе и верующих. С первых дней войны многие главы церквей выступили с осуждением варварского нападения фашистов на нашу страну, с призывом встать на защиту родины, организовать сбор средств в фонд обороны страны. Правительство предприняло ряд мер по расширению прав религиозных организаций. Однако существенный поворот в деле нормализации государственно-церковных отношений наступил лишь в 1943 г., после известной встречи И. В. Сталина с руководством Русской Православной Церкви. Принятые на ней решения стали быстро претворяться в жизнь. Так, 8.09.1943 г. на Архиерейском соборе был избран патриарх Московский и Всея Руси. Постановление Совнаркома СССР предусматривало организацию Совета по делам Русской православной церкви, открытие православного богословского института, богословско-пасторских курсов и порядок возобновления функционирования церквей. Упорядочение государственно-церковных отношений распространялось и на другие религиозные организации, действующие в стране. В августе 1945 г. СНК СССР предоставил

религиозным организациям права юридического лица в части аренды, строительства, покупки в собственность для церковных нужд домов, транспорта и утвари. Но «потепление» отношений между государством и церковью продолжалось недолго, вскоре этот процесс приостановился. К 1961 г. количество религиозных организаций сократилось с 20459 в 1948 г. до 16050, а к 1971 году — до 11749.

Середина 70-х годов ознаменовалась разрядкой напряженности в международных отношениях, заключением Хельсинского Соглашения по безопасности и сотрудничеству в Европе (1.08.1975 г.), под которым была подписана и глава нашего государства. В «Декларации принципов» в разделе VII, названном «Уважение прав человека и основных свобод, включая свободу мысли, совести, религии и убеждений», содержалось обязательство участников этого соглашения «уважать права человека и основные свободы». Это наложило отпечаток на государственно-церковные отношения в нашей стране. Существование и деятельность религиозных организаций начинают рассматриваться как необходимое условие обеспечения свободы вероисповедания, а оно, в свою очередь, как одна из составляющих комплекса «прав человека».

В 1975 г. принимается Указ Президиума Верховного Совета РСФСР о внесении изменений в Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8.04.1929 г., расширявший возможности религиозных организаций в удовлетворении религиозных потребностей верующих, отчасти освобождая их от мелочной опеки. В целях единообразия законодательства о религиозных культах в 1975 — 1977 гг. в союзных республиках принимаются акты «О религиозных объединениях».

В Конституции СССР, принятой в 1977 г., принцип свободы совести получил следующую формулировку (ст. 52): «Гражданам СССР гарантируется свобода совести, т. е. право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, отправлять религиозные культы или вести атеистическую пропаганду. Возбуждение вражды и ненависти в связи с религиозными верованиями запрещается. Церковь в СССР отделена от государства и школа — от церкви».

К середине 80-х годов было положено начало процессу глубоких перемен в отношениях государства и церкви. Упраздняются ограничения на деятельность религиозных организаций, действовавшие в течение многих лет, что способствовало активному включению верующих граждан и их религиозных объединений в общественную жизнь страны. Верховными Советами СССР от 1.10.1990 г. и РСФСР от 25.10.1990 г. принимаются Законы соответственно «О свободе совести и религиозных организациях» и «О свободе вероисповеданий», которые значительно расширили права и свободы в области религиозных отношений.

Конституция Российской Федерации 1993 года отводит свободе совести важное место в системе гражданских прав и свобод. Российская Федерация провозглашается светским государством. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом. Государство закрепляет равенство прав и свобод человека и гражданина независимо от пола, расы, национальности, языка, происхождения, имущественного и должностного положения, места жительства, отношения к религии, убеждений, принадлежности к общественным объединениям. Конституция запрещает любые формы ограничения прав граждан по признакам социальной, расовой, национальной, языковой или религиозной принадлежности.

Каждому гражданину Российской Федерации гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними.

Каждому гражданину представлена свобода мысли и слова. Не допускается пропаганда или агитация, возбуждающие социальную, расовую, национальную или религиозную ненависть и вражду. Запрещается пропаганда социального, расового, национального, религиозного или языкового превосходства.

Согласно Конституции гражданин Российской Федерации в случае, если его убеждениям или вероисповеданию противоречит несение военной службы, имеет право на замену ее альтернативной гражданской службой.

Конституционные нормы получили дальнейшее развитие и конкретизацию в Федеральном Законе Российской Федерации «О свободе совести и о религиозных объединениях», принятом Государственной Думой 19 сентября 1997 г. Цель Закона, как отмечается в преамбуле, — подтвердить право каждого на свободу совести и свободу вероисповедания, а также на равенство перед законом независимо от отношения к религии и убеждениям, содействовать достижению взаимного понимания, терпимости и уважения в вопросах свободы совести и свободы вероисповедания.

Основываясь на конституционной норме о светском характере Российского государства, Закон одновременно провозгласил принцип уважения христианства, ислама, буддизма, иудаизма и других религий, составляющих неотъемлемую часть исторического наследия народов России, но при этом признал особую роль православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры. Закон состоит из 27 статей, сгруппированных в 4-х главах.

В первой главе сформулирован основной принцип, согласно которому в Российской Федерации гарантируется свобода совести и свобода вероисповедания, в том числе право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедывать никакой, свободно выбирать, менять, распространять религиозные убеждения и действовать в соответствии с ними. Не допускается установление преимуществ, ограничений или других форм дискриминации в зависимости от отношения к религии. Граждане Российской Федерации равны перед Законом во всех областях гражданской, политической, экономической, социальной, культурной жизни независимо от их отношения к религии и религиозной принадлежности. Если убеждениям или вероисповеданиям противоречит несение военной службы, то гражданин имеет право на замену ее альтернативной гражданской службой.

Закон исключает принуждение при определении своего отношения к религии, к исповеданию или отказу от него, к участию или неучастию в богослужениях, обрядах и церемониях, в деятельности религиозных объединений, в обучении религии, а также вовлечение малолетних в религиозные объединения и обучение их религии без согласия родителей или лиц их заменяющих. Запрещаются и преследуются также попытки воспрепятствовать осуществлению права на свободу совести и свободу вероисповедания, в том числе связанные с насилием над личностью, с умышленным оскорблением религиозных чувств граждан, с пропагандой религиозного превосходства, с уничтожением или повреждением имущества либо с угрозой таких действий. Запрещается проведение публичных мероприятий, размещение текстов и изображений, оскорбляющих религиозные чувства граждан, вблизи объектов религиозного почитания. Тайна исповеди охраняется Законом, а священнослужитель не может быть привлечен к ответственности за отказ от дачи показаний по обстоятельствам, ставшим ему известным из исповеди.

Закон содержит нормы, определяющие взаимоотношения государства и религиозных объединений. Подчеркивается, что Российская Федерация — светское государство, в котором никакая религия не может быть установлена как государственная или обязательная. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед Законом. В соответствии с этим конституционным принципом государство не вмешивается в определение гражданином своего отношения к религии и религиозной принадлежности, в воспитание детей родителями или лицами их заменяющими, в соответствии со своими убеждениями и с учетом права ребенка на свободу совести и свободу вероисповедания. На религиозные объединения не возлагаются функции органов государственной власти и местного самоуправления, а государство не вмешивается в деятельность религиозных объединений, если она не противоречит настоящему

закону. В государственных и муниципальных образовательных учреждениях обеспечивается светский характер образования.

Государство регулирует предоставление религиозным организациям налоговых и иных льгот, оказывает им финансовую, материальную и другую помощь в реставрации, содержании и охране зданий и объектов, являющихся памятниками истории и культуры, а также в обеспечении преподавания общеобразовательных дисциплин в учебных заведениях, созданных религиозными организациями. Деятельность органов государственной власти и местного самоуправления не сопровождается публичными религиозными обрядами и церемониями, а должностные лица и военнослужащие не вправе использовать свое служебное положение для формирования того или иного отношения к религии.

Исходя из принципа отделения от государства, религиозные объединения создаются и осуществляют деятельность в соответствии со своей собственной иерархической и институциональной структурой, выбирают, назначают, меняют свой персонал по своим собственным установлениям. Они не участвуют в выборах в органы государственной власти и местного самоуправления, в деятельности политических партий и движений, не оказывают им материальную и другую помощь. Отделение религиозных объединений от государства не влечет за собой ограничения прав человека этих объединений в осуществлении их гражданских прав.

В законе специально уделено внимание вопросу о религиозном образовании и воспитании. Декларируется право каждого на получение религиозного образования по своему выбору индивидуально или совместно с другими, причем воспитание и образование детей осуществляется родителями или лицами их заменяющими, с учетом права ребенка на свободу совести и свободу вероисповедания. Религиозные организации в соответствии со своими уставами и законодательством могут создавать образовательные учреждения. По просьбе родителей и с согласия детей, обучающихся в государственных образовательных учреждениях, администрация последних предоставляет религиозным организациям возможность обучать детей религии вне рамок образовательной программы.

Глава вторая раскрывает содержание таких понятий, как религиозное объединение, группа, организация, их права и обязанности, условия формирования, порядок государственной регистрации или отказа в ней, а также основания для их ликвидации и запрета их деятельности в случае нарушения ими законодательства.

Религиозным объединением признается добровольное объединение граждан Российской Федерации, других лиц, постоянно и на законных основаниях проживающих на ее территории, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры, обладающее такими признаками, как вероисповедание, совершение богослу-

жений, других религиозных обрядов и церемоний, а также обучение религии и религиозное воспитание своих последователей.

Религиозные объединения могут создаваться в виде религиозных групп и организаций; отличие их друг от друга состоит в том, что религиозная группа осуществляет свою деятельность без государственной регистрации и приобретения правоспособности юридического лица. Граждане, образовавшие религиозную группу, лишь уведомляют органы местного самоуправления о ее создании и начале деятельности, а религиозная организация должна быть зарегистрирована в качестве юридического лица в установленном законом порядке.

Религиозные организации в зависимости от территории своей деятельности подразделяются на местные и централизованные. Местными признаются те, которые состоят не менее чем из 10 участников, достигших возраста 18 лет и постоянно проживающих в одной местности либо в одном городском или сельском населенном пункте, централизованными — те, которые состоят не менее чем из трех местных религиозных организаций. Религиозной организацией признаются также руководящие либо координирующие органы, учреждения профессионального религиозного образования. Учредителями местной религиозной организации могут быть не менее десяти граждан Российской Федерации, объединенных в религиозную группу, у которой имеется подтверждение ее существования на данной территории на протяжении не менее пятнадцати лет, выданное органами местного самоуправления, или подтверждение о вхождении в структуру централизованной религиозной организации того же вероисповедания, выданное указанной организацией.

Религиозная организация регистрируется и действует на основе устава, содержащего следующие сведения: наименование, место нахождения, вид религиозной организации, вероисповедание, название духовного центра, цели, задачи и основные формы деятельности, структура, органы управления, порядок их формирования и компетенция, источники поступления денежных средств и другого имущества, порядок распоряжения ими и внесения изменений и дополнений в устав и другие сведения. Государственная регистрация религиозных организаций осуществляется Федеральным органом юстиции и органами юстиции субъектов Российской Федерации. Религиозной организации может быть отказано в регистрации в случае, если цели и деятельность ее противоречат Конституции и Законодательству, а создаваемая организация не признана в качестве религиозной, и если ее устав и другие документы не отвечают предъявляемым требованиям или содержащиеся в них сведения не достоверны, а учредитель не правомочен. Ликвидация религиозных организаций может быть осуществлена по решению их учредителей

и суда в случае неоднократного и грубого нарушения законодательства.

Закон предоставляет право иностранным религиозным организациям открывать на территории Российской Федерации свои представительства, но на них не распространяется статус религиозных объединений, установленный данным Законом. Они не могут заниматься культовой и другой религиозной деятельностью.

Глава третья содержит перечень прав религиозных организаций, определяет условия деятельности. Эти организации могут:

- основывать и содержать культовые здания и сооружения;
- осуществлять обряды и церемонии в культовых зданиях и сооружениях и на относящихся к ним территориях;
- распространять религиозную литературу;
- осуществлять благотворительную деятельность; государство оказывает содействие и поддержку этой деятельности;
- создавать учреждения профессионального религиозного образования для подготовки служителей культа и религиозного персонала;
- устанавливать и поддерживать международные связи и контакты, в том числе с целью паломничества, участия в религиозных мероприятиях, получения религиозного образования, приглашать для этих целей иностранцев.

В собственности религиозных организаций могут находиться здания, земельные участки, объекты производственного, социального, благотворительного, культурно-просветительского, предметы религиозного назначения, денежные средства и другое имущество. Они вправе использовать безвозмездно земельные участки, здания и имущество, предоставленное им государственными, общественными организациями и гражданами, а также осуществлять предпринимательскую деятельность и создавать собственные предприятия.

Трудовые правоотношения в религиозных организациях регулируются законодательством о труде Российской Федерации. Работники религиозных организаций и священнослужители подлежат социальному обеспечению, страхованию, пенсионному обеспечению в соответствии с законами Российской Федерации.

В главу четвертую включены статьи, регулирующие осуществление надзора и контроля за исполнением законодательства о свободе совести, свободе вероисповедания и о религиозных объединениях, а также ответственность за его нарушение. Надзор за исполнением этого законодательства осуществляют органы прокуратуры Российской Федерации, а контроль за соблюдением религиозной организацией ее устава в части целей и порядка деятельности осуществляет орган, зарегистрировавший религиозную организацию. Нарушение законодательства о свободе совести, свободе вероисповедания и о религиозных объединениях влечет за собой уголовную, административную и иную ответственность в соответствии с законодательством Российской Федерации.

ПРИМЕЧАНИЯ

К главе I

- ¹ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 398.
- ² Флоренский П. А. Вступительное слово пред защитой на степень магистра книги «О Духовной Истине»//Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. I (II). С. 818.
- ³ Berger P. L. Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt. 1973. S. 26.
- ⁴ Berger P. L. Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz. Frankfurt, 1981. S. 66.
- ⁵ Luckman Th. Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Freiburg. 1963. S. 20.
- ⁶ См.: Кант И. Соч. В 6 т. Т. 5. С. 522; Его же. Трактаты и письма. М., 1980. С. 178, 180.
- ⁷ Кант И. Трактаты и письма. С. 224.
- ⁸ Там же. С. 173.
- ⁹ Гегель. Философия религии. М., 1977. Т. 1. С. 282.
- ¹⁰ Там же. С. 411 — 412.
- ¹¹ См.: Гегель. Философия религии. М., 1975. Т. 1. С. 366.
- ¹² Гегель. Философия религии. Т. 1. С. 371.
- ¹³ Фейербах Л. Избр. филос. произв. М., 1955. Т. 2. С. 52.
- ¹⁴ См. там же. С. 696.
- ¹⁵ См. там же. С. 421.
- ¹⁶ См. там же. С. 837.
- ¹⁷ См. там же. С. 456 — 463.
- ¹⁸ Там же. С. 457.
- ¹⁹ Там же. С. 414.
- ²⁰ Там же. С. 448.
- ²¹ Там же. С. 308 — 309.
- ²² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 146.
- ²³ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 86, 140; т. 26. Ч. III. С. 307.
- ²⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 414.
- ²⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 328.
- ²⁶ Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Tubingen. 1964. I. Halbband. S. 317.
- ²⁷ См.: Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 366, 368.
- ²⁸ Weber Max. Jesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie. Tubingen, 1920. Bd. 1. S. 86.
- ²⁹ Durkheim E. Les formes elementaires de la vie religieuse. Paris, 1912. P. 65.
- ³⁰ Ibid. P. 323.
- ³¹ Ibid. P. 635.
- ³² Radcliff-Brown A. Structure and Functions in Primitive Society. London, 1959. P. 154.
- ³³ Malinowski B. Antropology//Encyclopedia Britannica. First Supplementary Volume. L.— NY, 1926. P. 132.
- ³⁴ Парсонс Т. Общий обзор//Американская социологическая мысль. С. 396.
- ³⁵ См.: Мертон Р. Явные и латентные функции//Американская социологическая мысль. Р. Мертон, Т. Парсонс, А. Шюц. М., 1994. С. 396.
- ³⁶ Джеймс В. Многообразие религиозного опыта. СПб, 1993. С. 40.
- ³⁷ Там же. С. 342 — 343.
- ³⁸ Там же. С. 38.
- ³⁹ Там же. С. 177.
- ⁴⁰ Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. С. 369.

- 41 Там же. С. 371.
- 42 Там же. С. 369 — 370.
- 43 См. там же. С. 369.
- 44 *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии//*Фрейд З.* Психоанализ. Религия, культура. М., 1992. С. 53 — 54.
- 45 *Фрейд З.* Воспоминание Леонардо да Винчи о раннем детстве//*Фрейд З.* Художник и фантазирование. М., 1995. С. 205.
- 46 *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии//*Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. С. 30.
- 47 *Юнг К. Г.* Об архетипах коллективного бессознательного//*Юнг К. Г.* Архетип и символ. М., 1991. С. 98.
- 48 *Юнг К. Г.* Психология и религия//*Юнг К. Г.* Архетип и символ. М., 1991. С. 165.
- 49 Там же. С. 133.
- 50 Там же.
- 51 Там же. С. 134.
- 52 Там же. С. 135.
- 53 Там же. С. 139.
- 54 Там же. С. 143.
- 55 Там же. С. 134.
- 56 Там же. С. 161.
- 57 *Юнг К. Г.* Об архетипах коллективного бессознательного//*Юнг К. Г.* Архетип и символ. С. 101.
- 58 Там же. С. 101.
- 59 *Юнг К. Г.* Психология и религия//*Юнг К. Г.* Архетип и символ. М., 1991. С. 184.
- 60 Там же. С. 132.
- 61 Там же. С. 137.
- 62 *Фромм Э.* Психоанализ и религия//*Фромм Э.* Иметь или быть? М., 1990. С. 236.
- 63 Там же. С. 241.
- 64 Там же. С. 246.
- 65 *Malinowski B.* Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur und andere Aufsätze. ТВ — Ausgabe, 1975. S. 191.
- 66 См.: *Кулаков А.Е.* Религии мира. М., 1996. С. 8; *Гуревич П.С.* Философия культуры. М., 1995. С. 93, 100; *Философия. Учебник/Под ред. В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной, В.П. Филиппова.* М., 1996. С. 292.
- 67 *Петрученко О.* Латинско-русский словарь. М., 1994. С. 157.

К главе II

- ¹ См.: *Леонтьев А. Н.* Деятельность, сознание, личность. М., 1975. С. 134.

К главе IV

- ¹ Gentesimus annus, n. 51.
- ² *Флоренский П.* Из богословского наследия//Богословские труды. 1977. Сб. 17. С. 105.
- ³ Там же. С. 117.
- ⁴ Там же.
- ⁵ *Гиллих П.* Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 236.
- ⁶ Там же. С. 241.
- ⁷ *Сорокин П. А.* Социокультурная динамика//*Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 467, 469, 481.
- ⁸ Там же. С. 444.
- ⁹ Там же. С. 492.

К главе VII

¹ Одно из основных имен Бога в иудаизме — Яхве (Иегова). Это имя запрещено произносить даже в молитве. В Танахе оно заменяется на ряд других: Шем (Имя), Адонай (Мой Бог), Шаддай (Всемогущий). Всего в иудаизме около семидесяти имен Бога, а наиболее часто встречается в Танахе — Элохим (букв. «Боги»), что подтверждает факт существования у евреев многобожия в домонотеистическую эпоху.

² Термин «хасидизм» образован от ивритского слова «хасид» — благочестивый.

К главе IX

¹ *Сенека Луций Анней*. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977. С. 78.

² Толк — это разновидность старообрядцев: Поморский толк, Филипповский толк, Спасовский толк. Согласие — различные объединения, входящие в один толк. Беспоповцы включали нечадородных, чадородных, зароновцев и т. п.

³ Цит. по: Правда о религии в России. Московская Патриархия, 1942. С. 44.

⁴ Православный церковный календарь. 1991. С. 84.

⁵ См.: Centesimus annus, п. 8.

К главе X

¹ Коран. Перевод И. Ю. Крачковского. М., 1986.

² *Ибн Хишам*. Жизнеописание господина нашего Мухаммада, посланника Аллаха//Хрестоматия по исламу. М., 1994. С. 19.

³ *Ибн Хишам*. Жизнеописание господина нашего Мухаммада... С. 22.

⁴ Там же. С. 23.

⁵ *Большаков О. Г.* История халифата. Ислам в Аравии 570 — 633. М., 1989. С. 92 — 92. Ранние арабские источники «конституцию Медины» не датируют.

⁶ Там же. С. 94.

⁷ *Аш-Шахрастани Мухаммед ибн Абд ал-Карим*. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ван-нихал). М., 1984. С. 153.

К главе XI

¹ Последний Завет. СПб., 1994. С. 301 — 302.

² Слово Виссариона. М., 1993. С. 108.

³ Божественный принцип. М., 1997. С. 148.

⁴ Там же. С. 436.

К главе XII

¹ Этот вариант перевода соответствующих санскритских терминов предложен русским буддологом О. О. Розенбергом. Следует иметь в виду, что «бытие» в данном случае следует понимать как бытие «дел и вещей», «феноменальное» бытие, но не как бытие вообще, поскольку философия буддизма отрицает «небытие».

² См.: *Розенберг О. О.* Проблемы буддийской философии. Пг., 1918. С. 127.

³ См.: *Розенберг О. О.* Указ. соч. С. 189.

⁴ *Радхакришнан С.* Индийская философия. М., 1956. Т. 1. С. 561.

⁵ *Розенберг О. О.* Указ. соч. С. 250.

⁶ *Murti T. R.* The Central Philosophy of Buddhism. L., 1955. P. 141

⁷ См.: *Stcherbatsky Th.* The Conception of Buddhist Nirvana. Leningrad, 1927. P. 43.

⁸ *Murti T. R. V.* Op. cit. P. 13, 105.

⁹ *Murti T. R. V.* Op. cit. P. 8.

К главе XIV

- ¹ *Rahner K.* Kleines Theologisches Wörterbuch. Freiburg im Breisgau, 1976. S. 45.
- ² La philosophie française entre les deux guerres. P., 1942. P. 269.
- ³ *Le Senne R.* Introduction à la philosophie. P., 1925. P. 172.

К главе XV

- ¹ См.: *Бонхёффер Дитрих.* Сопротивление и покорность//Вопросы философии. 1989. № 10. С. 114 — 167; № 11. С. 90 — 162.
- ² *Raschke Carl. A.* The Deconstruction of God//Deconstruction and Theology/Ed. Thomas, J. Altizer. New York, 1982. P. 28.
- ³ *Моррис Генри.* Сотворение мира: научный подход. Калифорния, 1990. С. 6.

К главе XVII

- ¹ См.: *Безант А.* Что такое теософия?//Аум: Сборник № 1. Нью-Йорк, 1990. С. 25.
- ² Там же.
- ³ Там же.
- ⁴ *Безант А.* Древняя Мудрость. СПб, 1910. С. 218.
- ⁵ *Блаватская Е. П.* Тайная Доктрина. Рига, 1937. Т. II. С. 37.
- ⁶ См.: *Безант А.* Древняя Мудрость. СПб., 1910. С. 93 — 94.
- ⁷ См.: *Штайнер Р.* Теософия: Введение в сверхчувственное познание мира и назначение человека. Ереван. 1990. С. 42.
- ⁸ Там же. С. 77.
- ⁹ *Штайнер Р.* Какую пользу может извлечь медицина из применения духовно-научного метода//Аум. 1990. № 1. С. 128 — 129.
- ¹⁰ Письма Елены Рерих. 1929 — 1938. Рига, 1940. Т. I. С. 31.
- ¹¹ См.: *Трофимова Е. А.* Учение Живой Этики: слова и образы//Матерь Агни Йоги: Сборник. Новосибирск, 1989. С. 131 — 132.
- ¹² Мир Огненный. III. § 60//Агни Йога. В 3 т. Тольятти, 1992. Т. 2. С. 478.
- ¹³ См.: Братство//Мозаика Агни Йоги. Тбилиси, 1990. Кн. 2. С. 23.
- ¹⁴ Аум. § 23. Новосибирск, 1990. С. 16.
- ¹⁵ Мир Огненный. II. § 356. Новосибирск. 1991. С. 191.
- ¹⁶ Интегральная Йога Шри Ауробиндо. М., 1992. С. 21.
- ¹⁷ Там же. С. 11.
- ¹⁸ Там же. С. 24.
- ¹⁹ *Шри Ауробиндо Гхош.* Синтез Йоги. СПб., 1992. С. 5.
- ²⁰ См. там же. С. 556 — 569, 592 — 662.
- ²¹ См.: Интегральная Йога Шри Ауробиндо. М., 1992. С. 363 — 364.
- ²² Там же. С. 367.
- ²³ Там же. С. 377.
- ²⁴ Там же. С. 378.

К главе XIX

- ¹ История китайской философии. М., 1989. С. 35.
- ² Античная литература. Греция. Антология. М., 1989. Ст. I. С. 255.
- ³ Цит. по: *Матье М. Е.* Из истории свободомыслия в Древнем Египте//Вопросы истории религии и атеизма. М., 1955. С. 382, 385.
- ⁴ *Цицерон.* Философские трактаты. М., 1985. С. 188.
- ⁵ Там же. С. 184.
- ⁶ См.: *Секст Эмпирик.* Сочинения. В 2 т. М., 1975. Т. I. С. 268 — 274.

- 7 См.: История китайской философии. С. 207.
- 8 Антология мировой философии. М., 1969. Т. I. Ч. I. С. 152.
- 9 Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. I. С. 172.
- 10 *Секст Эмпирик*. Соч. В 2 т. Т. I. С. 246.
- 11 См. Там же.
- 12 Цит. по: *Лурье С. Я.* Демокрит. Тексты, перевод, исследования. Л., 1970. С. 357.
- 13 *Цицерон*. Философские трактаты. М., 1985. С. 80.
- 14 *Тит Лукреций Кар*. О природе вещей. Кн. III, 830, 964 — 966. М., 1983. С. 115 — 118.

К главе XX

- 1 См.: История средних веков. Хрестоматия. М., 1969. Т. I. С. 231.
- 2 *Anselm von Canterbury*. *Cur deus Homo?* Munchen, 1937. S. 181, 189.
- 3 См.: Антология мировой философии. Т. I. Ч. 2. С. 745 — 748.
- 4 Антология мировой философии. Т. I. Ч. 2. С. 811 — 812.
- 5 См.: *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990.
- 6 См.: Новгородские былины. М., 1978. С. 94 — 96, 384; Поэзия вагантов. М., 1975. С. 233.
- 7 См.: *Гайденко В. П., Смирнов Г. А.* Западноевропейская наука в средние века. М., 1989. С. 86.
- 8 См.: *Сагадеев А. В.* Свободомыслие мусульманского средневековья//Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху Возрождения. М., 1986. С. 181.
- 9 *Абу-ль-Аля аль-Маарри*. Стихотворения. М., 1979. С. 65.
- 10 *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 299.
- 11 См.: *Ибн Рушд*. Опровержение опровержения//Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX — XIV вв. М., 1961. С. 411, 412.
- 12 См.: *Абеляр П.* История моих бедствий. М., 1959. С. 96 — 103.
- 13 См.: *Лей Г.* Очерк истории средневекового материализма. М., 1962. С. 349 — 360.
- 14 См.: *Сунягин Г. Ф.* О некоторых предпосылках культуры Возрождения//Вопросы философии. 1985. № 7. С. 94 — 106.
- 15 См.: *Брагина Л. М.* Аламанно Ринуччини и его «Диалог о свободе»//Средние века. Вып. 45. М., 1982.
- 16 Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии. Л., 1963. С. 139, 141.
- 17 См. там же. С. 46, 52.
- 18 *Эразм Роттердамский*. Жалобы мира//Трактаты о вечном мире. М., 1963. С. 43, 46.
- 19 См.: *Рутенбург В. И.* Великий итальянский атеист Ванини. М., 1959. С. 75.
- 20 *Рутенбург В. И.* Великий итальянский атеист Ванини. С. 83.
- 21 Цит. по: *Рутенбург В. И.* Возрождение и религия//Типология и периодизация культуры Возрождения. М., 1978. С. 22.
- 22 См.: *Рутенбург В. И.* Великий итальянский атеист Ванини. С. 80.

К главе XXI

- 1 *Лейбниц Г. В.* Соч. В 4 т. М., 1982. Т. I. С. 174.
- 2 *Спиноза Б.* Избранные произведения. Т. II. М., 1957. С. 105 — 106.
- 3 *Спиноза Б.* Избранные произведения. Т. II. С. 109.
- 4 *Монтень М.* Опыт. М., 1991. С. 563.
- 5 *Бейль П.* Исторический и критический словарь. В 2 т. М., 1968. Т. II. С. 218.
- 6 Там же. С. 453.
- 7 Английские материалисты XVIII в. М., 1967. Т. I. С. 230.

- ⁸ Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 554.
- ⁹ Цит. по: Гольденберг Н. М. Свободомыслие и атеизм в США (XVIII — XIX вв.). М.— Л., 1965. С. 68.
- ¹⁰ Американские просветители. М., 1989. Т. 2. С. 178.
- ¹¹ Французские просветители XVIII в. о религии. М., 1960. С. 579.
- ¹² Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. I. М., 1955.
- ¹³ Там же. Т. II. С. 807.
- ¹⁴ Там же. С. 808.
- ¹⁵ Фейербах Л. История философии. В 3 т. Т. I. М., 1974. С. 44.
- ¹⁶ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. I. С. 414.
- ¹⁷ См. там же. Т. 3. С. 1 — 4.
- ¹⁸ Там же. С. 2.
- ¹⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. I. С. 388.
- ²⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 45. С. 474.
- ²¹ Там же. Т. I. С. 415.
- ²² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. I. С. 422.
- ²³ См.: Буганов В. И., Богданов А. П. Бунтари и правдоискатели в русской православной церкви. М., 1991. С. 394, 398.
- ²⁴ Русская философия второй половины XVIII века. Хрестоматия. Свердловск, 1990. С. 92.
- ²⁵ Радищев А. Н. Полн. собр. соч. М.; Л., 1941. Т. II. С. 89.
- ²⁶ А. Н. Радищев и декабристы. Из атеистического наследия первых русских революционеров. М., 1986. С. 208.
- ²⁷ Герцен А. И. Собр. соч. В 8 т. М., 1975. Т. VIII. С. 330.
- ²⁸ Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. М., 1953. С. 340.
- ²⁹ Герцен А. И. Собр. соч. В 8 т. Т. 2. С. 124.
- ³⁰ Чернышевский Н. Г. Собр. соч. В 2 т. М., 1987. Т. I. С. 166.
- ³¹ См.: Огарев Н. П. Избранные социально-политические и философские произведения. В 2 т. М., 1952. Т. I. С. 730.
- ³² Герцен А. И. Собр. соч. В 30 т. М., 1954. Т. III. С. 93.
- ³³ Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. С. 221.
- ³⁴ Писарев Д. И. Избранные философские и общественно-политические статьи. М., 1949. С. 159.
- ³⁵ Герцен А. И. Собр. соч. В 30 т. М., 1958. Т. XV. С. 134.
- ³⁶ Там же.
- ³⁷ Добролюбов Н. А. Собр. соч. В 9 т. М.; Л., 1961. Т. I. С. 101.
- ³⁸ См.: Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. С. 489 — 490.
- ³⁹ Лавров П. Л. Собр. соч. Пг., 1917. Сер. V. Вып. 1, С. 29.
- ⁴⁰ Бажунин М. А. Избр. соч. Пб.; М., 1922. Т. II. С. 142.
- ⁴¹ См.: Утопический социализм в России. Хрестоматия. М., 1985. С. 407 — 408.
- ⁴² Бажунин М. А. Избр. соч. Пб.; М., 1922. Т. II. С. 137.
- ⁴³ См.: Утопический социализм в России. С. 408.
- ⁴⁴ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 17. С. 418.
- ⁴⁵ Там же. С. 416.
- ⁴⁶ Там же. Т. 12. С. 143.
- ⁴⁷ См. там же. Т. 45. С. 25; Т. 54. С. 440.
- ⁴⁸ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 17. С. 417.
- ⁴⁹ Там же. С. 419.
- ⁵⁰ Там же.
- ⁵¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 146.
- ⁵² Там же. С. 143.
- ⁵³ Там же. Т. 17. С. 417.
- ⁵⁴ Там же. Т. 12. С. 145.

- 55 Там же.
 56 Там же. Т. 17. С. 422; Т. 38. С. 118.
 57 Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 15. С. 157.
 58 Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм//Сумерки богов. М., 1989.
 С. 323.
 59 Там же. С. 344.
 60 Ницше Ф. Злая мудрость. М., 1990. Т. I. С. 734.

К главе XXIII

- 1 Антология мировой философии. М., 1969. Т. I. Ч. I. С. 80.
 2 Цит. по: Журнал Московской Патриархии. 1972. № 1. С. 34.
 3 Цит. по: Григорий Богослов. Творения. Ч. IV. М., 1844. С. 104.
 4 Григорий Богослов. Творения. Ч. 5. М., 1889. С. 6.
 5 Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1844. С. 5.
 6 См.: Rannenberg W. Was ist der Mensch? Gottingen, 1976. S. 37.
 7 См.: Theology Today. 1989. P. 415.
 8 Kubler-Ross E. On Death and Dynig. N. Y., 1969.
 9 См.: Моуди Раймонд. Жизнь после жизни. М., 1990.
 10 См.: Grof S., Halifax Y. The Human Encounter with Death. L., 1978. P. 54 — 55.

К главе XXIV

- 1 Журнал Московской патриархии. 1974. № 3. С. 47.
 2 См.: Швырев В. С. Научное познание как деятельность. М., 1984. С. 133.
 3 См.: Green G/ On seeing the unseen: imagination in Science and Religion. Chicago. 1981. V. 16. № 1. P. 15.
 4 См.: Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986. С. 106 — 107; Гайденко П. П. Эволюция понятия науки (XVII — XVIII вв.). М., 1987. С. 429, 431.
 5 Лаплас П. С. Изложение системы мира. Л., 1982. С. 366.
 6 См.: Моррис Г. Сотворение мира: научный подход. Калифорния, 1990. С. 9, 11, 13.
 7 Hick G. Evil and the God of Love. L., 1975. P. 284.
 8 Hayward A. Greation and Evolution. L., 1917. P. 70.
 9 Barbour I. G. Ways of Relating Science and Theology//Physics, Philosophy and Theology. Vatican, 1988. P. 29.
 10 Ibid. P. 32.
 11 Rolston H. Science and Religion. N. Y., 1987. P. 29.
 12 Barbour I. Gi. Ways of Relating Science and Theology. P. 33.
 13 Gregorios P. Science and Faith: Complementary or Contradictory//Faith and Science in an undjust world. Jeneva, 1980. V. 1. P. 53.
 14 Green G. On Seeing the Unseen. P. 25.
 15 Rolston H. Science and Religion. P. 19.
 16 См.: Message of His Holiness Pope Gohn Paul II//Physics, Philosophy and Theology. Vatican, 1988. P. M8.

К главе XXV

- 1 Лютардт Х. Э. Апология христианства. СПб., 1892. С. 474, 475.
 2 Бердяев Н. Философия неравенства. М., 1990. С. 72.
 3 Там же. С. 51.
 4 Богословские труды. Сб. 5. М., 1970. С. 224.
 5 Августин. Творения. Ч. III. Киев, 1880. С. 230.
 6 A Second Colliction Papers by Bernard Lonergan. Philadelphia, 1975. P. 59.
 7 См.: Sollicitudo rei socialis, n. 37.

К главе XXVI

- ¹ См.: *Dominum et vivificantem*, n. 14; 41.

К главе XXVII

- ¹ *Заболоцкий Н.* Столбцы и поэмы. Стихотворения. М., 1989. С. 254.
² *Флоренский П. А.* Иконостас//Богословские труды. Сб. 9. Издание Московской патриархии. М., 1972. С. 89.
³ Журнал Московской патриархии. 1983. № 4. С. 68.
⁴ См.: *Яковлев Е. Г.* Искусство и мировые религии. 2-е изд. М., 1985. С. 35.
⁵ См.: *Угринович Д. М.* Искусство и религия. Теоретический очерк. М., 1982. С. 102.
⁶ См.: *Бучило Н. Ф.* Восприятие искусства. М., 1990.

К главе XXVIII

- ¹ См.: История искусства зарубежных стран (первобытное общество, древний Восток, античность). М., 1981. С. 55 — 56.
² См.: *Куманский К.* История культуры Древней Греции и Рима. М., 1990; Мифы народов мира. В 2 т.; *Вебер М.* Социология религии (типы религиозных сообществ)//Работы М. Вебера по социологии, религии и культуре. М., 1991. ИНИОН. Вып. II.
³ См.: *Материалисты Древней Греции.* М., 1955. С. 155 — 156.
⁴ *Аристотель.* Соч. Т. 4. М., 1984. С. 184 — 185.
⁵ См.: *Цицерон.* Философские трактаты. М., 1985. С. 63.
⁶ См.: *Светоний Гай Транквилл.* Жизнь двенадцати Цезарей. М., 1988. С. 185.
⁷ См. там же. С. 122.
⁸ *Цит. по: Федосик В. А.* Церковь и государство (критика богословских концепций). Минск, 1988. С. 41.
⁹ См.: *Ранович А. Б.* Христианская идеология, организация христианской церкви. М., 1990. С. 167.
¹⁰ См.: *Карташев А. В.* Вселенские соборы. М., 1994. С. 520 — 521.
¹¹ См.: Средневековье в его памятниках. М., 1913. С. 347 — 348.
¹² См.: Саксонское зеркало. Памятник, комментарии, исследования. М., 1985. С. 6, 105.
¹³ См.: *Курантов А. П., Стяжкин Н. И.* Уильям Оккам. М., 1978. С. 43 — 44.
¹⁴ См.: История политических и правовых учений. Средние века и Возрождение. М., 1986. С. 50.
¹⁵ См.: *Мор Т.* Утопия. М., 1979. С. 258.
¹⁶ См.: *Спиноза Б.* Избр. произв. М., 1957. Т. II. С. 258, 260, 263.
¹⁷ Английские материалисты XVIII в. М., 1967. Т. II. С. 98.
¹⁸ *Гольбах П.* Священная зараза. Разоблаченное христианство. М., 1936. С. 430.
¹⁹ Там же. С. 204.
²⁰ *Гольбах П.* Письма к Евгению. Здравый смысл. М., 1956. С. 188.
²¹ *Гельвеций К.* О человеке//Соч. В 2 т. М., 1974. Т. II. С. 226.
²² Парижские коммунары о религии и церкви. М., 1971. С. 13 — 14.
²³ Там же. С. 19.
²⁴ См. там же. С. 42.
²⁵ См. там же. С. 44.

К главе XXIX

- ¹ См.: *Петрашевцы* об атеизме, религии и церкви. М., 1986. С. 227.
² *Берви-Флеровский В. В.* Азбука социальных наук//«Я верю в разум!..» Народники-революционеры об атеизме и религии. Л., 1989. С. 215 — 216.
³ См.: *Огарев Н. П.* Частные письма об общем вопросе//Избр. соц.-полит. и филос. произв. М., 1952. Т. I. С. 731.
⁴ *Булгаков С. Н.* Христианский социализм. М., 1991. С. 28.
⁵ На пути к свободе совести. М., 1989. С. 103 — 104.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
Предмет религиоведения	5

Раздел первый **ОСНОВЫ ТЕОРИИ РЕЛИГИИ**

Глава I. Определение религии	14
1. Типы определений	15
2. Сущностные характеристики религии	47
Глава II. Основы и предпосылки религии	54
1. Социумные основы	55
2. Психологические факторы	59
3. Гносеологические предпосылки	61
Глава III. Элементы и структура религии	65
1. Религиозное сознание	65
2. Религиозная деятельность	70
3. Религиозные отношения	73
4. Религиозные организации	75
Глава IV. Религия в системе культуры	78
Глава V. Функции и роль религии	84

Раздел второй **ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ**

Глава VI. Происхождение религии	89
Глава VII. Народностно-национальные религии	97
1. Индуизм	97
2. Джайнизм	103
3. Сикхизм	106
4. Парсизм	110
5. Религия славян	113
6. Конфуцианство	122
7. Даосизм	125
8. Синто	128
9. Иудаизм	135
Глава VIII. Буддизм	146
Глава IX. Христианство	159
1. Возникновение христианства	159
2. Православие	174
3. Католицизм	191
4. Протестантизм	211
Глава X. Ислам	224
1. Религиозная ситуация в Аравии накануне зарождения ислама	224
2. Мухаммед и его проповедь	228
3. Коран и коранистика	239

4. Сунна	244
5. Догматика и ритуал	247
6. Основные направления в исламе.	251
7. Мусульманское право.	261
8. Массовые религиозно-политические движения на мусульманском Востоке в XVIII — XX вв.	270
9. Ислам в нашей стране.	277
Глава XI. Современные нетрадиционные культы	279

Раздел третий

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Глава XII. Буддийская философия	290
1. Философия хинаяны	290
2. Философия махаяны	294
Глава XIII. Православная философия	302
1. Академическая философия	304
2. Метафизика всеединства	307
3. Новое религиозное сознание	312
Глава XIV. Католическая философия и теология	315
1. Неотомизм	315
2. Неоавгустинство	322
3. Тейярдизм	329
4. Католическая теология	332
Глава XV. Протестантская философия и теология	335
Глава XVI. Мусульманская философия и теология	346
Глава XVII. Надконфессиональная синкретическая религиозная философия	364
1. Теософия	365
2. Антропософия	370
3. Агни Йога	373
4. Интегральная Йога	377

Раздел четвертый

СВОБОДОМЫСЛИЕ В ИСТОРИИ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Глава XVIII. Свободомыслие как явление духовной культуры	382
Глава XIX. Свободомыслие в древнем мире	389
Глава XX. Свободомыслие в эпоху феодализма	394
1. Свободомыслие в Средние века	394
2. Свободомыслие Возрождения	404
Глава XXI. Свободомыслие в Новое и Новейшее время	408
1. Свободомыслие в Новое время в Европе и Америке	408
2. Свободомыслие в России в XVII — XX веках	418
3. Свободомыслие за рубежом в XX веке	427

Раздел пятый

ДИАЛОГ РЕЛИГИОЗНЫХ И НЕРЕЛИГИОЗНЫХ МИРОВОЗЗРЕНИЙ

Глава XXII. Мироззрение и его типы	433
Глава XXIII. Человек в религиозном и нерелигиозном мироззрениях	438
Глава XXIV. Мироззренческое значение естествознания	445
Глава XXV. Мироззренческое значение обществознания	456
Глава XXVI. Нравственное значение религиозного и нерелигиозного мироззрений	462
Глава XXVII. Эстетические проблемы в религиозном и нерелигиозном мироззрениях	469

Раздел шестой

СВОБОДА СОВЕСТИ

Глава XXVIII. Формирование и развитие представлений о свободе совести	479
Глава XXIX. Свобода совести в истории России	486
Примечания	486